# UNIVERSITÉ FRANÇOIS - RABELAIS DE TOURS

École doctorale « Sciences de l'Homme et de la Société »

**Équipe de recherche du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance**

# THÈSE présentée par

Chantal LEBLOND

soutenue le 06 mars 2009

pour obtenir le grade de **Docteur de l'université François - Rabelais**

Discipline/ Spécialité : Lettres et Arts / Antiquité tardive

**À la croisée de deux mondes. Les relations entre maître et disciples selon quatre témoins d'époque impériale : deux Grecs, le biographe Diogène Laërce et le philosophe Épictète ; deux Juifs, l'historien Flavius Josèphe et l'exégète Philon d'Alexandrie.**

**THÈSE dirigée par :**

| | |
|---|---|
| **M. POUDERON Bernard** | Professeur de littérature grecque tardive à l'Université de Tours. Membre de l'Institut Universitaire de France. |

**RAPPORTEURS :**

| | |
|---|---|
| **M^me^ POURKIER Aline** | Professeur émérite de littérature grecque à l'Université de Dijon. |
| **M. DORIVAL Gilles** | Professeur de littérature grecque tardive à l'Université d'Aix-Marseille. Membre de l'Institut Universitaire de France. |

---

**JURY :**

| | |
|---|---|
| **M^me^ BOULNOIS Marie-Odile** | Directeur d'études à l' E. P. H. E., V^e^ section. |
| **M^me^ POURKIER Aline** | Professeur émérite de littérature grecque à l'Université de Dijon. |
| **M. DORIVAL Gilles** | Professeur de littérature grecque tardive à l'Université d'Aix-Marseille. Membre de l'Institut Universitaire de France. |
| **M. GUILLAUMONT François** | Professeur de littérature latine à l'Université de Tours. |
| **M. POUDERON Bernard** | Professeur de littérature grecque tardive à l'Université de Tours. Membre de l'Institut Universitaire de France. |

# Dédicace

À mes enfants, grâce auxquels résonne profondément en moi le thème de l'adaptation à ses auditeurs d'un pédagogue qui s'efforce de se faire tout proche d'eux. Souvent, en effet, quand, à l'heure des devoirs, je m'incline vers l'un ou l'autre de mes petits, me revient à l'esprit la magnifique image de Rébecca s'empressant de pencher sa cruche sur son bras à l'intention de son disciple assoiffé. Puissent donc ces tendres chérubins profiter quelque peu, dans leur vie quotidienne, de certains admirables principes éducatifs que j'ai l'honneur, et le bonheur, de présenter dans cette thèse...

# Remerciements

De tout coeur, je tiens à remercier M. Pouderon pour le beau sujet de thèse qu'il m'a proposé et que j'ai appris, peu à peu, à apprécier toujours davantage. Je sais aussi infiniment gré à cet excellent maître de la patience dont il a su faire preuve à mon égard pendant toutes ces années, souvent laborieuses en deux sens de ce terme. Je voudrais enfin témoigner ici ma gratitude envers cet éminent professeur qui ne m'a jamais, en dépit des multiples difficultés que j'ai rencontrées au cours de ce travail, dépouillée du joyau si précieux qu'il m'avait généreusement offert : sa confiance.

Bien sûr, je suis également reconnaissante à mon mari pour le soutien psychologique et l'aide matérielle qu'il m'a apportés durant cette longue période. Cependant, je voudrais surtout remercier ce conjoint attentionné d'avoir manifesté un vif intérêt, plein de sens critique autant que de curiosité, en faveur des nouveaux sujets de conversation que je lui proposais, à savoir (s'en étonnera-t-on ?) les philosophes antiques et la religion juive, tout en se résignant à ce que je lui parle finalement très peu du contenu même de ma thèse. Je craignais en effet de ne pouvoir m'empêcher de réutiliser les nombreuses remarques judicieuses que cet époux si intelligent m'aurait certainement adressées, et redoutais qu'il ne devînt le co-auteur de ma thèse, ce que je voulais à tout prix éviter, refusant qu'il collaborât à ce travail universitaire autant qu'il porte en commun avec moi – tout à fait légitimement cette fois – le joug de l'existence.

# Résumé

Au cours de notre travail, guidée par nos quatre témoins d'époque impériale (Diogène Laërce et Épictète, Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie) nous abordons la relation entre maître et disciples selon cinq angles différents. Et parce que nous pensons que la comparaison peut être un outil d'investigation efficace, nous considérons d'abord le rôle du maître au sein d'un triptyque qui connut un grand succès dans l'Antiquité : bon naturel (de l'élève) ─ enseignement ─ exercice. En conséquence, nous étudions dans un premier temps quelques cas de disciples qui bénéficient de tous ces éléments simultanément, ou d'au moins deux d'entre eux, puis observons les trois paramètres séparément. Nous cherchons ainsi à délimiter les silhouettes de celui qui apprend sans maître (en pointant les spécificités de l'autodidacte selon Philon d'Alexandrie), de l'étudiant et de l'« ascète », et nous demandons si même un tempérament assez doué pour apprendre seul ne pourrait pas, de manière apparemment paradoxale, nous aider encore à définir ce qu'est un maître.

Ensuite, au cours de notre deuxième partie, nous examinons quels pré-requis sont exigés d'un disciple pour fréquenter le cours d'un maître ─ et constatons d'ailleurs qu'il n'existe pas de réponse unique à cette question, mais que les conditions posées par les maîtres pour accepter un étudiant auprès d'eux peuvent varier selon les époques à l'intérieur de la même école philosophique, ou en fonction des intérêts propres aux différents maîtres. Nous remarquons en outre qu'il n'existe pas un seul statut d'auditeur ; un maître peut s'adresser à différents publics, à qui il délivre un enseignement plus ou moins ésotérique. Il nous apparaît enfin que si certains maîtres se montrent sévères, voire intransigeants, concernant l'admission de leurs disciples, d'autres au contraire (et Dieu tout le premier selon nos auteurs juifs !) manifestent un profond souci de s'adapter eux-mêmes à leur auditoire, considérant cette condition comme indispensable au point d'envoyer éventuellement leur disciple vers un autre professeur s'ils constatent que leur propre enseignement ne lui convient pas.

Notre troisième partie montre que des relations harmonieuses entre maître et disciples sont parfois difficiles à nouer : la confiance réciproque est en tout cas un élément essentiel de réussite, l'esprit critique n'en restant cependant pas moins indispensable de la part du disciple. En outre, un disciple fidèle peut manifester de différentes manières son attachement à son maître : en restant fermement attaché aux doctrines qu'il a reçues de lui et en les enseignant à ses propres élèves (mais nous verrons que les Juifs sont beaucoup plus scrupuleux que les Grecs dans la transmission littérale des leçons apprises du maître), ou en se dévouant à la personne même de son maître, en lui rendant des services concrets. De même, un maître peut montrer de diverses façons la bienveillance qu'il éprouve à l'égard de ses étudiants. Cependant, le groupe maître-disciples peut être également le lieu où se déploient des rapports de dominant à dominés qui, d'ailleurs, ne se traduisent pas forcément de la même manière dans le domaine grec et la sphère juive. Enfin, certains maîtres abusent de leur position pour se conduire de manière pernicieuse envers leurs disciples : ce sont de mauvais maîtres qui, au lieu d'enseigner des connaissances bénéfiques et salutaires, fourvoient leurs auditeurs sur un chemin d'infamie.

Notre quatrième partie est consacrée à trois sortes d'attachements qui rapprochent de manière plus étroite encore certains maîtres de leurs disciples : tout d'abord, les liens familiaux ─ des pères, et même une mère, ont pu en effet enseigner leurs propres enfants, tout comme des oncles, leurs neveux ; ensuite, les relations amoureuses ─ et nous voyons combien des liens pédérastiques entre un maître et son disciple masculin, s'ils sont proscrits par Philon (héritier de la répugnance exprimée par l'Ancien Testament pour l'homosexualité), constituent au contraire un ressort pédagogique essentiel dans le domaine grec ; enfin, la véritable vénération que vouent à leur maître certains disciples fervents.

Finalement, notre cinquième partie rappelle que maîtres et disciples ne formaient pas des communautés totalement fermées sur elles-mêmes en une complète autarcie, mais qu'ils vivaient au sein d'une société. Aussi nous interrogeons-nous sur la façon dont différents maîtres ont pu conseiller leurs disciples au sujet des biens matériels, des relations avec les puissants de ce monde. Nous observons aussi comment certains maîtres ont pu mener avec un ou plusieurs disciples de véritables actions politiques. Et pour finir, nous parlons des maîtres et disciples face à la mort, dans la mesure où celle-ci ne constitue pas uniquement une expérience personnelle, mais s'insère également dans un cadre social.

Mots-clés : Diogène Laërce - Épictète - Flavius Josèphe - Philon d'Alexandrie - Maître - Disciple - Autodidacte - « Ascète » - Pré-requis exigés du postulant - Adaptation du maître à ses auditeurs - Confiance réciproque - Esprit critique - Fidélité du disciple - Transmission de l'enseignement - Services rendus par le disciple - Bienveillance du maître - Rapports dominant-dominés - Mauvais maîtres - Liens familiaux - Relations amoureuses - Vénération du maître - Usage des biens matériels - Relations avec les puissants - Actions politiques - Attitude face à la mort.

# Résumé en anglais

In the course of this thesis, letting ourselves be guided by four witnesses who lived in the imperial age (Diogenes Laertius, Epictetus, Josephus, Philo from Alexandria), we tackle the relationship between teachers and disciples from five different angles. And because we think that comparison can be an efficient way of investigation, we first consider the teacher's function within a triptych which had great success during antiquity : (disciple's) good disposition ─ education ─ training. Consequently, we initially make a study of some disciples who enjoy all these components simultaneously, or at least two of these, and then we observe the three elements separately. We try thus to outline the man who learns without teacher (we insist on the self-taught and his particularities according to Philo), the student and the « ascetic », and we wonder whether even a character gifted enough to learn alone couldn't yet help us, apparently paradoxically, to define what a teacher is.

Afterwards, in the course of the second part, we examine which prerequisites a disciple must fulfil in order to attend a master's lecture ─ and in fact we notice the teachers' requirements can vary with the passing years in the same philosophical school, or depend on the master's own interests. Besides, we observe that listeners are divided into different categories ; a teacher may address various groups, giving them more or less esoteric lessons. Finally, whereas certain teachers show strictness, or even intransigence, about disciples' admission, some others, on the contrary (and God first according to our Jewish authors !) scrupulously aim at adapting themselves to their audience. Moreover, if such a teacher does not manage to reach his goal, he can prefer sending his disciple to another master, who might get on better with the young man.

The third part shows that a harmonious relationship between a teacher and his disciples is sometimes difficult to establish : at any rate, mutual confidence is essential to success ; however, a good disciple must always have a critical mind. Besides, a loyal disciple can prove by divers means his affection for his master : either by remaining strictly faithful to the doctrine he received from him and by teaching it to his own pupils (but we'll observe that Jews were much more scrupulous than Greeks about passing on literally the teacher's lessons), or by being very devoted to his master, by doing him concrete services. Furthermore, a teacher can show too, by several ways, his benevolence towards his disciples, but he may

also dominate them. Lastly, some bad masters abuse their position and act perniciously : instead of teaching beneficial and salutary knowledge, they mislead their listeners to infamy.

Our fourth part deals with three kinds of attachments which draw still closely some masters and disciples together : first, family ties ─ fathers indeed, and even a mother, taught their own children, and some uncles taught their nephews ; secondly, love bonds ─ and we observe how pederasty between a master and his male disciple, whereas it is prohibited by Philo (who inherited repugnance to homosexuality expressed by the Old Testament), is on the contrary an essential pedagogic element in the Greek sphere ; thirdly, the veritable veneration that some ardent disciples feel towards their master.

Last, the fifth part of our work reminds that teachers and disciples didn't constitute wholly autarkic communities, but lived within a society. Consequently, we wonder how different masters advised their disciples about material possessions and contacts with the mighty. We observe also that some teachers could lead with one or several disciples veritable political actions. And finally, we treat the question of masters and disciples faced with the death, inasmuch as it is not only a personal experience, but comes within a social context.

Keywords : Diogenes Laertius - Epictetus - Josephus - Philo from Alexandria - Teacher - Disciple - Self-taught - « Ascetic » - Prerequisites that a disciple must fulfil - Teachers adapting themselves to their audience - Mutual confidence - Critical mind - Disciple's loyalty- Lessons literally (or not) passed on - Concrete services done by the disciple - Teacher's benevolence - Dominating teachers - Bad teachers - Family ties - Love bonds - Veneration towards the teacher - Use of material possessions - Contacts with the mighty - Political actions - Teachers and disciples faced with the death.

# Table des matières

Dédicace ..... 2
Remerciements ..... 3
Résumé ..... 4
Résumé en anglais ..... 7
Table des matières ..... 9
Abréviations ..... 15
I) Titres des œuvres de Philon d'Alexandrie (nous reprenons les abréviations adoptées par les éditions du Cerf) ..... 15
II) Titres des œuvres de Flavius Josèphe ..... 16
III) Abréviations des noms de livres bibliques ..... 16
IV) Abréviations utilisées pour le judaïsme rabbinique ..... 17
Introduction ..... 18
1ère partie : L'enseignement face à la bonne nature et à l'exercice ..... 58
I) Quelques jalons dans l'histoire de ce triptyque ..... 59
A) Les sophistes ..... 59
B) Isocrate ..... 61
C) Les avis contradictoires de Socrate concernant ce triptyque ..... 63
1°) Chez Platon, la question posée par Ménon et la conclusion à laquelle en arrive Socrate ..... 63
2°) L'image toute différente donnée par Xénophon, et la position personnelle de ce disciple ..... 67
3°) La louange paradoxale du (Pseudo ?) Plutarque ..... 69
D) Aristote ..... 71
E) Les Stoïciens ..... 72
F) Philon d'Alexandrie ..... 82
II) La complémentarité de deux termes au moins du triptyque d'après quelques exemples ..... 85
A) Dans le domaine grec ..... 85
1°) Ascèse et enseignement reçu, les cas de Clitomaque de Carthage et de Cléanthe d'Assos ..... 85

2°) Bonne nature et enseignement reçu : les opinions paradoxales de Socrate et de Diogène le Cynique ..... 90
B) Dans le domaine juif ..... 92
1°) L'alliance des trois qualités chez Julia Augusta et les « hommes aimés de Dieu »... 92
2°) Les dons innés et l'étude auprès de maîtres, ou le cas de Moïse enfant ..... 94
3°) L'union de l'étude et de l'ascèse : exercice intellectuel et étude auprès d'un maître ; étude et pratique de la Loi mosaïque..... 95
4°) L'ascète jouissant de privilèges ordinairement réservés aux autodidactes : les cas de Jacob, d'Abraham et de contemporains au statut plus ordinaire..... 100
III) Les volets du triptyque exclusifs l'un de l'autre..... 107
A) Dans le domaine grec..... 107
1°) L'autodidacte, capable d'apprendre sans maître humain : le cas deThalès ..... 107
2°) La sensibilité différente des partisans de la pratique et des partisans de l'étude ..... 110
B) Dans le domaine juif ..... 117
1°) Les ascètes n'apprennent pas de la même façon que les étudiants ; ils peuvent aussi être des maîtres..... 117
2°) Les autodidactes et les différences qui les opposent aux étudiants..... 125
IV) Récapitulation de notre 1ère partie..... 144
2ème partie : Exigences et capacités d'adaptation des maîtres à l'égard de leurs disciples .... 147
I) Tactiques de sélection et pédagogie différenciée chez les maîtres grecs ..... 148
A) L'épreuve par la patience imposée aux postulants pythagoriciens..... 148
B) La sélection par l'argent..... 160
1°) Les sophistes ..... 160
2°) Aristippe de Cyrène..... 162
3°) Zénon de Kition..... 164
C) L'épreuve de la honte : Cratès de Thèbes et Diogène de Sinope..... 167
D) Le désir de préserver sa tranquillité : le cas d'Antisthène ..... 170
E) Théophraste : un maître trop exigeant à l'égard de ses disciples ? ..... 174
F) L' indulgence d'Épictète..... 181
G) Récapitulation de notre développement concernant la sphère païenne..... 187
II) Sélection et pédagogie différenciée dans le domaine juif..... 189
A) Les motivations d'un maître pour refuser de dispenser son enseignement..... 189
1°) Préserver sa tranquillité..... 189
2°) Ne pas prodiguer un enseignement à un postulant qui serait indigne de le recevoir 190

B) L'adaptation du maître à ses disciples ..... 202
1°) Dieu lui-même donne l'exemple ..... 202
2°) Le Logos désire si passionnément instruire qu'il sait trouver le langage approprié 204
3°) Moïse est capable d'appliquer une pédagogie différenciée ..... 213
4°) L'excellente pédagogie de Rébecca ..... 230
5°) Pour conclure : une anecdote au sujet d'Hillel ..... 240
3ème partie : D'une relation équilibrée à un rapport dominant-dominé : la difficile harmonie entre maîtres et disciples ..... 241
I) La confiance : une qualité essentielle ..... 242
II) L'esprit critique est néanmoins indispensable ..... 245
A) Avant même de commencer à étudier ..... 245
B) Vis-à-vis de ses propres maîtres ..... 246
1°) Un témoignage de Flavius Josèphe sur les Sadducéens ..... 246
2°) Jésus et ses disciples dans le Testimonium Flavianum ..... 249
3°) Moïse en quête de la vérité ..... 253
4°) Les épreuves imposées à leur maître par quelques disciples grecs ..... 254
III) La fidélité du disciple envers son maître ..... 258
A) Dans le domaine juif ..... 258
B) Dans le domaine grec ..... 262
1°) La transmission de l'enseignement du maître ..... 262
2°) La fidélité à l'enseignement reçu du maître ..... 267
3°) La fidélité en actes ..... 272
IV) La bienveillance du maître à l'égard de ses disciples ..... 282
A) Faire le bien en enseignant ..... 282
1°) D'après le témoignage de Diogène Laërce ..... 282
2°) D'après Philon ..... 283
B) Le problème de la violence et le rôle de la persuasion ..... 300
1°) D'après une anecdote racontée par Diogène Laërce ..... 300
2°) Chez Philon ..... 301
C) La bienveillance du maître qui veut guérir ses disciples, ou le maître-médecin ..... 305
1°) Dans le domaine grec ..... 305
2°) Chez Philon ..... 308
D) La bienveillance du maître en actes : deux exemples proposés par Flavius Josèphe 314
1°) L'humanité d'Élie à l'égard de son disciple Élisée ..... 314

2°) Jérémie et son disciple Baruch ..... 315
V) Lorsque la relation se déséquilibre : les rapports dominant-dominé ..... 319
A) Dans le domaine grec : la domination par la persuasion ..... 319
B) Dans le domaine juif : la domination en actes ..... 324
1°) Exercée par le maître : l'exemple d' Élisée chez Flavius Josèphe ..... 324
2°) Subie par le disciple ..... 325
VI) Les mauvais maîtres ..... 331
A) Chez Diogène Laërce : Bion de Borysthène ..... 331
B) Dans le domaine juif ..... 332
1°) Les maîtres contemporains ..... 332
2°) Les maîtres scripturaires ..... 338
VII) Récapitulation de notre 3ème partie ..... 345
4ème partie : Différents liens de parenté et d'affection entre maîtres et disciples ..... 348
I) Maîtres et disciples membres de la même famille ..... 349
A) Dans le domaine grec ..... 349
1°) Des philosophes maîtres de leurs enfants ..... 349
2°) Stilpon de Mégare, beau-père de l'un de ses disciples ? ..... 352
3°) Des neveux disciples de leur oncle ..... 354
B) Dans le domaine juif ..... 356
1°) Chez Philon : des parents maîtres de leurs enfants ..... 356
2°) Chez Flavius Josèphe : la libéralité d'Abraham, maîtresse de Lot ..... 360
II) Les sentiments amoureux entre maîtres et disciples ..... 362
A) Entre maître homme et disciple femme ..... 362
1°) Pythagore, maître de son épouse ? ..... 362
2°) Cratès et Hipparchia ..... 363
3°) Speusippe et Lasthénéia ..... 367
4°) Stilpon et Nicarète ? ..... 368
5°) Épicure et Léontion ? ..... 369
B) Entre maître et disciple masculins ..... 373
1°) Socrate d'après Diogène Laërce ..... 378
2°) Platon amoureux de Dion ? ..... 391
3°) Théophraste épris de Nicomaque ..... 403
4°) L'amour entre maître et disciple chez les successeurs académiciens de Platon ..... 404
5°) Chez les Stoïciens ..... 414

III) L'amour jusqu'à la vénération ..... 423
A) Dans le domaine grec ..... 423
1°) La vénération dont ses disciples entouraient Pythagore ..... 423
2°) La vénération dont fut honoré Platon ..... 428
3°) Pausanias célébrant la montée au ciel d'Empédocle ..... 433
B) Dans la sphère juive : les Esséniens et le Maître de Justice ..... 435
IV Récapitulation de notre 4ème partie ..... 442
5ème partie : Maîtres et disciples au sein de la société ..... 446
I) Maîtres et disciples face aux biens matériels et aux grands de ce monde ..... 447
A) Dans le domaine grec ..... 447
1°) Socrate et ses disciples ..... 447
2°) Quelques exemples d'attitudes cyniques ..... 456
3°) Quelques exemples d'attitudes stoïciennes ..... 460
B) Dans le domaine juif : Les contempteurs des richesses ..... 466
1°) Le peuple hébreu ..... 466
2°) Les « bergers » ..... 468
II) Maîtres et disciples menant ensemble des actions politiques ..... 470
A) Dans le domaine grec : Pythagore et ses disciples ..... 470
B) Dans le domaine juif ..... 474
1°) L'ambition et l'intérêt pour mobiles ..... 474
2°) La politique et le respect des lois ancestrales ..... 476
III) Maîtres et disciples face à la mort ..... 482
A) Dans le domaine juif : La mort de Moïse ..... 482
B) Dans le domaine grec ..... 483
1°) La mort de Phérécyde et celle de son disciple Pythagore ..... 483
2°) La mort de Socrate selon Diogène Laërce et selon Épictète ..... 487
3°) La mort de Diogène le Cynique et son inhumation ..... 492
IV Récapitulation de notre 5ème partie ..... 495
Conclusion ..... 498
Notes complémentaires ..... 515
Note 1 : « Bannous et les Esséniens » (se rattache à la page 51) ..... 515
Note 2 « *ἐπαναγνῶναι* » (se rattache à la page 76) ..... 518
Note 3 « Éloquence et sciences » (se rattache à la page 80) ..... 519

Note 4 : «Prédications synagogales : leçons d'un maître ou conférences ?» (se rattache à la page 97) ..... 521
Note 5 : « La patience chez Épictète » (se rattache à la page 185) ..... 524
Note 6 : «Vision de Dieu » (se rattache à la page 199) ..... 526
Note 7 : « La Loi, œuvre de Dieu ou de Moïse ? » (se rattache à la page 261) ..... 527
Note 8 : « Eschine » (se rattache à la page 267) ..... 531
Note 9 : « Un disciple rival de son maître » (se rattache à la page 370) ..... 532
Note 10 : « Socrate / Alcibiade » (se rattache à la page 383) ..... 533
Note 11 : « Zénon de Kition » (se rattache à la page 417) ..... 534
Note 12 : « La porte est ouverte » (se rattache à la page 491) ..... 536
Bibliographie ..... 538
I) Textes antiques ..... 538
A) Corpus des textes étudiés ..... 538
B) Autres sources antiques ..... 542
II) Recueils de textes ..... 549
III) Dictionnaires et encyclopédies ..... 551
IV) Ouvrages et articles critiques ..... 552
A) Sur le paganisme ..... 552
B) Sur le judaïsme ..... 556
C) Sur le christianisme des premiers siècles ..... 560
V) Bande dessinée ..... 561
VI) Film ..... 561
Bref résumé en français suivi de quelques mots-clés ..... 562
Bref résumé en anglais suivi de quelques mots-clés ..... 562

# Abréviations

## I) Titres des œuvres de Philon d'Alexandrie (nous reprenons les abréviations adoptées par les éditions du Cerf)

*Abr. : De Abrahamo.*

*Aet. : De aeternitate mundi.*

*Agric. : De agricultura.*

*Alex. : Alexander.*

*Cher. : De Cherubim.*

*Confus. : De confusione linguarum.*

*Congr. : De congressu eruditionis gratia.*

*Contempl. : De vita contemplativa.*

*Decal. : De decalogo.*

*Deter. : Quod deterius potiori insidiari soleat.*

*Deus : Quod Deus sit immutabilis.*

*Ebr. : De ebrietate.*

*Flacc. : In Flaccum.*

*Fug. : De fuga et inventione.*

*Gig. : De gigantibus.*

*Her. : Quis rerum divinarum heres sit.*

*Hypoth. : Hypothetica (Apologia pro Iudaeis.)*

*Ios. : De Iosepho.*

*Legat. : Legatio ad Caium.*

*Leg.* I, II, III : *Legum allegoriae* I, II, III.

*Migr. : De migratione Abrahami.*

*Mos.* I, II : *De vita Mosis*, I, II.

*Mutat. : De mutatione nominum.*

*Opif. : De opificio mundi.*

*Plant. : De plantatione.*

*Poster. : De posteritate Caini.*

*Praem. : De praemiis et poenis, de exsecrationibus.*

*Prob. : Quod omnis probus liber sit.*

*Prov. : De Providentia.*

*Quaest. Gen. : Quaestiones et solutiones in Genesim.*

*Quaest. Ex. : Quaestiones et solutiones in Exodum.*

*Sacrif. : De sacrificiis Abelis et Caini.*

*Sobr. : De sobrietate.*

*Somn.* I, II : *De Somniis*, I, II.

*Spec.* I, II… : *De specialis legibus*, I, II…

*Virt. : De virtutibus.*

## II) Titres des œuvres de Flavius Josèphe

*AJ* : *Antiquités Judaïques*.

*Aut.* : *Autobiographie*.

*BJ* : *Bellum Judaicum* (*Guerre des Juifs* ou, comme préfère traduire Mireille Hadas-Lebel, *Guerre de Judée*).

*Ap.* : *Contre Apion.*

## III) Abréviations des noms de livres bibliques

*Ac.* : Actes des apôtres.

1 *Co*. : 1ère épître aux Corinthiens.

*Dt.* : Deutéronome.

*Ex*. : Exode.

*Ez.* : Ézéchiel.

*Gn*. : Genèse.

*Jn*. : Évangile selon saint Jean.

*Jr* : Jérémie.

*Lc*. : Évangile selon saint Luc.

*Lv*. : Lévitique.

*Mt*. : Évangile selon saint Matthieu.

*Nb*. : Nombres.

*Pr*. : Proverbes.

*Ps*. : Psaumes.

*1 R*. : 1er livre des Rois.

2 *R*. : 2ème livre des Rois.

*Si* : Siracide (Ecclésiastique).

## IV) Abréviations utilisées pour le judaïsme rabbinique

*TB* : Talmud de Babylone.

*GnR* : *Midrash Rabbah* sur la *Genèse*.

# Introduction

« Les Grecs croyaient que l'éducation constituait le but de tout effort humain. A leur avis, elle était la justification suprême à la fois de l'existence individuelle et de celle du groupe. Arrivés au faîte de leur évolution, c'est dans ce sens qu'ils interprétèrent leur nature et leur raison d'être. Il n'est pas raisonnable de supposer que nous puissions porter sur eux un jugement plus vrai en partant de quelque point de vue supérieur d'ordre psychologique, historique ou social[1].»

Cette affirmation de W. Jaeger montre pleinement combien, pour les Grecs de l'Antiquité, la *παιδεία* était chose essentielle. Le verbe *παιδεύειν*, qui désigne au départ la formation des enfants (*παῖδες*), en vient ensuite à signifier « plus particulièrement celle du jeune homme, comme si on avait voulu indiquer par là que l'éducation était susceptible d'être donnée tout au long de l'existence. En effet, les Grecs réalisèrent tout à coup[2] que l'adulte pouvait lui aussi tirer profit de la paideia. A l'origine, ce concept de paideia s'était appliqué exclusivement à la méthode éducative. Désormais, le sens s'étendit jusqu'à inclure le côté objectif, le contenu même de la paideia – précisément comme notre mot *culture* ou le latin *cultura*, qui après avoir signifié le *procédé* de l'éducation, en vint à désigner *l'état* de celui qui est éduqué, puis le *contenu* de l'éducation, et enfin l'ensemble de l'*univers intellectuel et spirituel* révélé par l'éducation et auquel tout individu participe de naissance, selon sa nationalité ou sa position sociale[3].»

Compte tenu de la place occupée par la *παιδεία* dans la civilisation grecque, il nous paraît important d'évoquer certains des maîtres qui la dispensent, ainsi que leurs disciples, et d'étudier les relations qui les unissent. D'ailleurs, selon Bernard Pouderon, « l'importance du lien unissant le maître au disciple est l'une des caractéristiques de l'enseignement hellénique[4].»

---

[1] W. JAEGER, *Paideia* (tome I), Introduction, p. 15 ; traduction de l'allemand par A. et S. Devyver. Les références complètes des ouvrages sont données dans la bibliographie.
[2] A l'époque des sophistes.
[3] W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 351-352 ; traduction de l'allemand par A. et S. Devyver.
[4] B. POUDERON, « Réflexions sur la formation d'une élite... », p. 255.

Il convient de remarquer, du reste, que l'idéal de *παιδεία* fut transmis par la Grèce à d'autres peuples : « Et, en définitive, ce fut sous forme de paideia, de 'culture', que les Grecs léguèrent aux autres nations de l'Antiquité l'âme hellénique sous sa forme achevée[1].» Or, la *παιδεία* grecque exerça, entre autres, une puissante force d'attraction sur certains intellectuels juifs, que ces hommes aient appris le grec en tant que langue maternelle (ainsi Philon d'Alexandrie) ou langue étrangère (comme Flavius Josèphe qui, cependant, aidé par des rédacteurs-interprètes, composa en grec). Et c'est pourquoi il nous a paru intéressant aussi d'étudier les relations entre maîtres et disciples chez ces auteurs juifs hellénisés ; mais ne nous y trompons pas : le judaïsme rabbinique attache lui aussi un prix inestimable à l'éducation (mais bien sûr, l'éducation juive, fondée sur le texte biblique), et, par conséquent, au fait de susciter de nouveaux disciples afin de leur transmettre ces règles de vie :

> Moïse reçut la Torah au Sinaï et la transmit à Josué, Josué aux Anciens, les Anciens aux Prophètes, et les Prophètes aux hommes de la grande Assemblée. Ces derniers dirent trois choses : soyez patients en rendant la justice, suscitez de nombreux disciples et faites une haie autour de la Torah[2].

Cet extrait de la *Mishnah*[3], qui constitue le tout début du traité des « Paroles des Pères», accorde une importance considérable au lien entre maître et disciples : « La deuxième maxime, ' Suscitez beaucoup de disciples', invite à travailler à la diffusion de la Torah chez le plus grand nombre possible de disciples. En effet, la Torah orale n'existe que si elle est vécue par des hommes et des communautés qui la connaissent et la pratiquent. Pour cela, la relation maître-disciple est essentielle[4].»

Ces deux brefs aperçus permettent déjà d'apercevoir l'importance de la relation d'enseignement aussi bien dans le monde grec que dans la sphère juive. Mais il n'est pas ici question d'étudier dans son ensemble une question aussi vaste. C'est pourquoi nous avons choisi quatre guides, en compagnie desquels nous cheminerons tout au long de cette enquête, et sur le témoignage desquels nous nous fonderons pour mener à bien notre étude. Comme de

---

[1] W. JAEGER, *op. cit*., Introduction, p. 15.
[2] *Mishnah*, *Avoth* 1, 1 ; traduction personnelle. Comme nous ne sommes malheureusement pas hébraïsante, lorsqu'il nous arrive de proposer une « traduction personnelle» d'un extrait du Talmud ou de la Mishnah, celle-ci se fonde sur la *traduction anglaise* fournie par le CD-Rom dont les références détaillées figurent dans notre bibliographie.
[3] Laquelle consiste en commentaires de la Loi et des prophètes, oraux d'abord (la « Torah orale »), puis mis par écrit de manière systématique au début du III^e^ siècle de l'ère chrétienne par Rabbi Juda le Prince, qui se fonda pour effectuer ce travail « sur quelques recueils antérieurs mais surtout sur la loi orale transmise de maître à disciples, de génération en génération. » (*Dictionnaire du judaïsme*, p. 290.)
[4] *Le monde où vivait Jésus*, p. 379.

juste, deux d'entre eux sont Juifs (nous les avons déjà brièvement évoqués), et deux, Grecs. Parmi les premiers – ils précèdent en effet chronologiquement nos deux autres éclaireurs – le plus ancien, Philon d'Alexandrie, né vers 20 avant notre ère, est un exégète et un théologien, tandis que le second, Flavius Josèphe, d'une cinquantaine d'années son cadet, est un historien. Nos deux Grecs non plus n'ont pas la même tournure d'esprit : le stoïcien Épictète accorde la plus grande valeur au comportement philosophique, et ne s'est pas préoccupé de rédiger des traités théoriques (remercions donc Arrien, son plus célèbre disciple, d'avoir gardé la trace de l'enseignement de son maître) ; au contraire, Diogène Laërce a consigné en dix livres les informations qui lui semblaient les plus essentielles concernant une foule de philosophes, et a même composé de nombreuses épigrammes. Ainsi, les tempéraments divers de ces quatre personnages nous fourniront-ils des éclairages d'autant plus intéressants qu'ils ne seront pas uniformes. Mais intéressons-nous à eux d'un peu plus près...

Le plus proche dans le temps de nos compagnons de route est Diogène Laërce, cependant, nous nous pencherons ici d'abord sur lui, sans prendre en compte l'ordre chronologique qui voudrait que nous commencions par évoquer la figure la plus ancienne pour descendre le cours des siècles jusqu'à la plus récente, car parler de Diogène Laërce nous fournira l'occasion de rappeler le cursus scolaire des jeunes Grecs. En effet, sur notre compilateur lui-même, il y a bien peu à dire : « Que savons-nous de Diogène Laërce ? Le paradoxe a été maintes fois relevé : de celui qui nous a transmis tant de détails sur les philosophes antiques, nous ne savons rien. Même l'interprétation de son nom suscite la discussion[1].»

La discussion porte en effet sur l'interprétation du surnom «Laërce» : faut-il le comprendre comme inspiré par le nom du père d'Ulysse ? O. Masson, dans un article qui reprend la question à nouveaux frais, s'élève vigoureusement contre cette interprétation qui ne serait qu'une «explication spécieuse[2]» due au (pourtant) grand érudit Wilamowitz ; selon O. Masson, qui invoque les témoignages d'Etienne de Byzance, Strabon et Alexandre Polyhistor, «une ville cilicienne Laertès était connue depuis toujours, sans hésitation sur la forme du nom et avec des indices concordants pour sa localisation en Cilicie de l'Ouest (Cilicie Trachée), non loin de la côte[3].» Ce chercheur considère par conséquent le surnom controversé comme un ethnique indiquant la ville natale de Diogène : «En conclusion de cette enquête, je propose

[1] M.-O. GOULET-CAZE, Introduction générale à notre édition de référence de Diogène Laërce, p. 11.
[2] O. MASSON, «La patrie de Diogène Laërce est-elle inconnue ?», p. 229.
[3] O. MASSON, article cité, p. 228.

de revenir sans hésiter à l'interprétation traditionnelle pour le nom de 'Diogène de Laërte' (le patronyme restant inconnu). Etant donné la diffusion de la culture antique en Asie Mineure au II^e^/ III^e^ s., il n'est pas difficile d'admettre que notre Diogène, né dans cette bourgade cilicienne, ait pu devenir un érudit[1].»

Nous avons vu qu'O. Masson proposait une période chronologique assez vague pour situer Diogène Laërce. C'est qu'en effet, comme le fait remarquer A.-Ph. Segonds, ce point pose lui aussi difficulté : «Quant à la date où Diogène a vécu, elle n'est guère plus facile à déterminer : l'auteur le plus récent qu'il mentionne semble être Sextus Empiricus (cf. IX 86 [*sic* mais en fait, 87], 116), dont il connaît même un disciple, Cythenas (nom de forme incertaine). On admet généralement que Sextus a vécu dans la deuxième partie du II^e^ siècle de notre ère, et donc, puisque Diogène a déjà connu l'un de ses disciples, on peut le placer dans la première moitié du III^e^ siècle. (…) Cette datation ferait de lui un contemporain de Philostrate, de Dion Cassius, de Longin, trop vieux cependant pour avoir connu le néoplatonisme avec Plotin et Porphyre : ce qui correspond assez bien à ce que nous pouvons déduire, par exemple, de sa *Vie de Platon*, où il n'y a aucune trace de néoplatonisme.

Des autres circonstances de sa vie, de son état, de son métier, de ses voyages, des ses enseignements, toutes choses qui constituent la matière même de ses biographies des philosophes, on ne sait rigoureusement rien[2].»

De même, on ignore si Diogène Laërce a lui-même enseigné la philosophie, ou si du moins il appartenait à une école de pensée bien déterminée : «Tour à tour, la critique a voulu l'annexer aux Sceptiques (à cause de la qualité particulière de son information à leur sujet et du fait qu'il cite des auteurs contemporains), aux Épicuriens (à cause de la qualité de son information : mais le dernier épicurien qu'il connaisse est Zénon[3]), aux Aristotéliciens ou aux Platoniciens, toujours sans raison bien décisive. Il faut admettre plutôt qu'il s'agit d'un modeste érudit provincial, qui s'est efforcé de rassembler le plus grand nombre possible de renseignements sur les grands philosophes, en quoi il est bien un témoin de la culture hellénique de son temps, toute occupée à célébrer et à rappeler les gloires du temps passé en littérature comme en rhétorique, en philosophie comme en histoire[4].»

---

[1] O. MASSON, article cité, p. 229.
[2] A.-PH. SEGONDS, Introduction à son édition de la *Vie de Platon* de Diogène Laërce, p. VIII.
[3] Zénon de Sidon, scholarque du Jardin au début du I^er^ siècle avant J.-C.
[4] A.-PH. SEGONDS, Introduction à son édition de la *Vie de Platon* de Diogène Laërce, pp. VIII-IX.

Un élément de la composition de cette œuvre est particulièrement intéressant pour nous, (même si, à vrai dire, il concerne plutôt la première version des *Vies*, et non pas celle qui nous est parvenue en définitive) : le lien même entre maîtres et disciples a joué un rôle dans la structure de l'ouvrage. En effet, dans l'organisation primitive de l'ouvrage de Diogène Laërce, dont on peut apercevoir encore quelques traces quoiqu'elle ait été modifiée par la suite, ce rapport de maîtres à disciples jouait un rôle structurel important : « Plusieurs signes indiquent que dans la perspective originelle les philosophes étaient rapprochés de leur maître et associés à leurs condisciples, au lieu d'être traités en tête de l'école qu'ils avaient fondée, comme c'est présentement le cas pour Platon et Antisthène, mais aussi pour Phédon. Dans cette perspective, il est possible que le livre sur les socratiques ait fait se succéder Platon, Xénophon, Antisthène, puis Eschine, Phédon, Euclide et Aristippe[1]. Après Aristippe venaient les disciples d'Aristippe et les disciples de Phédon. Eschine et Euclide n'avaient pas de disciples suffisamment importants pour qu'on leur consacre un chapitre. Il n'est même pas sûr que les autres petits socratiques aient figuré dans ce schéma fondamental, puisqu'ils ne jouent aucun rôle dans la succession des écoles[2].»

Même si cette trame primitive a été remaniée, Diogène Laërce insiste encore beaucoup sur les liens de maître à disciple qui unissent les philosophes, et son témoignage est particulièrement instructif en ce qui concerne le sujet de notre étude.

Du reste, évoquer l'ouvrage de Diogène Laërce va nous fournir l'opportunité d'évoquer le parcours scolaire des jeunes Grecs. En effet, Diogène présente la vie de multiples philosophes, ainsi que de leurs disciples. C'est pourquoi, et même s'il advient occasionnellement que, dans le but d'illustrer tel ou tel point, nous prenions un exemple concernant les jeunes enfants et leurs éducateurs, les maîtres que nous étudierons dans le domaine grec seront principalement des philosophes – Épictète, par ailleurs, enseignant lui-même la philosophie –, et en conséquence, leurs disciples, des amoureux de la sagesse déjà adultes, ou en tout cas adolescents.

Mais, à la vérité, ce choix de la vie philosophique couronne, pour quelques âmes heureusement douées, de nombreuses années d'études antérieures : aussi ne nous paraît-il pas inutile de retracer à grands traits le tableau du cursus des études en Grèce antique, comme les silhouettes de ses principaux acteurs.

---

[1] Tous furent des disciples de Socrate.
[2] R. GOULET, « Des sages parmi les philosophes », p. 75.

En réalité, avant que l'enfant ne soit envoyé (ou, à proprement parler : emmené) à l'école, il était déjà familiarisé, par sa nourrice, à la vie en société : «L'éducation proprement dite, *παιδεία*, ne commence toujours qu'à sept ans révolus, l'âge où l'enfant est envoyé aux écoles. Jusque-là il n'est question que d'élevage, (*ἀνα*)*τροφή* (…) En un sens, bien entendu, l'éducation commence dès ces premières années : l'enfant s'initie déjà à la vie sociale, sous la forme des bonnes manières à acquérir, de la civilité puérile et honnête ; déjà on cherche à lui imposer une certaine discipline morale : nous savons que certaines 'nourrices' s'appliquaient à réprimer les caprices de l'enfant et à dresser sa jeune volonté au moyen de règles strictes et, déjà, de beaucoup de sévérité [1].»

Un exemple de cette pédagogie se trouve chez Philon d'Alexandrie, qui évoque la « bonne nourrice qui témoigne à un enfant le soin le plus attentif et ne fait rien qui ne vise à l'améliorer afin que l'enfant, tout en ressemblant à sa mère, soit débarrassé de ce qui peut lui faire honte. Si l'enfant se révèle entêté, repoussant les soins qu'on lui prodigue, la nourrice ne renoncera pas pour autant mais tantôt lui tirera les oreilles, tantôt le frappera, d'autres fois le terrifiera par des menaces, afin que, même contre son gré, il adopte une tenue convenable[2].» Cependant, l'exégète est plutôt enclin à se plaindre, au contraire, du rôle néfaste que jouent certaines nourrices (et certains pédagogues) en faisant grandir les vices des enfants[3].

Un autre témoignage du rôle joué par les nourrices est fourni par une réplique d'Arcésilas, considéré par Diogène Laërce comme le fondateur de la Moyenne Académie. En effet, à un homme qui débitait des niaiseries, le philosophe aurait déclaré «qu'il n'avait pas eu la chance de rencontrer de la sévérité, même chez sa nourrice[4].»

Mais les fonctions de la nourrice ne se limitent pas à inculquer le sens de la discipline au jeune enfant : « Au point du vue intellectuel, ces années de nursery sont consacrées à l'acquisition du langage (…) Et déjà, aussi, commence l'initiation à la tradition culturelle : l'enfant grec, comme le nôtre, pénètre dans le monde enchanté de la musique par les berceuses, *βαυκαλήματα*, dans celui de la 'littérature' par les contes de nourrices (…) Mais nul effort ne se manifeste pour systématiser tout cela en un enseignement régulier[5].»

C'est donc à l'âge de sept ans que l'enfant commence à recevoir un enseignement véritable : « A l'âge de sept ans, l'école : l'éducation collective est devenue depuis longtemps la règle ; en fait, à l'époque hellénistique, seuls des fils de roi ont pu, comme déjà Alexandre,

---

[1] H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* , p. 200.
[2] *Prov*. I, § 46 ; traduction M. Hadas-Lebel.
[3] cf. *Sacr.*, § 15.
[4] D.L. IV, 35, p. 518; traduction T. Dorandi.
[5] H.-I. MARROU, *op. cit*., p. 200-201.

recevoir les soins de précepteurs particuliers[1].» Or, le maître d'école est un personnage peu considéré, et ceci pour deux raisons principales : d'abord, parce que « c'est un 'métier', au sens commercial et servile du mot, que d'être instituteur : il faut courir la clientèle, se faire payer, toutes choses déshonorantes aux yeux de ces aristocrates que sont restés les Grecs. Métier payé et, qui pis est, mal payé (…) Mais surtout le métier d'instituteur n'est pas considéré, parce que au fond il ne suppose pas de qualification spéciale. (...) Techniquement, quiconque avait lui-même appris à lire était considéré comme capable de s'improviser maître à son tour ; il n'avait qu'à utiliser ses souvenirs d'enfance[2].»

«On ne demande à l'instituteur qu'une qualification morale, sans attacher d'importance à la compétence pédagogique (…)[3]»

Ce point de vue est corroboré par l'analyse de M. Rostovtzeff, qui déclare : «The teachers, both private[4] and public[5], were not specialists in their craft. There were no special establishments for training them in the Greek world, even in the Hellenistic period. In Greek cities public teachers were elected like other city officers. Many of them may have been schoolmasters only temporarily. We hear of no special qualifications being required other than a high moral standard of general conduct[6]. But, in practice, the majority of the teachers were professionals. Our information about them relates almost exclusively to Athens and to some of the ancient cities of Asia Minor. But we may safely deduce from it a general idea of the life of a schoolmaster in the Eastern monarchies also. The employment was not highly remunerated, and indeed has never been so in the history of mankind. We know that, at the end of the third century B.C., teachers in the public school of Miletus received one drachma or a little more a day, the salary of a skilled workman[7], and at Teos somewhat later a little more[8]. »

---

[1] H.-I. MARROU, *op. cit*., p. 202.
[2] H.-I. MARROU, *op. cit*., p. 205-206.
[3] H.-I. MARROU, *op. cit.*, note complémentaire 12, p. 513. D'ailleurs, l'orateur Eschine, lui-même fils d'un instituteur, témoigne de cet état de fait, lorsqu'il parle de ces maîtres « qui doivent leur pain quotidien à l'honnêteté de leurs moeurs tandis qu'une mauvaise conduite les réduirait à la misère (*οἷς ἐστιν ὁ μὲν βίος ἀπὸ τοῦ σωφρονεῖν, ἡ δ' ἀπορία ἐκ τῶν ἐναντίων*) » (ESCHINE, *Contre Timarque*, § 9 ; traduction V. Martin et G. de Budé.) Ce ne sont pas en effet les compétences pédagogiques ou intellectuelles qu'Eschine juge essentielles pour les maîtres d'école, mais leurs qualités morales et le comportement irréprochable.
[4] C'est-à-dire « independent tutors receiving fees from their pupils » (M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic history of the Hellenistic World*, vol. II, p. 1117.)
[5] A savoir : « salaried employees in public schools » (*Ibid.)*
[6] Ainsi, parlant de ceux qu'il appelle des « bourgeois », Rostovtzeff déclare : « They endeavoured to secure the most meritorious and trustworthy teachers for their schools, laying stress on their moral, as distinguished from their technical, qualifications.» (M. ROSTOVTZEFF, op. cit., p. 1124).
[7] Est fixé comme salaire à chacun des pédotribes trente drachmes par mois, à chacun des maîtres d'école quarante drachmes par mois. (Cf. *S.I.G*., vol. II, 577, lignes 51 sq.)
[8] M. ROSTOVTZEFF, *op. cit*., p. 1087-1088.

Selon H.-I. Marrou, le fait qu'aucune qualification pédagogique ne soit exigée du maître «tient au caractère à la fois très élémentaire et routinier de la pédagogie antique[1].» De fait, selon M. Rostovtzeff, un immobilisme certain se remarque dans les programmes scolaires. En effet, parlant de l'instruction primaire telle que nous la présentent des documents retrouvés en Égypte, ce chercheur déclare : «The system of primary education (…) shows an amazing degree of stability and uniformity. The text-book of the early third century B.C. mentioned above, which has been recently discovered and published, is almost exactly the same as another text-book of Christian times found in Egypt[2].» Et de surcroît, les pères d'élèves eux-mêmes pouvaient pousser au conservatisme, tels ceux que Rostovtzeff a qualifiés de «bourgeois» : « They showed great enthusiasm in maintaining and extending the traditional education of the young, such as they had themselves received in their youth (…)[3]»

Ce fait peut d'ailleurs nous paraître surprenant car, selon notre point de vue moderne, des innovations, des progrès pédagogiques auraient semblé souhaitables. Nous pouvons par exemple citer Aristote comme témoin du caractère essentiellement pénible de l'éducation. En effet, Diogène Laërce attribue à ce philosophe le mot suivant :

> De l'éducation, a-t-il dit, les racines sont amères, mais le fruit, doux[4].

En outre, le plus illustre des disciples de Platon garde manifestement un souvenir horrifié de son enfance (et, s'il ne précise pas expressément que les heures passées auprès des éducateurs sont la cause au moins principale de cette aversion rétrospective, il ne nous semble pas trop téméraire de le supposer) :

> Quantité d'événements ont lieu, capables de faire renoncer à la vie : par exemple les maladies, les douleurs de l'enfantement, les tempêtes. Ainsi, il est évident que même si l'on nous avait donné le choix, ces raisons nous auraient, dès le principe, fait choisir de ne pas naître. Ajoutons-y la vie que nous menons dans notre enfance : aucun homme sensé n'accepterait d'y retourner[5].

---

[1] H.-I. MARROU, *op. cit.,* p. 206.
[2] M. ROSTOVTZEFF, *op. cit*., p. 1060.
[3] M. ROSTOVTZEFF, *op. cit*., pp. 1123-1124.
[4] D.L. V, 18 ; traduction M. Narcy.
[5] ARISTOTE, *Éthique à Eudème* I, 5, 1215 b ; traduction E. Lavielle.

De fait, selon H.-I. Marrou, les méthodes du maître d'école sont on ne peut plus sommaires, puisque ce dernier « se borne à rabâcher et à attendre que l'esprit de l'enfant ait surmonté la difficulté qui l'arrête. Pour triompher de ce qu'il estime être de l'indocilité, il ne lui reste qu'une ressource, et il ne se fait pas faute d'y recourir : les châtiments corporels[1].»

Ceux-ci semblent avoir été abondamment employés, surtout à l'époque classique, mais même par la suite : « Sans doute, au cours de la période hellénistique et romaine, une certaine évolution de la sensibilité s'est accomplie et la conscience antique commence à éprouver des scrupules : de Chrysippe, on nous dit qu'il ne désapprouvait pas l'emploi des coups : c'est la preuve du moins qu'il se posait déjà le problème, ou qu'on le posait autour de lui. Sous l'Empire, les milieux romains se relâchent de leur sévérité première et commencent à souhaiter une pédagogie moins brutale, à récompenser les efforts de l'enfant par de menus présents, tels que des gâteaux. Mais s'il y a progrès, il est d'ordre moral plus que pédagogique : on critique l'inhumanité plus que l'efficacité de l' 'orbilianisme[2]', et la pratique de l'enseignement n'en est pas vraiment modifiée[3].»

D'ailleurs, Quintilien, lui qui nous rapporte l'opinion de Chrysippe citée plus haut, présente apparemment les châtiments corporels comme une pratique bien établie, tout en les critiquant sévèrement pour sa part : «Quant à frapper les élèves, quoiqu'elle soit reçue et que Chrysippe ne la désapprouve pas, c'est une pratique dont je ne voudrais pas le moins du monde, tout d'abord parce qu'elle est honteuse et faite pour des esclaves et – ce qu'on accordera, s'il s'agissait d'un autre âge – vraiment injurieuse ; de plus, si un enfant a l'esprit assez dépourvu de noblesse pour qu'une réprimande ne le corrige pas, il s'endurcira même aux coups comme les pires des esclaves ; enfin, il n'y aura même pas besoin d'une telle punition, s'il y a près de l'enfant un surveillant assidu de ses études[4].»

---

[1] H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 221.
[2] D'après Orbilius, grammairien de Bénévent, qui fut maître d'Horace : ce dernier évoque en effet les poésies de Livius, « qu'Orbilius, grand ami du fouet (*plagosum*), me dictait, je m'en souviens, dans mon enfance » (Horace, *Epîtres* II, 1, 70-71 ; traduction F. Villeneuve.) De plus, Suétone rapporte : « Il était impitoyable, non seulement pour ses adversaires, qu'il ne perdit pas une occasion de déchirer, mais aussi pour ses disciples (*sed etiam in discipulos*), comme le laissent entendre Horace lorsqu'il le qualifie de fouettard (*ut et Horatius significat plagosum eum appellans*) et Domitius Marsus lorsqu'il parle de 'Tous ceux qu'Orbilius a frappés de sa férule et de son martinet (*Si quos Orbilius ferula scuticaque cecidit*).' » (SUÉTONE,*Grammairiens et rhéteurs*, IX, 3 ; traduction M. -Cl. Vacher.)
[3] H.-I. MARROU, *op. cit.*, p. 222.
[4] QUINTILIEN, *Institution oratoire* I, 3, 14 ; traduction J. Cousin.

En fait, selon H.-I. Marrou, la connexion entre éducation et violences corporelles est un lieu commun aussi bien d'après l'hébreu que pour un Grec hellénistique. Il précise en effet que « l'hébreu *mûsar* signifie à la fois instruction et correction, châtiment[1].» Et il indique aussi plus loin : « Éducation et châtiments corporels apparaissent aussi inséparables pour un Grec hellénistique qu'ils l'avaient été pour un scribe pharaonique ou juif : c'est tout naturellement que pour traduire l'hébreu *mûsar* (éducation et châtiment) les traducteurs alexandrins de l' Écriture utiliseront *παιδεία*, qui sous leur plume finit par signifier tout simplement 'punition'[2].»

À vrai dire d'ailleurs, selon deux témoignages littéraires (certes particulièrement sombres), la violence ne serait pas le triste apanage du maître d'école, mais serait pratiquée par tous les enseignants, à n'importe quel maillon du parcours scolaire. Le premier de ces témoignages est un fragment d'une diatribe de Télès, philosophe cynique du III^e^ siècle av. J.-C. Télès, évoquant d'abord les souffrances du tout jeune enfant en proie à la totale incompréhension de sa nourrice qui ne sait pas décrypter ses désirs ni ses sentiments, esquisse un tableau saisissant «de sa solitude dans le monde, des manques avec lesquels sa vie commence[3]». Puis le garçon grandit :

> Le voilà qui échappe à l'emprise de sa nourrice, alors vont se charger de lui le pédagogue, le pédotribe, le maître d'école, celui de musique, le peintre. Il avance en âge. Arrivent en renfort le maître d'arithmétique, celui de géométrie et celui d'équitation. Ces gens lui donnent tous le fouet. Il s'éveille avec le jour ; il ne lui est pas permis de prendre du loisir (*ὑπὸ τούτων πάντων μαστιγοῦται · ὄρθρου ἐγείρεται · σχολάσαι οὐκ ἔστιν*). Le voilà devenu éphèbe. Derechef il craint le cosmète[4], le pédotribe, le maître d'armes, le gymnasiarque[5]. Tous ces gens lui donnent le fouet, le surveillent de près, le mettent sous le joug (*ὑπὸ πάντων τούτων μαστιγοῦται, παρατηρεῖται, τραχηλίζεται*)[6].

---

[1] H.-I. MARROU, *op. cit*., introduction, p. 22.
[2] H.-I. MARROU, *op. cit*., deuxième partie, p. 221-222.
[3] P. P. FUENTES, *Les diatribes de Télès*, p. 461.
[4] I. Hadot voit dans le terme «cosmète» un signe de ce que l'auteur du fragment dépeint le système d'éducation athénien, « car c'est presque exclusivement à Athènes que le magistrat chargé de la direction des éphèbes est appelé 'cosmète', tandis qu'il est généralement nommé 'gymnasiarque' dans les autres villes grecques.» (I. HADOT, *Arts libéraux...*, p. 31.)
[5] I. Hadot, qui pense pour sa part (contrairement à P. P. Fuentes) que Télès cite ici Cratès le cynique, lequel vécut entre 360 et 280 avant J.-C., estime que le terme de gymnasiarque « doit être compris dans son acception spécifiquement athénienne, à l'époque où Cratès a séjourné à Athènes (vers la fin du IV^e^ siècle avant notre ère) : il désigne donc celui qui doit organiser et financer, à l'occasion des grandes fêtes locales, les courses aux flambeaux et l'entretien des athlètes.» (I. HADOT, *op. cit*., p. 31.) Mais pour notre part, nous préférerions donner à *γυμνασίαρχος* le sens de « surveillant de gymnase » (nous reviendrons plus en détail sur ce point *infra* à propos du texte de l'*Axiochos*).
[6] Fragment V de Télès, «Que le plaisir n'est pas la fin ultime», § 50 (conservé par Stobée dans son *Anthologie*, ch. XXXIV, 72) ; traduction de P. P. FUENTES dans *Les diatribes de Télès*, p. 449.

Selon P. P. Fuentes, «le plus prudent et le plus vraisemblable, c'est de penser que Télès parle du *cursus* des études (athénien) qui était en vigueur quand il prononçait sa diatribe (...)[1]» (peut-être dans la première moitié du III^e^ s. av. J.-C.). « Cela ne s'oppose pas à l'idée selon laquelle le moraliste fait référence à une institution militaire, car (...) les témoignages que l'on a de la transformation de l'éphébie en une institution d'enseignement supérieur limitée à un an ne datent que de la deuxième moitié du IIe s. av. J.-C[2].» Et en effet, contrairement au texte de l'*Axiochos* que nous étudierons ensuite, Télès ne mentionne pas ici la fréquentation par les éphèbes des cours de philosophie. En revanche, Télès évoque des enseignants plus nombreux pour les grands enfants et les adolescents : les maîtres de musique, de peinture, d'arithmétique, sont ainsi absents de l'extrait de l'*Axiochos*. En revanche, apparaissent dans les deux textes les mauvais traitements corporels infligés aux jeunes gens. D'ailleurs, Fuentes récuse la tendance de certains critiques de Télès à supprimer des expressions qu'ils estiment des répétitions erronées, et ici en particulier les mots *ὑπὸ τούτων πάντων μαστιγοῦται*, sous prétexte qu'ils sont repris (avec une lègère variation) peu après dans le texte ; pour Fuentes au contraire, il s'agit d'une caractéristique du style de la diatribe populaire[3]. Il en appelle d'ailleurs sur ce point à l'autorité d'A.-J. Festugière qui déclare : «C'est bien à tort qu'on supprime ici ces mots sous prétexte qu'on les trouve plus loin. La répétition au contraire est voulue, c'est comme un refrain[4].»

Le deuxième témoignage est un extrait de l'*Axiochos*, dialogue pseudo-platonicien traitant de la mort, auquel on ne saurait en tous les cas assigner «une date plus ancienne que la fin du III^e^ siècle[5].» Dans cet extrait pourtant, Socrate rapporte à son interlocuteur Axiochos les propos du sophiste Prodicos sur les misères de l'enfance et de l'adolescence. «La scène du dialogue est donc censée avoir lieu à Athènes au temps de Socrate. Néanmoins, l'auteur du dialogue donne une image de l'éphébie, qui correspond à celle qu'esquissent les inscriptions de la fin du deuxième siècle[6].» Il ne s'agit donc plus de l'éphébie athénienne dont nous parlait Télès, et qui consistait uniquement en sport et exercices militaires. Toutefois, cette divergence n'empêche pas notre second texte de ressembler au premier de façon surprenante.

---

[1] P. P. FUENTES, *op. cit.*, p. 456. En effet, selon ce chercheur, ce n'est pas à Cratès, seulement cité de façon brève au début du fragment, mais «à Télès lui-même qu'appartient tout le développement sur le parcours de la vie humaine de l'enfance à la vieillesse.» (P.P. FUENTES, *op. cit.*, p. 451.)
[2] *Ibid.*
[3] Cf. P.P. FUENTES, *op. cit.*, pp. 456-457.
[4] A.-J. FESTUGIÈRE, *Deux prédicateurs de l'Antiquité...*, note 2, p. 40.
[5] Notice de J. Souilhé sur l'*Axiochos*, p. 132.
[6] I. HADOT, *Arts libéraux...*, p. 32.

Afin d'en juger, examinons donc ce passage, où, après avoir lui aussi dépeint les souffrances du nourrisson et du tout jeune enfant, le dialoguiste considère les malheurs qui l'attendent à partir de ses sept ans :

> Lorsqu'il atteint l'âge de sept ans, une fois qu'il a écopé tant d'épreuves, surviennent les pédagogues, les maîtres d'école et de gymnastique (*παιδαγωγοὶ καὶ γραμματισταὶ καὶ παιδοτρίβαι*), qui se comportent en tyrans ; et quand il a grandi, ce sont les spécialistes des explications de textes, les géomètres, les instructeurs militaires (*κριτικοί, γεωμέτραι, τακτικοί*), foule nombreuse de despotes. Et lorsqu'il est inscrit parmi les éphèbes, c'est le cosmète et la peur des coups, puis le Lycée, l'Académie, les surveillants de gymnase[1], les verges et d'innombrables misères (*κοσμητὴς καὶ φόβος χειρῶν, ἔπειτα Λύκειον καὶ Ἀκαδήμεια καὶ γυμνασίαρχοι καὶ ῥάβδοι καὶ κακῶν ἀμετρίαι*) ; et toute la durée de l'adolescence s'écoule sous la dépendance des sophronistes[2] et des précepteurs que l'Aréopage choisit pour la jeunesse[3].

Ce texte est étonnamment noir, et sans doute est-il bon de garder à l'esprit qu'il est censé être extrait d'une conférence (*ἐπίδειξις*) prononcée chez Callias, fils d'Hipponicos, par le sophiste Prodicos. Même si cette origine est fictive, l'auteur de l'*Axiochos* aura voulu peut-être imiter l'aspect oratoire, quelque peu outré, de ces discours d'apparat. De fait, certains rhéteurs se complaisaient à énumèrer les malheurs des mortels : Cicéron en tout cas nous fournit le témoignage suivant :

> Alcidamas, l'un des plus célèbres rhéteurs de l'époque ancienne, alla jusqu'à écrire un éloge de la Mort, qui n'est qu'une revue des misères de la vie (*scripsit etiam laudationem mortis, quae constat ex enumeratione humanorum malorum*) ; il lui manque la profondeur d'argumentation à laquelle

---

[1] L'un de ces surveillants est présenté par l'*Eryxias*, dialogue pseudo-platonicien comme l'*Axiochos*, et, en outre, au sujet du sophiste Prodicos, à qui, précisément, est attribué le développement qui nous occupe sur les misères de la jeunesse ! En effet, Socrate raconte comment, alors que Prodicos discutait avec un jeune homme, «le gymnasiarque survint et le pria de quitter le gymnase, car il débitait des discours qui ne convenaient pas pour les jeunes gens, et du moment qu'ils ne convenaient pas, il est évident qu'ils étaient mauvais.» (*Eryxias*, 399a ; traduction J. Souilhé). Un autre « gymnasiarque » (R. D. Hicks traduit le terme par « keeper of the gymnasium ») apparaît en D.L. IV, 63, où il envoie chercher Carnéade, philosophe à la voix extrêmement puissante, afin de lui demander de ne pas crier si fort. Pour notre passage de l'*Axiochos*, nous avons préféré ce sens de *γυμνασίαρχος* plutôt que celui du citoyen d'Athènes élu par sa tribu pour un temps déterminé, et chargé de subvenir aux frais d'entretien des gymnases, car le surveillant nous semble plus directement en contact avec les jeunes gens, et susceptible d'être plus redoutable pour eux.

[2] Aristote raconte comment se déroule, de son temps, l'élection des sophronistes : les pères des nouveaux éphèbes «se réunissent par tribus et, après avoir prêté serment, élisent, parmi les membres de la tribu âgés de plus de quarante ans, les trois citoyens qu'ils jugent les plus honorables et les mieux faits pour prendre soin des éphèbes. Sur ces trois le peuple en élit à main levée un pour chaque tribu comme censeur (*sophroniste*).» (ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XLII 2 ; traduction G. Mathieu et B. Haussoullier.) En outre, B. Legras précise : «Leur nom est à mettre en relation avec le mot *sôphrosynê*, le contrôle de soi, la tempérance, le bon sens. C'est à eux que revenait de frapper les éphèbes indisciplinés avec des bâtons souples.» (B. LEGRAS, *Éducation et culture dans le monde grec*, p. 70.)

[3] *Axiochos*, 366d-367a ; traduction J. Souilhé révisée.

> s'attachent les philosophes, mais il ne manque pas d'abondance oratoire (*ubertas orationis non defuit*)[1].

On peut aussi penser au philosophe surnommé Peisithanatos, « Celui qui conseille la mort », qui aurait effectivement conduit au suicide nombre d'auditeurs.

Cependant, ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est que les maux des enfants à partir de sept ans, puis des adolescents, sont tous liés à l'enseignement qui leur est imposé, et, de surcroît, aux relations avec les instructeurs qui le leur prodiguent. Car après tout, l'on aurait pu imaginer d'autres causes de misères pour les jeunes gens, même dans le cadre de leurs apprentissages : ainsi, des parents (des pères surtout) trop sévères et exigeants, ou au contraire totalement indifférents aux études de leur enfant ; des condisciples méchants et railleurs, infligeant moqueries et mauvais traitements. Ici, tel n'est point le cas : les maîtres et leur enseignement sont sources de toutes les misères.

Considérons d'abord la façon dont sont envisagées les matières enseignées : pour diversifiées qu'elles soient[2], depuis l'apprentissage de la lecture et de l'écriture assuré par l'instituteur, jusqu'à l'initiation à la philosophie, en passant par les exercices gymniques[3], aucune d'entre elles ne procure de plaisir. Nul part n'est évoqué, de la part de l'élève, un quelconque désir d'apprendre, ni aucune joie de s'instruire. Partout semblent régner la tristesse et l'épouvante.

C'est qu'en effet les différents instructeurs sont dépeints comme terriblement sévères. Ne transparaît nulle affection à l'égard des élèves, et même, aucun sentiment d'humanité. Une métaphore politique est deux fois employée pour marquer l'impitoyable autorité des éducateurs : elle les assimile à des chefs (tyrans, despotes) exerçant un pouvoir absolu sur leurs sujets. Ainsi la relation entre enseignants et enseignés se limite-t-elle d'après ce texte à un rapport de dominants à dominés ; les jeunes gens sont représentés comme des victimes privées de liberté, vivant dans la crainte des châtiments corporels, et d'ailleurs effectivement frappées à coups de verges.

---

[1] CICÉRON, *Tusculanes*, I, 116 ; traduction J. Humbert.

[2] Elles le sont même tellement qu' I. Hadot veut bien admettre qu'elles représentent « le programme d'études de tous les jeunes gens riches d'Athènes » (*Arts libéraux...*, p.33), mais non celui de l'ensemble des cités grecques.

[3] Il est intéressant de noter une vision éminemment plus optimiste et noble des entraînements physiques chez Épictète, qui leur compare les épreuves de l'existence, que nous envoie, afin de nous exercer, une divinité elle-même assimilée à un maître de gymnase : « Ce sont les difficultés qui révèlent les hommes. Aussi, quand survient une difficulté, souviens-toi que Dieu, comme un maître de gymnase, t'a mis aux prises avec un jeune et rude partenaire (*μέμνησο ὅτι ὁ θεός σε ὡς ἀλείπτης τραχεῖ νεανίσκῳ βέβληκεν*).» (ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 24, 1 ; traduction J. Souilhé.)

L'auteur pense-t-il également, même s'il n'y fait pas spécifiquement allusion, aux opportunités particulières qui s'offraient aux pédotribes ? Dans les palestres, ces entraîneurs enseignaient notamment la lutte et les diverses positions ou prises à utiliser contre un adversaire : « Or ces pédotribes, qui avaient les enfants nus sous les yeux et, si on ose le dire, sous la main, sont considérés par les satiriques comme particulièrement bien placés pour user et abuser d'eux – chance qu'ils ne laissent point échapper. – Straton, par deux fois, les met sur la sellette. Ici, le maître vient chercher inopinément l'enfant et surprend le pédotribe en fâcheuse posture sur le petit : le professeur, pour donner le change, fait aussitôt au gosse une prise vigoureuse, risquant de l'étrangler[1] ! Ailleurs, Straton reproche au pédotribe de faire exécuter à l'enfant des mouvements au-dessus de son âge[2] … Mais il joue sur les mots, et les exercices auxquels il pense sont tout autres que sportifs[3] ! »

Quoi qu'il en soit, et même s'il ne songe point à ce genre d'abus de pouvoirs, l'auteur de l'*Axiochos* dépeint l'élève, d'un bout à l'autre de sa formation, et même lorsqu'il est déjà grand et inscrit parmi les éphèbes, comme assujetti à des maîtres cruels, qui lui font subir toutes sortes de maux.

Cependant, pour adoucir cette vision atrocement sombre du cursus scolaire et revenir en même temps à la figure spécifique du maître d'école, signalons cet élément rassurant : quelques monuments attestent que leurs anciens élèves entouraient parfois leur maître « d'un respect reconnaissant, comme cette épitaphe d'un vieux magister de Rhodes, décédé après cinquante-deux ans d'enseignement[4].»

M. Rostovtzeff, du reste, estime que les élèves eux-mêmes, mais aussi la population en général, pouvaient se faire de l'enseignant une image beaucoup plus positive : « Nevertheless, then as now, many made teaching their life profession and were highly esteemed and honoured by their pupils. I may remind my readers of the sepulchral bas-relief of Hieronymus of Rhodes set up by his devoted and grateful pupils. How popular the teacher was both in life and as a character of drama is shown by the numerous clay statuettes [5] which permit us to follow the education of a child (boy or girl) from its first school years : we see

---

[1] Le pédotribe « aussitôt des pieds ceintura l'enfant, le coucha sur le dos, lui étreignit le cou de la main.» (*Anthologie palatine* XII, 222 ; traduction R. Aubreton).
[2] Fort ironiquement, le poète fait remarquer : « A peine suis-je capable, moi, d'accomplir tous ces exercices ! » (*Anthologie palatine* XII, 206 ; traduction R. Aubreton).
[3] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 570.
[4] H.-I. MARROU, *op. cit*., p. 206.
[5] Des photos de certaines de ces statuettes sont visibles dans le vol. I de Rostovtzeff, planches XXX et L, 1.

him or her in the hands (or on the shoulders) of a domestic pedagogue (generally a slave), then learning the elements of knowledge from the schoolmaster (…)[1]»

Il est vrai cependant que, au moins du point de vue de l'élite intellectuelle, le statut social du maître n'était pas jugé glorieux. Nous pouvons en citer comme témoignage un bref extrait d'une tirade au cours de laquelle l'orateur Démosthène, s'adressant à son adversaire Eschine, lui reproche de faire l'orgueilleux alors que son existence, dès le début, a été misérable, fils qu'il était d'un père maître d'école ; en effet, lui dit-il, « dans ton enfance, tu as été élevé au milieu de la plus grande indigence (...)[2].»

D'ailleurs, cette représentation perdurait au premier siècle de notre ère, car est cité encore dans une œuvre de Philon d'Alexandrie le cas extrême de la déchéance de Denys le Jeune qui fut «non seulement dépossédé du trône mais encore chassé de toute la Sicile, et dut se réfugier à Corinthe, ne gardant plus trace de son rang et de son bonheur passés ni de sa richesse et de son extraordinaire célébrité antérieures : au point que, pour ne pas mourir de faim, il dut gagner sa vie en enseignant la littérature à la jeunesse de Corinthe et le chant aux chanteuses, contraint ainsi de se satisfaire d'une cruelle pauvreté[3].» Certes, cette profession peut ici sembler bien modeste par rapport à la fastueuse prospérité antérieure de Denys ; en outre, Alexandre, le neveu de Philon et ici son interlocuteur dans un dialogue, dépeint sans doute à des fins polémiques avec une certaine outrance ce renversement de fortune. Il n'empêche que l'enseignement est ici présenté comme le dernier recours d'un homme contre la plus noire misère.

Pourtant, le rôle du maître d'école – apprendre à ses élèves à lire, écrire et compter – n'est pas négligeable : la langue reflète du reste « l'importance, désormais prépondérante, qu'a prise l'enseignement des lettres dans l'éducation : quand on dit absolument 'le maître', *διδάσκαλος*, c'est l'instituteur, le maître d'école qui apprend à lire, *γραμματίστης*, *γραμματοδιδάσκαλος*, qu'on désigne ainsi, et l' 'école' tout court, *διδασκαλεῖον*, c'est l'établissement où il enseigne[4].»

Cependant, ce personnage joue un rôle modeste dans l'éducation de l'enfant : « Le maître d'école est chargé d'un secteur spécialisé de l'instruction, il équipe techniquement l'intelligence de l'enfant, mais ce n'est pas lui qui éduque. L'essentiel de l'éducation, c'est la

---

[1] M. ROSTOVTZEFF, *op. cit*., p.1088.
[2] DÉMOSTHÈNE, *Sur la couronne*, § 258 ; traduction G. Mathieu.
[3] *Prov*., § 7 ; traduction M. Hadas-Lebel. Philon évoque de nouveau la déchéance de Denys en *Ios*., § 132, où l'exemple de ce tyran détrôné sert d'illustration à son propos sur l'instabilité des biens extérieurs.
[4] H.-I. MARROU, *op. cit*., p. 203.

formation morale, celle du caractère, du style de vie. Le 'maître' n'est chargé que d'apprendre à lire, ce qui est beaucoup moins important.

L'association, qui nous paraît aujourd'hui naturelle, de l'instruction primaire et de la formation morale est chez nous un héritage du Moyen Age, je préciserai : de l'école monastique où un même personnage s'est trouvé opérer la synthèse de deux rôles bien distincts : celui d'instituteur et celui de père spirituel. Dans l'Antiquité, le maître d'école est quelqu'un de trop effacé pour que la famille pense à lui déléguer, comme elle le fait si souvent aujourd'hui, sa responsabilité en matière d'éducation.

Si quelqu'un, en dehors des parents, reçoit cette mission, c'est plutôt le pédagogue(…)[1]»

Pour confirmer cette dernière déclaration, citons Plutarque, qui décrit en termes très vivants quelles pouvaient être les attributions du pédagogue :

> A la vue d'un enfant qui bâfrait, Diogène donna un soufflet au pédagogue ; il imputait à bon droit la faute, non à celui qui n'avait pas appris, mais à celui qui n'avait pas fait la leçon[2].

> Ils[3] sont les premiers à prendre les enfants en charge dès le sevrage[4] et, comme les nourrices pétrissent le corps de leurs mains, ils disciplinent le caractère par des habitudes et dirigent les premiers pas sur le sentier de la vertu. Le Laconien, à qui l'on demandait ce qu'il apportait aux enfants dont il était le pédagogue, répondit : « Je leur rends les belles actions agréables.[5] »

Et pourtant, d'un point de vue purement technique, ce que ces hommes apprennent aux enfants se limite à assez peu de chose :

> Cependant qu'enseignent les pédagogues ? A marcher dans les rues les yeux baissés, à ne toucher aux salaisons que d'un doigt[6], mais à manger avec deux doigts poisson, pain et viande, à s'asseoir de telle façon, à retrousser son manteau de telle autre[7].

---

[1] H.-I. MARROU, *op. cit*., p. 206-207.
[2] PLUTARQUE, *La vertu peut-elle s'enseigner ?*, 439 D. Ainsi Diogène accomplissait-il pour sa part, avec beaucoup d'avance, ce que l'on ne faisait pas encore du temps de Quintilien, cet orateur remarquant au sujet des violences que subissaient les enfants : « Aujourd'hui, c'est généralement la négligence des pédagogues que l'on semble reprendre ; on ne force pas les enfants à bien faire, mais, n'ont-ils pas bien fait, on les punit.» (*Institution oratoire* I, 3, 15.)
[3] C'est-à-dire : les pédagogues.
[4] Etymologiquement, le pédagogue est la personne qui conduit l'enfant (à l'école) ; en principe, il devrait donc prendre en charge l'enfant à partir de ses sept ans. Mais ce passage semble indiquer qu'il commence à s'en occuper même avant.
[5] PLUTARQUE, *La vertu peut-elle s'enseigner ?*, 439 F.
[6] « (…) Il faut sans doute entendre qu'en faisant son marché on ne doit pas palper la marchandise qui est exposée en vente, mais simplement l'effleurer du doigt. Pour constater la fermeté de la chair, car certaines salaisons étaient avariées (...), un doigt suffit. » (Note 3 de J. Dumortier, p. 8 de son édition du traité.)
[7] PLUTARQUE, *La vertu peut-elle s'enseigner ?*, 439 F- 440 A.

Ainsi la situation du pédagogue est-elle inversée par rapport à celle de l'instituteur : il enseigne peu de matière technique, mais exerce une grande influence morale, tandis que l'instituteur enseigne les techniques de la lecture, de l'écriture, du calcul.

Or, une fois que les enfants avaient appris à lire, écrire et compter, quelle était la suite de leur cursus ? Bénéficiaient-ils d'un enseignement public leur dispensant ce que l'on pourrait appeler une culture générale ? A ce sujet, Ilsetraut Hadot se montre considérablement plus prudente que H.-I. Marrou, et critique d'ailleurs « la belle assurance[1] » dont cet érudit fait preuve en la matière. Voici le résumé qu'elle propose, pour sa part, de la situation, en mettant de côté le cas particulier de la cité d'Athènes : « En ce qui concerne le niveau inférieur, c'est-à-dire la culture générale que l'école pouvait dispenser aux enfants et aux jeunes gens, il faut d'abord tenir compte du fait que le niveau de l'instruction pouvait être très différent. Dans les villes qui possédaient trois gymnases[2], un pour les jeunes garçons, un pour les éphèbes et un troisième pour les *neoi*, l'enseignement était fourni aux garçons et jeunes hommes[3] approximativement entre leur 13$^{e}$ et leur 23$^{e}$ année. Un enseignement d'une telle durée pouvait certes arriver à de bons résultats, d'autant plus que, normalement, avant de profiter de l'enseignement public, les garçons avaient déjà dû apprendre au moins à lire et à écrire. Mais dans la plupart des cas, donc dans les villes qui ne pouvaient entretenir qu'un seul gymnase, celui des éphèbes, l'enseignement public, fourni pendant trois ans seulement[4], risquait de rester à un niveau assez élémentaire, si ne s'y ajoutait pas la fréquentation d'écoles privées, dont nous parlerons plus loin. Quant au contenu, nous venons de voir d'après le témoignage des inscriptions que, pour l'essentiel, d'une manière très conservatrice, la représentation que l'on se faisait de la *paideia* cherchait toujours à réaliser le vieil idéal de la culture, hérité du V$^{e}$ siècle[5]. »

---

[1] I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 26.
[2] Les riches et grandes villes, comme Pergame et Chios (cf. I. HADOT,*op.cit.*, p. 27.)
[3] « Quant aux filles, des écoles destinées à les instruire ne sont mentionnées que dans des inscriptions de Pergame et de Téos. » (I. HADOT, *op.cit.*, p. 26).
[4] Entre la seizième et la dix-huitième année (cf. *ibid*.). En effet, « dans la plupart des villes l'enseignement destiné aux jeunes garçons en dessous de quinze ans (*paides*) était resté privé ; le plus souvent, d'ailleurs, la décision d'abandonner ou de poursuivre les études au-delà de dix-huit ans était laissée à l'initiative individuelle.» (I. HADOT, *op.cit.*, p. 27).
[5] I. HADOT, *op. cit*., p. 33.

Et en effet, voici les conclusions générales que M^me^ Hadot a pu tirer de l'étude des listes des vainqueurs dans les différents concours scolaires : « Le sport joue toujours un rôle prédominant à côté des exercices militaires. L'enseignement pratique de la musique a gardé également toute son importance, et pour cause, car les fêtes et les cultes locaux ont continué pendant toute la période hellénistique à faire grand usage de chœurs lyriques formés par des jeunes garçons, des éphèbes et des filles. (…) L'enseignement musical était, comme jadis, en grande partie inséparable de l'instruction littéraire qui consistait principalement à comprendre, puis à apprendre, les trésors littéraires anciens et modernes de la langue grecque, en commençant par Homère. Mais pour comprendre par exemple Homère, Hésiode et Pindare, certaines études grammaticales étaient devenues désormais nécessaires, car la structure du langage avait changé entre-temps. N'oublions pas non plus que l'enseignement de la littérature était obligé de faire aussi une certaine place à des explications géographiques, historiques et même astronomiques[1]. (…) Quant aux sciences fondées sur les mathématiques, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique théorique[2], on n'en entend presque pas parler[3]. »

Si nous considérons maintenant la situation à Athènes, le texte de Télès que nous avons cité *supra* pourrait nous faire croire que l'enseignement de l'arithmétique et de la géométrie constitue une norme, car il l'intègre dans le cursus habituel des études. Mais M^me^ Hadot fait bien remarquer qu'il s'agit là d'un enseignement privé. Les jeunes gens le reçoivent en effet avant de devenir éphèbes, et si « ailleurs l'éphèbe est, dans les gymnases, un jeune homme entre la 15^e^ et la 17^e^ année accomplie, c'est à 18 ans qu'on entre comme éphèbe dans l'institution publique athénienne. Or, Athènes n'a jamais connu d'enseignement public pour des jeunes gens en dessous de 18 ans[4].» Les maîtres d'arithmétique et de géométrie dispensent donc des cours privés.

Quant à l'éphébie athénienne, elle ne fut d'abord « qu'une institution militaire, une espèce de service militaire de deux ans pour des jeunes gens de 18 et 19 ans, mais au plus tard dans la deuxième moitié du II^e^ siècle et après avoir été écourtée d'une année, elle est devenue

---

[1] Ceci rejoint la remarque suivante d'A.-J. Festugière : « (…) Le grammatikos ne faisait pas seulement des poètes un commentaire philologique (langue, prosodie, style, etc.), mais il devait expliquer tout ce dont traitaient les poètes : mythologie, culte, histoire, géographie, questions naturelles, etc., en sorte que la classe de 'grammaire' comprenait, à elle seule, l'objet de plusieurs cours divers d'un lycée moderne. » (A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, p. 528, note 1.)

[2] A savoir les quatre sciences qui composeront le *quadrivium* médiéval.

[3] I. HADOT, *op. cit*., p. 29.

[4] I. HADOT, *op. cit* ., p. 31.

pour ainsi dire une institution d'enseignement supérieur[1].» Elle permettait aux jeunes gens « de goûter à la philosophie platonicienne et à celle des péripatéticiens, de suivre des cours de rhéteurs et de grammairiens. L'éphébie aboutissait donc à une certaine culture générale qui, certes, n'était pas très approfondie, mais qui permettait probablement d'avoir une vue d'ensemble sur les différentes positions de base des écoles philosophiques (...) et sur les méthodes des différentes études littéraires, rhétoriques et philosophiques[2].»

Mais Athènes n'était pas seule à se préoccuper de l'éducation des éphèbes. Au contraire, M^me^ Hadot nous a expliqué un peu plus haut que si les cités ne pouvaient s'occuper que d'un seul gymnase, c'était celui des éphèbes qu'elles choisissaient de prendre en charge. De fait, on voit établie l'institution de l'éphébie « dans tout l'Orient hellénique depuis les côtes septentrionales de la Mer Noire jusqu'à l'Égypte. Dès que les Grecs s'installaient en quelque lieu, ils commençaient par y fonder un 'club' pour leurs grands fils. A l'époque impériale, on en trouve à Tanaïs, Panticapée, Gorgippia et Tomi en Crimée. En Égypte, on rencontre des gymnases jusqu'au cœur du pays, à Éléphantine, aux Cataractes. (…) Dans chaque ville, chaque bourgade, on établit la liste de 'ceux qui ont été au gymnase', des 'honorables'. Ils forment une aristocratie de culture dans laquelle on choisit les magistrats locaux. Les pères de famille avaient grand soin de veiller à ce que le nom de leurs fils n'y fût pas omis. Sans ce brevet, le jeune homme n'eût pu jouer aucun rôle dans sa petite patrie[3]. »

Avoir été membre du collège éphébique s'avérait donc important du point de vue non seulement culturel, mais également social. Ainsi l'éphébie était-elle chose très sérieuse, et il ne faut pas s'étonner de ce qu'un décret athénien, « de 39 av. J.-C., félicite un cosmète d'avoir dirigé les éphèbes de la manière la plus excellente en veillant à leur assiduité auprès des philosophes et des professeurs de lettres[4].» Cependant, l'on peut aussi déduire de ce témoignage que les étudiants encadrés par un cosmète moins vigilant pouvaient avoir tendance à ne pas fréquenter leurs maîtres très régulièrement.

Certains jeunes gens en tout cas devaient se sentir pleins de zèle pour suivre assidûment les cours : ceux qui venaient de loin. En effet, le collège des éphèbes « n'était pas fermé aux étrangers. L'histoire de l'éphébie à Athènes la montre de plus en plus ouverte aux jeunes gens riches venus de toutes les parties du monde romain[5].» En effet, quoique l'éphébie ait été une institution très largement répandue, l'éphébie athénienne semblait particulièrement

---

[1] *Ibid.*
[2] I. HADOT, *op. cit* ., p. 32.
[3] I. HADOT, *op. cit* ., p. 77.
[4] I. HADOT, *op. cit* ., p. 76.
[5] A.- J. FESTUGIÈRE, *Le Monde gréco-romain* …(tome I), p. 76.

appréciée. Martin P. Nilsson rappelle que de nombreux jeunes gens, désireux de se cultiver, accouraient à Athènes, et que les Athéniens leur ouvrirent les portes de l'éphébie grâce à laquelle ils pouvaient acquérir une éducation complète. La première inscription qui mentionne des éphèbes non Athéniens remonte à la fin du IIe siècle avant J.-C : les non-Athéniens sont seulement 12, alors que les natifs de la cité, 142 [1]. Mais ce savant précise ensuite : « Il numero di non Ateniesi in seguito crebbe : in un elenco dell'anno 100/99 si trovano efebi di Tanagra, di Giulide nell'isola di Ceo, di Tenedo, di Mileto, di Termesso, di Clazomene, di Laodicea, di Maronea, di Eraclea, di Sinope, di Antiochia, di Ascalona, di Arado, di Cirene, di Tripoli, di Taranto et di Roma. Fra gli stranieri compaiono, in particolare, molti Milesi. (...) Un elenco della seconda metà del II secolo d.C. nomina 115 stranieri e soltanto 80 Ateniesi[2].»

Il ne nous sera pas inutile de savoir, au moins globalement, quelle formation les philosophes, et en particulier ceux dont nous parle Diogène Laërce, ont reçue au cours de leur enfance, puis de leur jeunesse. Nous pourrons être amenée en effet à mentionner le jugement que certains philosophes portaient sur l'éducation en usage de leur temps, et plus spécifiquement comment ils considéraient les disciplines dites « encycliques.»

Le philosophe Épictète, lui aussi, nous guidera dans notre cheminement, et nous sera d'une aide très précieuse, lui qui accordait une telle importance à l'enseignement qu'il consacra l'essentiel de sa vie à prodiguer le sien : « On ignore les dates, même approximatives, de la naissance et de la mort d'Épictète. Du moins peut-on affirmer, à coup sûr, qu'il vécut sous Domitien et sous Trajan : il se place donc à peu près à égale distance de Sénèque et de Marc Aurèle. Ce qu'on sait de sa vie se réduit à fort peu de choses, et les renseignements épars qu'on glane à droite et à gauche chez les écrivains postérieurs pourraient bien n'être, pour la plupart, que des amplifications inspirées par les *Entretiens* mêmes d'Épictète. Rien, en tout cas, qui ne soit pleinement en rapport avec l'idée qu'on aime à se faire de lui d'après sa philosophie. Il ne fut ni empereur, comme Marc Aurèle, ni ministre d'un empereur, comme Sénèque. Deux mots pourraient résumer son existence, à la façon de certaines épitaphes antiques demeurées célèbres : il fut pauvre[3], et il enseigna. La philosophie

---

[1] Cf. M. NILSSON, *La scuola nell'età ellenistica*, pp. 38-39.
[2] M. NILSSON, *La scuola nell'età ellenistica*, p. 39.
[3] « La tradition veut qu'il ait toujours été pauvre et qu'il n'ait jamais été marié. L'un et l'autre sont également vraisemblables. (…) Un ancien esclave, sous l'Empire, n'était pas nécessairement pauvre : un exilé avait plus de chances pour l'être. » TH. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, pp. 15-16. De même : « Le célibat d'Épictète s'explique suffisamment par les circonstances particulières de son existence, son esclavage, son infirmité, sa pauvreté, son exil.» (TH. COLARDEAU, *op. cit*., p. 17.)

ne fut pas pour lui une distraction, un délassement ou une consolation des grandeurs, des tracas ou des misères de la vie : elle fut sa vie même[1].»

Pourtant, avorta misérablement la première tentative d'enseignement du jeune Épictète. Tout en étant l'esclave d'Épaphrodite, probablement le célèbre affranchi de Néron, le jeune homme avait pu entendre les leçons du philosophe stoïcien Musonius Rufus, enseignement qui paraît avoir exercé sur le disciple une grande influence ; les deux hommes en tout cas étaient faits pour s'entendre. Au reste, Épictète dut être affranchi par la suite : « C'est probablement alors que, plein d'une belle ardeur, plein aussi d'inexpérience, hanté par le souvenir de Socrate, dont il resta toujours le profond admirateur, et des philosophes cyniques, avec lesquels Musonius avait quelque affinité, il essaya à son tour de propager la doctrine, en la prêchant familièrement dans les rues de Rome. L'accueil qu'il reçut lui fit vite comprendre que les temps étaient changés. Il raconte lui-même sa mésaventure avec beaucoup de bonne grâce[2]. Si l'enseignement en plein air ne lui réussit pas, l'enseignement intérieur devait le dédommager par la suite[3].»

Cependant, ce n'est point à Rome, mais en exil qu'il exerça cet autre type d'enseignement : « Ce zèle intempérant aurait-il attiré sur lui l'attention du pouvoir ? Ce qu'on sait, c'est qu'il fut atteint par le sénatus-consulte qui, sur l'ordre de Domitien, bannissait tous les philosophes de Rome et de l'Italie. Il importe de retenir qu'Épictète fut persécuté, comme philosophe, par les pouvoirs publics, et que plusieurs de ses contemporains payèrent ce titre encore plus cher que lui. A aucune époque peut-être, une philosophie qui déclarait méprisables les maux extérieurs n'eut un plus beau champ d'application. Les mots de décapitation, d'emprisonnement, de déportation, de confiscation, d'exil, souvent employés dans les écoles à titre d'exemples, étaient alors pleins de sens. Le tyran légendaire, que les élèves des rhéteurs tuaient en chœur, comme dit ironiquement Juvénal[4], était une réalité du temps d'Épictète[5].»

---

[1] TH. COLARDEAU, *op. cit.*, pp. 9-10.

[2] Épictète explique en effet que la discussion de type socratique n'offre, de son temps, guère de sécurité, en particulier à Rome, surtout si l'on entreprend de converser avec un personnage riche et puissant ; car au moment où on lui demandera s'il prend suffisamment soin de son âme, son bien le plus précieux, il y a fort à craindre qu'il ne commence par répondre : « 'Mais en quoi cela te regarde-t-il, excellent homme ? Qui es-tu pour moi ?' Puis, si tu persistes à le tourmenter, qu'il ne lève le poing sur toi et ne t'en administre un bon coup. » (ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 12, 24 ; traduction J. Souilhé.) Après quoi Épictète conclut de la sorte : « C'est un genre d'affaires dont j'étais jadis très friand, moi aussi, avant d'avoir l'expérience de ces difficultés (*Τούτου τοῦ πράγματος ἤμην ποτὲ ζηλωτὴς καὶ αὐτός, πρὶν εἰς ταῦτα ἐμπεσεῖν*).» (ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 12, 25 ; traduction J. Souilhé.)

[3] TH. COLARDEAU, *op. cit.*, p. 13.

[4] JUVÉNAL, *Sat*. VII, 151 : « (...) cum perimit saevos classis numerosa tyrannos (quand une classe surpeuplée exécute les cruels tyrans). » (Traduction P. de Labriolle et F. Villeneuve.)

[5] TH. COLARDEAU, *op. cit.*, pp. 13-14.

De fait, évoquant la période de terreur qui marqua le règne de Domitien, L. Homo explique : « La période de terreur s'ouvrit par la persécution des philosophes. Domitien les savait hostiles au gouvernement. Il voyait en ces hommes épris avant tout de morale et généralement attachés à la doctrine stoïcienne, à la fois les censeurs de sa vie privée et les adversaires de sa politique absolutiste. Il redoutait fort l'influence qu'ils exerçaient sur la haute société et leur attribuait un rôle capital dans l'attitude de la noblesse à son égard. Les frapper, c'était, à ses yeux, décapiter l'opposition et la réduire à l'impuissance. Déjà, quelques-uns d'entre eux avaient été inquiétés dès 89, mais c'est seulement en 93, que commença la persécution systématique. (…) Plusieurs furent exécutés ; les autres, en vertu d'un sénatus-consulte rendu en 94-95, durent quitter Rome, et, un peu plus tard, l'Italie. Ce fut un exode général. Les philosophes chassés se dispersèrent dans toutes les parties de l'Empire ; Épictète et Dion Chrysostome étaient du nombre[1].»

Épictète dut alors choisir un nouveau lieu de séjour : « C'est à Nicopolis, en Epire, qu'il se retira. L'exilé s'était établi le plus près possible de l'Italie, en un lieu d'embarquement très fréquenté. C'est là qu'Arrien l'entendit et recueillit les *Entretiens*[2].»

Arrien est devenu le disciple le plus célèbre d'Épictète, et c'est pourquoi il nous semble intéressant de rappeler brièvement quelques éléments de sa vie et de son œuvre : « Arrien était né à Nicomédie, dans la province romaine de Bithynie, en Asie Mineure, et il est mort vraisemblablement pendant le règne de Marc-Aurèle (161-180). Il a eu le curriculum que parcouraient habituellement les autres Romains de rang sénatorial. Après des études de grammaire et de rhétorique, sans doute dans sa patrie, puis de philosophie chez le stoïcien Épictète à Nicopolis, il commence sa carrière d'homme d'État sous les empereurs Trajan et Hadrien, devient proconsul de Bétique en Espagne, consul suffect en 129-130, légat en Cappadoce. Il se retire ensuite à Athènes. Il fait donc une carrière d'homme d'Etat, de général ─ en 135, il repousse une invasion des Alains ─, mais aussi d'écrivain. Il disait qu'il se proposait d'être un nouveau Xénophon[3], qui lui aussi avait été général, écrivain et philosophe.

---

[1] L. HOMO, *Histoire romaine*, pp. 407-408.
[2] TH. COLARDEAU, *op. cit.*, p. 14.
[3] De fait, Arrien se plaît à faire les mêmes expériences que Xénophon ou à mettre bien en évidence que cet auteur a traité des mêmes points avant lui. Ainsi, dans le *Périple du Pont-Euxin*, compte rendu du voyage d'inspection qu'il entreprit en tant que nouveau légat d'Hadrien en Cappadoce, Arrien s'adresse ainsi à l'empereur : « Nous voici arrivés à Trapézonte, cité grecque, comme le dit le fameux Xénophon, établie au bord de la mer, une colonie de Sinope ; et cette mer, l'Euxin, c'est avec joie que nous l'avons contemplée juste du même endroit que Xénophon et toi.» (1, 1 ; traduction A. Silberman.) Au cours du même ouvrage, Arrien fait de nouveau référence à Xénophon en 12, 5 et en 25, 1.

(...) Prendre pour modèle Xénophon, c'était reprendre les différents thèmes de ses œuvres. Au traité *Sur la chasse* de Xénophon, répond un traité *Sur la chasse* d'Arrien. A l'*Anabase* de Xénophon va répondre l'*Anabase* d'Arrien, qui n'est autre que le récit de la campagne d'Alexandre en Asie. Et aux *Mémorables* de Xénophon, qui sont un récit des entretiens de Socrate, vont répondre les *Entretiens* d'Épictète, qui apparaissait aux yeux d'Arrien comme le nouveau Socrate[1].»

Comme nous le verrons plus en détail au cours de notre développement, ces *Entretiens* consistent en la transmission, aussi fidèle que possible, des conversations familières d'Épictète avec ses auditeurs par Arrien, qui, plein de zèle, souhaitait ainsi conserver un souvenir précis non seulement des théories de son maître, mais de son ton même, de sa manière si persuasive de s'exprimer. En prenant ces notes, il se trouve qu'Arrien, par un bonheur extraordinaire, a sauvé de l'oubli l'enseignement de son maître bien-aimé[2] : « Mais il avait travaillé en égoïste : l'idée ne lui serait sans doute jamais venue de penser à ses arrières-neveux, et il ne tient pas tout à fait à lui que ses précieux cahiers soient maintenant, en partie du moins, entre nos mains. Tout ce qu'il voulut bien faire, ce fut de les prêter à des amis, qui s'empressèrent de les transcrire. Toujours est-il qu'un moment vint où, sans qu'Arrien sût comment, plusieurs exemplaires de ses notes étaient en circulation[3]. Le mal était fait : il en prit son parti et il se décida sans doute à publier lui-même une édition plus exacte, plus fidèle, plus conforme à son propre manuscrit. C'est cette édition qui serait arrivée partiellement jusqu'à nous : en tout cas, le texte que nous possédons est précédé d'une lettre-préface adressée à L. Gellius, où Arrien lui raconte comment sont tombées dans le domaine public ces notes personnelles qui n'étaient pas destinées à voir le jour[4].»

Il en va autrement pour le *Manuel*. En effet, cet opuscule, qui présente de manière condensée, en formules frappantes, les opinions d'Épictète qui avait paru les plus essentielles à Arrien, a été composé en vue de la publication. Mais comment expliquer le titre de l'ouvrage ?

---

[1] P. HADOT, dans I. ET P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, pp. 15-16.

[2] En effet, Épictète n'avait pas lui-même consigné par écrit son enseignement : « Epictetus followed the examples of his teacher Musonius and his ideal philosopher Socrates in writing nothing directly for publication. » (A. A. LONG, *Epictetus*, p. 38.)

[3] Cet exemple – parmi d'autres – de la diffusion imprévue des conversations d'Épictète consignées par Arrien fait dire à T. Dorandi : « Le phénomène des 'éditions pirates' était très répandu dans l'Antiquité. » (T. DORANDI, *Le stylet et la tablette*, p. 121.)

[4] TH. COLARDEAU, *op. cit.*, pp. 20-21. Et nous ne pensons pas que cette déclaration d'Arrien soit à considérer comme une simple coquetterie d'auteur : nous traiterons d'ailleurs plus amplement ce point au cours de notre troisième partie, dans notre développement sur « La transmission de l'enseignement du maître ».

« Le mot *Manuel*, qui traduit le terme grec *Encheiridion*, compris au sens étymologique, exprime bien la finalité de l'ouvrage : c'est ce que l'on a sous la main (χείρ) ou dans la main. Arrien, dans le petit opuscule, insiste beaucoup sur le fait qu'il faut avoir telle ou telle formule « sous la main » (πρόχειρον). (...) Le genre littéraire du « Manuel », que les ouvrages qui lui appartiennent aient porté ou non le titre d'*Encheiridion*, a été très répandu dans l'enseignement d'époque hellénistique et impériale, dans toutes les branches du savoir et tout particulièrement en philosophie. (...) Le prologue de la *Lettre à Hérodote* d'Épicure[1] définit une méthode qui restera constante dans l'enseignement de la philosophie des différentes écoles : le disciple doit d'abord mémoriser de brefs résumés présentés sous la forme de sentences très courtes, ensuite il peut étendre peu à peu ses connaissances, mais il doit revenir toujours aux résumés, pour ne pas se perdre dans les détails et pour garder toujours présente à l'esprit l'intuition de la totalité[2].»

L'on peut douter cependant que le *Manuel* constitue en l'occurrence un résumé « de départ », le résumé premier, à partir duquel il est ensuite possible, et souhaitable, d'élargir son savoir. Il semblerait, en fait, qu'il ait été plutôt le résumé auquel des élèves déjà avancés pouvaient avoir recours ─ et ce malgré les connotations que véhicule le titre de ce petit livre : « S'agissait-il d'une initiation à l'enseignement d'Épictète ou bien avait-il une autre finalité ? Etait-il destiné à des lecteurs profanes, simplement intéressés par la philosophie, ou à des lecteurs déjà convertis à la philosophie ? Le titre *Encheiridion* inviterait à admettre la première hypothèse, car il est souvent donné à des ouvrages qui sont destinés aux commençants et qui appartiennent ainsi au genre isagogique[3].»

Néanmoins, il semble difficile, en réalité, d'admettre que l'ouvrage s'adresse véritablement à des débutants : « Il y a trop de termes techniques employés sans explication (...), trop d'allusions à des doctrines difficiles qui sont supposées connues. Un lecteur du *Manuel* qui ignorerait les *Entretiens* ne pourrait qu'être rebuté. (...) En outre, le *Manuel* comporte explicitement des conseils à 'ceux qui veulent progresser' et à ceux qui 'veulent devenir des philosophes[4]'. Ces progressants sont ou des anciens élèves d'Épictète ou des lecteurs des *Entretiens* d'Arrien. En parlant de progressants, je veux donc parler de gens qui ont déjà commencé à se convertir à la philosophie, et qui veulent s'efforcer de vivre en philosophes. (...)

---

[1] Cette lettre nous a été conservée par DIOGENE LAËRCE, *Vies et Doctrines des Philosophes illustres*, X, 35 à 83.
[2] P. HADOT, dans I. ET P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, pp. 24-25.
[3] P. HADOT, dans I. ET P. HADOT, *op. cit.*, p. 41.
[4] Par exemple : « Si tu désires être philosophe, prépare-toi tout de suite à ce que l'on rie de toi, à ce que la foule se moque de toi (…) » (*Manuel*, 22 ; traduction P. Hadot.)

S'il en est ainsi, le *Manuel* paraît avoir la même finalité que l'écrit de Marc Aurèle *Pour lui-même*. Ces formules frappantes, déroutantes, paradoxales, que l'on peut facilement se remémorer, sont destinées à faire revivre dans l'âme du progressant les dogmes fondamentaux du stoïcisme, et les maximes capables de diriger son action. Le *Manuel* a pour fonction de permettre d'avoir sous la main (*Encheiridion* !) les moyens de se replacer sans cesse dans l'atmosphère du mode de vie stoïcien[1].»

Si le *Manuel* semble donc concerner exclusivement ceux qui ont déjà commencé à vivre en philosophes, les *Entretiens* au contraire nous présentent un Épictète s'adressant (avec réticence parfois, nous le constaterons) à tous ceux qui le sollicitent : un auditoire varié se presse aux cours du philosophe, depuis les simples curieux qui, ayant quelques heures à perdre, viennent, attirés par la renommée du grand Stoïcien, écouter une de ses leçons, jusqu'aux disciples fidèles qui fréquentent assidûment leur maître. Des questions très diverses, sur des sujets eux-mêmes variées, sont librement posées à Épictète, qui y répond en général avec une remarquable patience, et en sachant s'adapter avec habileté à l'état d'esprit de son interlocuteur.

Toutefois, il faut garder présent à l'esprit qu'Arrien ne nous a gardé qu'une des deux facettes des leçons prodiguées par son maître : nous manque la partie théorique des cours, les explications des grands textes composés par les fondateurs de l'Ecole. De fait, P. Hadot nous invite à bien comprendre la forme que revêtait habituellement l'enseignement, au moins depuis le 1er siècle de notre ère : « Il consistait essentiellement en une explication des textes écrits par les fondateurs des différentes écoles philosophiques (Platon, Aristote, Épicure, Zénon et Chrysippe), l'évolution – inévitable – des doctrines se réalisant alors grâce aux manières plus ou moins originales d'interpréter ces textes. Mais, après cette partie essentielle du cours, pouvait prendre place une discussion plus libre avec les élèves, discussion qui était la survivance de l'ancienne forme, dialectique, de l'enseignement, telle qu'elle avait été pratiquée depuis Socrate et Platon jusqu'à Arcésilas et Carnéade. Par exemple, un écrivain latin du IIe siècle de notre ère, Aulu-Gelle, élève à Athènes du philosophe platonicien Taurus, se souvenait que celui-ci, après la leçon, c'est-à-dire après l'explication de texte, permettait à

---

[1] P. HADOT, dans I. ET P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, pp. 42-43. Déjà dans les *Entretiens*, après avoir rappelé quelle doit être, selon Épictète, l'état d'esprit du sage à l'égard de la divinité, Arrien citait aussi ces recommandations de son maître : « Garde ces pensées, de nuit et de jour, à ta disposition (Ταῦτα νυκτός, ταῦτα ἡμέρας πρόχειρα ἔστω). Mets-les par écrit, fais-en ta lecture ; quelles soient l'objet de tes conversations avec toi-même, avec un autre (...) » (III, 24, 103 ; traduction J. Souilhé.)

chacun de ses élèves de l'interroger sur un sujet de son choix[1]. Les *Entretiens* d'Épictète correspondent exactement à cet usage. (…) Dans ces conversations, on ne trouve aucune explication de texte, mais le maître fait souvent allusion à des exercices d'exégèse qui ont eu lieu dans son école à un autre moment[2].»

Du reste, nous y reviendrons, maître et disciples travaillaient tous à ces explications de texte. Car Épictète demandait de préparer à la maison des exégèses que les élèves lisaient ensuite publiquement, et que lui-même, en tant que maître, reprenait ensuite oralement. Là encore, ces corrections de travaux d'élèves exigeaient de la part d'Épictète beaucoup de pédagogie, et témoignaient d'une caractéristique que nous ne manquerons pas d'illustrer ultérieurement : l'intime collaboration entre maître et disciples dans une nécessaire relation de confiance, l'effort commun en vue de progresser, ensemble, vers une sagesse plus parfaite.

Des commentaires de textes : voilà l'un des deux versants de l'enseignement dispensé par le philosophe Épictète. Or, qu'est donc, à vrai dire, l'œuvre du théologien juif Philon d'Alexandrie, le troisième de nos quatre compagnons de route et le plus éloigné dans le temps (né vers 20 avant J.-C., et encore vivant sous le règne de Caligula), sinon un immense, un cyclopéen commentaire de texte[3] ? De ce texte adulé, révéré, sans cesse étudié, qu'est la Torah, ou, pour le dire en terme grec, le Pentateuque – les cinq premiers livres de la Bible. Il nous reste plus de trente traités de cet exégète infatigable, qui privilégiait une explication allégorique des Écritures, et n'hésitait pas à mettre au service de ce commentaire toute la culture païenne qu'il avait acquise. Jérôme, dans son ouvrage des *Hommes illustres*[4], n'hésite pas à qualifier Philon de « disertissimus Judaeorum». Eusèbe de Césarée, pour sa part, vante aussi bien les talents de Philon en matière d'exégèse que sa culture profane :

---

[1] AULU-GELLE, *Nuits Attiques*, I, 26, 1-2 : « J'ai demandé à Taurus au cours d'une diatribe (*Interrogavi in diatriba Taurum*) si le sage se mettait en colère. En effet, il donnait souvent, après les lectures quotidiennes, la possibilité à chacun de demander ce qu'il voulait *(Dabat enim saepe post cotidianas lectiones quaerendi quod quis vellet potestatem)* ». (Traduction R. Marache révisée.) R. Marache précise de plus en note : « Le mot diatribe est pris là dans son sens propre, et désigne ce dialogue inégal fait des courtes questions ou approbations du disciple et des développements du maître.» (Note 2, p. 76 de son édition du tome I des *Nuits attiques*.)

[2] P. HADOT, *Préface* à l'édition de 2004 de l'*Étude sur Épictète* de Th. Colardeau, p. XII-XIII.

[3] Mis à part cependant des textes comme l'*In Flaccum* ou la *Legatio ad Caium*, dont le sujet propre est de raconter des événements vécus par Philon, ou le *De aeternitate mundi*, traité philosophique (dont nous manque d'ailleurs la seconde partie).

[4] JÉRÔME, *Des hommes illustres*, chapitre VIII.

> Tout le monde sait bien quel travail de qualité il a apporté dans les sciences divines de ses pères. Quant à la philosophie et aux arts libéraux de l'éducation grecque, il n'est pas besoin de dire de quelle classe il était, alors qu'on assure qu'il avait étudié la doctrine de Platon et de Pythagore avec assez de zèle pour surpasser tous ses contemporains[1].

Mais au juste, quelle éducation Philon reçut-il ? A-t-il pu avoir accès à l'institution prestigieuse du gymnase ? À vrai dire, le doute demeure sur ce point. Citant *Spec*. II, 229, où Philon exprime l'idée que les parents sont les bienfaiteurs de leurs enfants, car non seulement ils les ont fait passer du non-être à l'être et les ont nourris, mais encore leur ont accordé l'éducation du corps et de l'âme (en leur permettant, comme le précise la suite immédiate du texte, de s'entraîner à la gymnastique et aux exercices physiques, et de n'étudier rien moins que la grammaire, l'arithmétique, la géométrie, la musique et la philosophie[2]), M^me^ Hadas-Lebel ajoute à propos de Philon : «Sans doute est-il reconnaissant à ses parents de la qualité de l'éducation qu'ils lui ont offerte, mais il ne nous dit pas comment il l'a reçue. A-t-il eu surtout des précepteurs, ce que rendait possible l'aisance de sa famille ? A-t-il pu fréquenter ces écoles très huppées réservées aux Grecs possédant la citoyenneté alexandrine qu'on appelait gymnases[3]? Selon certains, seule la fréquentation de telles écoles peut expliquer 'la fusion remarquable et probablement unique dans l'histoire de la culture juive et hellénistique à Alexandrie à partir du III^e^ siècle[4]'. Il semble cependant que ces écoles ouvertes aux enfants des classes aisées sans distinction d'origine[5] n'aient plus accueilli que des Grecs, en vertu de

---

[1] EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, II, 4, 3 ; traduction G. Bardy.

[2] Cf. *Spec*. II, § 230.

[3] Strabon, rempli d'admiration devant la beauté d'Alexandrie, déclare : « En un mot, la cité est remplie de monuments et de temples ; mais le plus beau est le Gymnase avec ses portiques longs de plus d'un stade » (STRABO, *Géography* XVII, 1, 10 ; traduction personnelle d'après celle d'H. L. Jones.) « Le principal gymnase d'Alexandrie était un centre si important que de grands dignitaires exercèrent la fonction de directeur ou gymnasiarque et, parmi eux, Marc Antoine. Ce lieu, généralement animé par des compétitions sportives, fut souvent aussi le théâtre de grands rassemblements politiques. Les éphèbes qui fréquentaient le gymnase étaient les fils de citoyens d'Alexandrie. Reste à savoir si les Juifs comme Philon avaient accès à l'éducation du gymnase. Pour cela, il fallait d'une part être citoyen, d'autre part ne pas répugner à fréquenter une institution placée sous la protection des dieux grecs Hermès et Héraclès.» (M. HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie*, pp. 34-35.)

[4] Cette citation se réfère à M. Hengel, qui après avoir expliqué comment, pour raisons politiques, des précautions furent prises afin de tenir les Égyptiens à l'écart de l'institution du gymnase (ce qui n'a pas empêché toutefois que de temps à autre, et surtout sous les Ptolémée, quelques Égyptiens aient réussi à y accéder), ajoute : «Non-Greek foreigners were in a better position : prominent Persians and Jews, above all from the ranks of the military settlers, could gain access to the leading upper class by way of Greek education and the gymnasium. The remarkable and probably historically unique fusion of Jewish and Hellenistic culture in Alexandria from the third century BC is only understandable on the grounds of the unhindered access of Egyptian Jews to the treasures of Greek education. Here the gymnasium became an important point of transition.» (M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, vol. I, p. 66.)

[5] M. Hadas-Lebel renvoie ici à A. H. M. Jones, lequel suppose en effet que l'institution du gymnase en vint avec le temps, et sans doute en tout cas vers la fin de l'époque ptolémaïque, à admettre « others than Greeks, or at any

décrets d'Auguste qui visaient à privilégier ceux-ci par rapport aux autres populations d'Égypte[1].

Philon a-t-il été l'exception qui, par son statut social, a pu accéder au gymnase ? Mais des parents juifs, aussi attachés à leur tradition que semblent l'avoir été ceux de Philon, auraient-ils envoyé leur enfant dans des établissements placés sous la protection des divinités païennes et remplies de leurs images, où le repos sabbatique pouvait difficilement être observé ? (...) L'incertitude sur l'expérience scolaire de Philon est donc totale, il faut le reconnaître. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il a été à bonne école et qu'il a parcouru avec un enthousiasme visible[2] le cycle des études qui lui était accessible[3].»

Or, A.-J. Festugière pense quant à lui que le jeune Philon, en vertu de la position sociale de sa famille, a pu suivre le cursus de l'éducation grecque (mais sans doute, selon ce savant, en fréquentant des écoles privées, et non l'institution prestigieuse du gymnase). Cette opinion se fonde sur le texte suivant, tiré du traité *De congressu eruditionis gratia* :

> Ainsi moi, quand pour la première fois, piqué par les aiguillons de Philosophie, je fus excité à la désirer, j'eus commerce – étant tout jeune – avec une de ses servantes, Grammaire, et tous les enfants que j'engendrai par elle, la lecture, l'écriture, l'exploration de l'œuvre des poètes, je les consacrai à la maîtresse. Puis, de nouveau, m'unissant à une autre servante, Géométrie, et m'émerveillant de sa beauté, – car tout en elle était mesure et proportion – je ne détournai à mon profit aucun de ses enfants, mais les apportant à mon épouse légitime, je lui en fis don. Puis je m'empressai de m'unir à une troisième servante – elle n'était que rythme, harmonie, mélodie, et s'appelait Musique – et engendrai par elle les genres diatonique, chromatique et enharmonique, mélodies conjointes et disjointes, se rattachant à l'intervalle consonant de quarte, de quinte, d'octave ; et cette fois encore je ne dissimulai aucun de ses enfants, afin que mon épouse légitime s'enrichît en se faisant servir par une foule de milliers de serviteurs[4].

---

rate pure-blooded Greeks.» (*Cities of the Eastern Roman Provinces*, p. 308.) Toutefois, ce savant n'évoque pas ici le cas des Juifs, mais des Égyptiens riches et hellénisés, ainsi que des barbares non Égyptiens. Ou bien est-ce dans cette dernière catégorie qu'il inclurait les Juifs ? Il ne les mentionne pas du moins explicitement, citant seulement le cas d'un Thrace et d'un Perse qui occupèrent les fonctions de gymnasiarque (cf. *ibid*, p. 309.)

[1] L. H. Feldman, cependant, situe plus tardivement le décret excluant de fait les Juifs du gymnase : « But the Alexandrian Greeks were eager to exclude Jewish children from these pagan schools, which were highly selective and exclusive clubs, and were finally able (London Papyrus 1912) to convince the Roman Emperor Claudius in 41 C. E. to expel them from the gymnasiarchic games, which, in effect, meant exclusion from the gymnasium.» (L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, p. 57.) D'après cette datation, il n'y aurait pas du moins d'impossibilité chronologique à ce que Philon ait fréquenté le gymnase, puisque le décret de Claude est intervenu bien après l'adolescence de notre Alexandrin. Cependant, nous verrons un peu plus loin qu'A. Kasher interprète tout différemment ce passage de la lettre impériale.

[2] Cf. *Congr*. 74-78.

[3] M. HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie*, pp. 92-93.

[4] *Congr*. 74-76 ; traduction M. Alexandre révisée.

Ainsi, s'appuyant sur ce témoignage personnel de Philon, A.-J. Festugière affirme : « Philon a donc reçu l'éducation générale (*ἐγκύκλιος παιδεία*) commune, en son temps, à tous les habitants de l'Empire d'un certain rang social et qui ont passé par les écoles grecques[1]. Il restera toute sa vie un fervent partisan des études libérales (…)[2] »

M. L. Clarke se fonde probablement sur le même texte pour déclarer que Philon a suivi des cours de grammaire, de musique et de géométrie[3]. Malheureusement, ce savant ne précise pas davantage son point de vue.

H. A. Wolfson, quant à lui, adopte un point de vue radicalement différent. Certes, il estime que les enfants juifs d'Alexandrie fréquentaient les écoles primaires privées en compagnie de leurs petits camarades païens : « We are apt to think that all Alexandrian Jews, because they spoke Greek, began their education by reciting Homer in Greek schools together with their heathen schoolmates (...)[4] » « In Alexandria, the city did not provide a common elementary school system for all the groups of the population. Whatever elementary education existed was furnished privately[5]. »

Au contraire, en ce qui concerne l'éducation reçue dans les gymnases, H. A. Wolfson affirme qu'Égyptiens, et aussi, à de très rares exceptions près (mais il ne semble pas penser que Philon pouvait constituer l'une d'entre elles), Juifs, en étaient écartés : « Jewish higher education, whether of a purely religious nature or of a general nature, was provided by the Jews themselves, either in school houses attached to synagogues, as in Palestine, or in the synagogue houses themselves, and this higher education naturally was under the auspices of Jewish teachers[6]. » En conséquence, les lieux où les Juifs alexandrins avaient coutume d'étudier, le jour du Sabbat, la philosophie de leurs pères[7], « must have been used during the rest of the week as school houses for higher education for the youth of the community, and perhaps also as centers of all kinds of other activities[8].»

---

[1] A.-J. Festugière estime que *ἡ ἐγκύκλιος παιδεία* ou *τὰ ἐγκύκλια* « au sens d' 'éducation générale' n'est pas antérieur, semble-t-il, au I^er^ siècle av. J.-C. : Denys d'Halicarnasse, Strabon, Philon lui-même, puis Vitruve, Quintilien, etc. Or la date de ces premiers témoignages est intéressante. C'est bien en effet au I^er^ siècle avant Jésus-Christ que l'éducation grecque paraît définitivement installée. Le long travail des savants d'Alexandrie s'est alors popularisé, vulgarisé, est descendu du Musée aux 'écoles secondaires' des grammatikoi, en sorte que n'importe quel petit bourgeois des villes a pu accéder à l'ensemble, désormais fixé, des sept arts libéraux : grammaire, dialectique, rhétorique, ─ arithmétique, musique, géométrie, astronomie. » (Note *ad loc*., 1 page 529.)
[2] A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, p. 529.
[3] Cf. M. L. CLARKE, *Higher education in the ancient world*, p. 7.
[4] H. A. WOLFSON, *Philo*, vol. I, p. 78.
[5] H. A. WOLFSON, *op. cit*., p. 79.
[6] *Ibid*.
[7] Cf. *Mos*. II, 216.
[8] H. A. WOLFSON, *op. cit.*, p. 80.

Wolfson, par conséquent, ne pense ni que Philon ait pu être un des rares Juifs à avoir fréquenté le gymnase, ni qu'il ait pour le moins fréquenté des écoles grecques privées, ni que ce jeune homme issu d'une famille riche ait été instruit par des précepteurs (éventualité qu'envisageait au contraire M^me^ Hadas-Lebel) ; selon ce savant, lorsque Philon « discusses the relative position of the various branches of liberal disciplines and philosophical studies in a school curriculum[1], his discussion may perhaps reflect conditions in the school in which he himself was educated, but in that case that school was under Jewish auspices and undoubtedly attached to a synagogue. More likely his discussion is not drawn from actual experience ; it is merely a restatment of the Stoic theories of the order of studies for the purpose of making use of them in his allegorical interpretation of the scriptural story[2] of Sarah and Hagar[3].»

Il nous semble douteux, à vrai dire, que le développement de Philon sur la culture générale soit uniquement tiré de souvenirs livresques, et nous estimons avec A.-J. Festugière que Philon raconte véritablement son expérience personnelle lorsqu'il évoque (certes, de manière imagée) son avancée graduelle vers la philosophie par l'intermédiaire des sciences encycliques.

Il nous est difficile, en revanche, de nous forger une opinion bien ferme sur la question de la fréquentation du gymnase par Philon. Du moins citerons-nous le point de vue original d'A. Kasher qui, dans ses réflexions sur la *Lettre* de Claude aux Alexandrins exprime l'opinion qu'en général, les Juifs d'Alexandrie (sauf les apostats) ne désiraient pas accéder au gymnase : « While some individulal Jews may have been interested in the gymnasium in order to gain Alexandrian citizenship, they were most probably apostates, and their small number could not have created a problem great enough to bring to the attention of the emperor. Nor is it reasonable to suppose that such Jews would have 'infiltrated' ; they would rather have joined openly, and been welcomed by the Alexandrians[4]. » Au contraire, les Juifs n'auraient pas pu, selon ce chercheur, s'infiltrer massivement dans le gymnase : « Furthermore, according to the information available, the central authorities exercised strict supervision of the ephebe lists, for under the Romans the gymnasia and the ephebia ceased to be private institutions. It is therefore difficult to imagine that Jews could at that time really penetrate the gymnasia or that the Alexandrians would not have called attention to that penetration and objected vociferously[5]. » D'autre part, A. Kasher estime que les Juifs

---

[1] Cette question est traitée dans le *Congr*.
[2] Cf. *Gen*. 16, 1-6.
[3] H. A. WOLFSON, *op. cit.*, p. 81.
[4] A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, pp. 312-313.
[5] A. KASHER, *op. cit*., p. 316.

d'Alexandrie n'auraient pas eux-mêmes désiré fréquenter le gymnase. Il admet cependant que certaines communautés juives, comme celle de Cyrène, ont pris une part active au gymnase et à l'éphébie. Il précise encore que les fouilles menées à Sardes ont montré que la synagogue et le gymnase municipal étaient adjacents, preuve d'une coexistence pacifique. Et il ajoute : « Thus the attitude of the Jews to Greek educational and cultural institutions largely reflected the relationship between the local Jews and the Greeks in the various cities. Where relations were good, probably Jews of a certain type had no qualms about taking an active part in the life of those institutions. Where relations were bad, however, as in Antioch, Alexandria and Caesaraea, the institutions were hotbeds of anti-Jewish activity and consequently also the prime target for Jewish opposition and retaliation[1].»

En conséquence, A. Kasher récuse fondamentalement l'interprétation selon laquelle l'empereur Claude, au cours de sa lettre adressée aux Alexandrins, avertit les Juifs « not to intrude themselves (*ἐπισπαίειν*) into the games presided over by the gymnasiarchs and cosmetes (...)[2] » D'ailleurs, Kasher déclare qu'*ἐπισπαίειν* n'est qu'une correction du terme *ἐπισπαίρειν*, verbe originel figurant sur le papyrus. Selon ce savant donc, l'empereur romain ne veut pas interdire aux Juifs de s'immiscer dans les rangs des éphèbes, « but rather sought to dissuade them from 'harassing' (*ἐπισπαίρειν*) the public performances organized by the gymnasiarchs and cosmetes since such action could readily inflame tempers and so cause another 'war'[3].»

En conclusion, selon Kasher, les Juifs ( à l'exception des apostats) n'auraient eu ni la possibilité ni, du reste, l'envie de fréquenter le gymnase, et il ne serait même pas question de ce sujet dans la lettre adressée par Claude aux Alexandrins ; en somme, quoique ce chercheur ne fasse pas explicitement ici allusion à Philon, les conclusions de son analyse semblent exclure catégoriquement que notre exégète ait eu accès, durant son adolescence, à cette institution.

D'ailleurs, il est intéressant de constater que Philon, lorsqu'il fait allusion à un enseignement qu'il a reçu (ou qu'il reçoit encore, d'ailleurs !), pense manifestement le plus souvent à un maître juif.

---

[1] A. KASHER, *op. cit*., pp. 319-320. Notons néanmoins que les mauvaises relations entre Juifs et Grecs à Alexandrie n'ont pas empêché Philon d'admirer le système d'éducation et la culture grecs.
[2] A. KASHER, *op. cit*., p. 314.
[3] A. KASHER, *op. cit*., p. 320.

> Mais nous, quoique recevant un enseignement, nous ne faisons pas de progrès sur la voie de l'apprentissage (Ἀλλ' *ἡμεῖς μὲν οὐδὲ διδασκόμενοι πρὸς εὐμάθειαν ἐπιδίδομεν*) ; certains au contraire, à l'aide de la nature qui s'enseigne elle-même, ont débarrassé le bien des nuisances qui s'accrochaient à lui (...)[1].

Que recouvre, dans la première partie de la phrase, la deuxième personne du pluriel ? Véritablement un groupe de plusieurs personnes, dont Philon ne serait qu'un membre ? Ne s'agirait-il pas plutôt d'un pluriel de modestie ne désignant que le seul Philon ? On peut en tout état de cause être sensible à la confession pleine d'humilité que Philon nous livre ici, lui qui estime ne pas réaliser de progrès, même avec l'aide d'un maître. Or, Philon assurément n'est plus un tout jeune homme au moment où il écrit le traité *De Plantatione*. Il continue toutefois à recevoir un enseignement. Or, nous souhaiterions qu'il nous soit loisible ici de citer un genre littéraire bien mineur ─ nous plaçant en l'occurrence sous le patronage de Socrate, lequel louait les Anciens de ne pas absolument chercher à savoir qui est celui qui parle, mais « d'écouter le langage d'un chêne ou d'une pierre, pourvu seulement qu'il fût véridique[2]». En effet, une bande dessinée, retraçant avec précision, sous les dehors humoristiques d'une intrigue loufoque, la vie d'une communauté juive en Afrique du Nord, nous montre un rabbin, lui-même homme d'âge déjà très mûr, n'hésitant pas à aller demander conseil à son propre rabbin[3] (l'homme qui, l'ayant enseigné dans sa jeunesse, fait encore office pour lui de directeur spirituel, et qui est très explicitement, dans le cours du récit, nommé le « maître » du rabbin plus jeune[4]) sur une question particulièrement délicate. Si donc il nous est permis de prendre en compte cet exemple, malgré l'abîme chronologique qui sépare l'époque de cette fiction du temps où vécut Philon, il paraît très vraisemblable que notre exégète, dans sa maturité même, ait continué à bénéficier d'une direction spirituelle de la part de « son rabbin ».

---

[1] *Plant*., § 110 ; traduction J. Pouilloux révisée.
[2] PLATON, *Phèdre*, 275 b ; traduction L. Robin.
[3] J. SFAR, *La Bar-Mitsva*, p. 13 sq.
[4] J. SFAR, *op. cit.*, p. 21.

Du reste, Philon fait d'autres allusions à des personnes qui l'ont enseigné, et qui, vu les sujets dont il est question, sont manifestement juives. Ainsi, après avoir développé de façon littérale une prescription deutéronomique[1], Philon, s'apprêtant à en fournir une exégèse allégorique, précise qu'il l'a entendue de la bouche d' « hommes inspirés[2], qui voient dans la plupart des textes de la Législation des symboles visibles de réalités invisibles, des symboles exprimables de réalités inexprimables[3].» De même, Philon indique qu'il a reçu un enseignement (T*οιαῦτα ἐδιδάχθημεν*) au sujet d'Abraham[4].

En somme, lorsque Philon parle de la formation dont il a bénéficié, ou bénéficie encore, il fait référence à des maîtres juifs, et non païens. En revanche, il est bien difficile de préciser les circonstances de cette éducation.

Nous sommes apparemment mieux renseignés sur le compte de Flavius Josèphe (qui, né en 37 de notre ère, mourut à la fin du I^er^ siècle) puisque lui-même, dans l'un de ses écrits, nous présente son propre parcours intellectuel. De cet historien, nous n'avons pas retenu pour notre corpus de textes le *Bellum Judaicum* (ce qui ne nous empêchera pas d'y faire allusion à l'occasion), mais bien les *Antiquités Judaïques*, ce monumental ouvrage à la gloire de la religion juive, et l'*Autobiographie*. C'est dans ce livre que Flavius Josèphe nous décrit ses années de formation, lui qui, étant de famille sacerdotale, appartenait à l'aristocratie de Jérusalem :

> Je fus élevé avec mon frère Mathias, mon frère de père et de mère. Mes grands progrès dans les études me valaient une réputation de mémoire et d'intelligence supérieures. N'étant encore qu'au sortir de l'enfance, vers ma quatorzième année, tout le monde me félicitait pour mon amour de l'étude, car continuellement les grands prêtres et les notables de la cité venaient me voir pour apprendre de moi tel ou tel point plus particulier de nos lois[5]. Environ mes seize ans, je voulus faire l'expérience des diverses sectes de notre nation. Il y en a trois : la première, celle des Pharisiens, la seconde, celle des Sadducéens, la troisième, celle des Esséniens ; j'en ai déjà parlé plusieurs fois. Dans ma pensée, apprendre ainsi à les connaître toutes à fond me permettrait de choisir la meilleure. Au prix d'une austère application, et d'un labeur considérable, je passai par toutes les trois. Je ne m'en tins même pas à cette expérience, mais ayant entendu parler d'un certain Bannous qui vivait au désert, se contentait pour vêtement de ce que lui fournissaient les arbres, et pour nourriture, de ce que la terre produit spontanément, et usait de fréquentes ablutions d'eau froide de jour et de nuit, par souci de

---

[1] *Dt*. 25, 11-12, qui condamne à avoir la main tranchée la femme qui, afin de porter secours à son mari, saisit les parties intimes de l'homme en train de se battre avec lui.
[2] Probablement les Thérapeutes, qui en tous les cas interprétaient l'Écriture selon la méthode allégorique.
[3] *Spec*. III, § 178 ; traduction A. Mosès.
[4] Cf. *Mutat*., § 76.
[5] On peut ici songer à Jésus qui, à l'âge de douze ans, discutait au Temple avec les docteurs de la Loi (cf. *Lc*. 2, 42 et 46-47.)

> pureté, je me fis son émule[1]. Après trois ans passés près de lui, ayant accompli ce que je désirais, je revins dans ma cité. Agé alors de dix-neuf ans, je commençai à me conduire en suivant les principes de la secte des Pharisiens, qui présente des ressemblances avec ce que les Grecs appellent l'école du Portique[2].

Ce texte assez long nous fournit plusieurs renseignements fort intéressants, mais pose aussi des problèmes difficiles à résoudre, en particulier chronologiques.

Pour commencer, notre auteur nous délivre une indication généalogique en parlant de son frère Mathias : « Josèphe nous dit avoir été élevé dans son enfance avec ce frère, ce qui suppose qu'ils étaient d'âge proche. Mais ce sont ses propres succès qu'il rappelle, sans modestie excessive[3].» Un autre chercheur dit même que ce passage « nous permet d'apprécier l'orgueil constant du personnage[4]». Cependant, après avoir concédé que, de la part de Flavius Josèphe, raconter lui-même qu'il était, à l'âge de quatorze ans, traité par les adultes comme un maître et interrogé comme un docteur, peut sembler d'une vanité excessive, M^me^ Hadas-Lebel ajoute peu après : « La vanité de Josèphe paraît sensiblement moindre, si l'on pense aux prêtres de son époque. Le pontificat suprême n'était plus en effet alors synonyme de savoir[5].»

La scène décrite par Flavius Josèphe doit avoir lieu en 51, puisque l'historien était né en 37 de notre ère. Or, quelques années plus tard, vers 60 (mais le processus avait commencé bien auparavant), « le grand pontificat était en pleine décadence : les quatre familles parmi lesquelles on avait recruté les grands prêtres depuis - 37 étaient en rivalité, les factions familiales s'affrontaient en batailles rangées à coups de jets de pierres, la coterie au pouvoir faisait main basse sur la dîme dont ils spoliaient les autres prêtres, le soutien romain s'obtenait à prix d'argent. Les prêtres se succédaient ainsi à un rythme accéléré (...)[6]»

Quant à la nature de l'enseignement reçu par Joseph (qui est le nom juif du futur Flavius Josèphe) et son frère, il ne fait aucun doute ; « il s'agit d'un enseignement purement religieux fondé sur la Tora. Les livres sacrés sont en effet censés contenir le savoir essentiel à l'homme pour conduire sa vie en ce monde. Il peut y trouver un code culturel, moral, social,

---

[1] Dans notre note complémentaire 1, « Bannous et les Esséniens », nous examinerons d'un peu plus près le mode de vie de Bannous, en nous demandant si cet anachorète peut être relié à la secte essénienne.
[2] *Aut.*, II, 8 à 12 ; traduction A. Pelletier.
[3] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 23.
[4] D. LAMOUR, *Flavius Josèphe*, p. 18.
[5] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 29.
[6] M. HADAS-LEBEL, *op. cit.*, p. 30.

politique, ainsi que l'histoire de l'univers et des générations humaines, toutes choses qu'il sait devoir rattacher à une divinité unique et omniprésente[1].»

C'est sans doute accompagnés par leur père, lui-même assisté par un précepteur, que les jeunes Joseph et Mathias accomplirent leurs premiers pas dans la connaissance des livres sacrés : « Tout enfant qui n'est plus à la mamelle est associé aux fêtes et aux divers rites religieux qui scandent la vie juive. L'étude commence pour lui dès qu'il est en mesure de parler. Son père doit alors lui enseigner le proclamation de l'unicité divine (le *shema*), extraite du Deutéronome[2] (...) Puis vient l'enseignement de la Tora[3] associé à celui de la langue sacrée, c'est-à-dire l'hébreu[4].» Quand un enfant est capable de parler, « son père doit lui enseigner la Torah et la lecture du Shema[5].»

« Ce rôle du père est d'autant plus marqué que l'école primaire ne semble guère avoir existé jusqu'à l'époque qui nous occupe. En effet, selon le Talmud, le fondateur du premier réseau scolaire destiné aux jeunes enfants serait précisément l'homme que Josèphe appelle son 'ami intime', Jésus (Josué), fils de Gamala (...)[6]»

Le Talmud justifie d'ailleurs pleinement la grande estime que lui portait Flavius Josèphe, en citant les paroles élogieuses que Rab Judah nous rapporte sur lui au nom de Rab :

> En vérité, le nom de cet homme – à savoir Josué fils de Gamala – mérite d'être béni, car sans lui la Torah aurait été oubliée en Israël. Car, au début, si un enfant avait son père, son père l'instruisait, mais s'il n'avait pas son père, il n'apprenait rien du tout. (...) Alors, on décréta que des maîtres devraient être recrutés pour les enfants à Jérusalem. (...) Même ainsi toutefois [la situation n'était pas satisfaisante] : si un enfant avait son père, le père pouvait l'emmener à Jérusalem et l'y faire instruire, mais sinon, il ne pouvait aller là-bas pour apprendre. En conséquence, on décréta que des maîtres devraient être recrutés dans chaque district, et que les garçons devraient fréquenter l'école à l'âge de seize ou dix-sept ans. [Il en fut ainsi] mais si le maître les punissait, les jeunes gens se rebellaient et quittaient l'école. Enfin, Josué fils de Gamala survint et décréta que des maîtres devraient être recrutés pour les jeunes enfants dans chaque district et chaque ville et que les enfants fréquenteraient l'école dès l'âge de six ou sept ans[7].

---

[1] M. HADAS-LEBEL, *op. cit.*, p. 23.
[2] *Dt*. 6, 4-5.
[3] Dont le texte, alors purement consonantique (le système des voyelles en usage de nos jours n'ayant été institué qu'au VIII[e] siècle de l'ère chrétienne) était susceptible en maints endroits de lectures plurielles. « Le premier maître de l'enfant lui inculquait la lecture traditionnelle en lui faisant répéter le texte à haute voix, et favorisait du même coup la mémorisation. Un élève, à plus forte raison s'il était doué, apprenait ainsi rapidement par coeur les cinq livres du Pentateuque, la Tora, qui constituaient la base de son étude.» (M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 26.) Flavius Josèphe lui-même affirme fièrement : « Chez nous, qu'on demande les lois au premier venu, il les dira toutes plus facilement que son propre nom. » (*C. Ap*. II, 178.)
[4] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 24.
[5] *TB*, traité *Sukka*, 42a ; traduction personnelle.
[6] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 25.
[7] *TB*, traité *Baba Batra*, 21a ; traduction personnelle.

Ainsi les innovations de Josué consistèrent-elles à multiplier le nombre des maîtres et à avancer considérablement (d'une dizaine d'années !) l'âge de l'entrée à l'école (six-sept ans au lieu de seize ou dix-sept). Cependant, le jeune Joseph ne peut avoir suivi cet enseignement primaire démocratisé, car son ami Josué n'exerça les fonctions de grand-prêtre que très peu de temps avant la guerre contre les Romains. Or, né en 37, Joseph était déjà adulte à ce moment-là. De plus, même si cet enseignement avait été institué à l'époque de sa tendre enfance, on peut penser que, peut-être, sa qualité de membre de la tribu sacerdotale l'aurait tenu à l'écart d'une école un peu trop populaire ─ quoique fondée, précisément, par un grand-prêtre.

Mais l'enseignement dispensé au jeune Joseph et à son frère ne s'est pas limité pas à l'étude du Pentateuque : « A l'étude de la loi écrite contenue dans la Tora succédait celle du reste de la Bible, ainsi que celle de la loi orale, qui, à l'époque, se limitait à la Mishna. (...) La Mishna est la base du Talmud. Sa version actuelle a été constituée vers + 200 par Rabbi Juda, dit 'le Prince', alors chef spirituel de la nation, sur la base de traditions antérieures transmises oralement de génération en génération. Si elle n'était pas encore codifiée du temps de Josèphe, celui-ci a sans doute bénéficié de l'enseignement de cette tradition orale, qui ne faisait pas seulement appel à la mémoire mais mettait aussi en jeu les facultés de raisonnement[1].»

Cependant, le jeune homme qu'est devenu Joseph ne s'en tient pas encore là : il aspire à connaître précisément les trois grands courants religieux qui fleurissent alors en Judée, afin de choisir celui qui lui paraîtra le meilleur. Nous reviendrons dans le corps de notre thèse sur l'esprit critique affiché par notre homme, du moins lorsqu'il rédigea son *Autobiographie*, sinon à l'âge de seize ans. Nous remarquerons pour l'instant que son récit ne va pas sans difficulté : en effet, ne découvre-t-on pas une contradiction dans les indications temporelles ? Car, si nous en croyons notre auteur, il commence à seize ans à expérimenter les trois principales tendances religieuses de son pays, ce qui lui demande beaucoup d'efforts. Puis il passe trois ans avec l'ermite Bannus, et au bout du compte, n'a que 19 ans. Dans le décompte, où le temps consacré à la découverte des groupes religieux est-il donc passé ?

---

[1] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 28.

André Pelletier estime que le témoignage de Flavius Josèphe sur les diverses tendances du judaïsme à son époque « est de première main puisqu'il les a longuement étudiées sous la conduite d'un maître, Bannous, qui vivait au désert[1].» Cette hypothèse résoudrait le problème délicat de la chronologie : les trois ans passés auprès de Bannous ne devant pas alors être ajoutés au temps consacré à l'étude des sectes, on passerait désormais sans problème des seize aux dix-neuf ans de Joseph. Malheureusement, elle nous paraît inconciliable avec le texte même de Josèphe, qui présente sa fréquentation de l'anachorète comme une expérience supplémentaire après son passage par les sectes.

Mireille Hadas-Lebel, pour sa part, dans son si spirituel « Curriculum vitae » de Flavius Josèphe, propose la version suivante :

« *Niveau d'études* :

— études juives :

51-53 : cercles sadducéens, pharisiens et esséniens

53-56 : auprès de l'ermite Bannous[2]».

Ici, M. Hadas-Lebel présente bien l'étude par le jeune homme des trois grandes doctrines religieuses de sa nation comme précédant sa fréquentation de l'ermite, mais elle lui fait commencer cette étude dès l'âge de quatorze ans (Joseph étant né en 37), alors que notre auteur lui-même indique nettement qu'il était plus vieux de deux ans lorsqu'il a entamé sa quête spirituelle.

Ainsi, pour démêler ce que Denis Lamour considère comme « un problème insoluble de chronologie[3]», la solution la plus simple et la plus efficace semble bien être l'hypothèse que nous a communiquée B. Pouderon, à savoir que Joseph n'aurait en réalité passé auprès de Bannous que deux années complètes, la première année constituant le point de départ temporel mais ne devant pas être comptée comme entière. Supposons ainsi que notre jeune homme ait consacré une année à s'informer sur les différentes tendances religieuses de sa nation : à la fin de cette enquête, il aurait donc eu dix-sept ans. Il serait demeuré ensuite auprès de son maître jusqu'à ses dix-neuf ans, et donc seulement deux années entières (de 17 à 18 ans, puis de 18 à 19), mais bien trois si l'on considère son âge initial (17 -18 -19.)

---

[1] A. Pelletier, dans sa note complémentaire 4, p. 206 de son édition du *BJ*, tome II.
[2] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p.13.
[3] D. LAMOUR, *Flavius Josèphe*, p. 18.

Heureusement, au reste, nos deux auteurs juifs ne se limitent pas à parler, de façon généralement mystérieuse, de leurs propres relations à leurs maîtres ; bien d'autres disciples, et bien d'autres maîtres, sont évoqués dans leurs œuvres. Quelquefois d'ailleurs, il est difficile de savoir s'ils considèrent véritablement le personnage dont ils parlent comme un maître authentique. Voici par exemple comment il arrive à Flavius Josèphe de parler d'Abraham :

> Il était prompt à comprendre en tous domaines et savait persuader ses auditeurs (*καὶ πιθανὸς τοῖς ἀκροωμένοις*), et il était infaillible dans ses conjectures. Il commença à avoir sur la vertu des conceptions meilleures que les autres, et résolut de renouveler et de réformer les idées sur Dieu que tout le monde avait alors. Il fut le premier à oser montrer que Dieu, créateur de l'univers, est un, et que pour le reste, si quelque chose contribue au bien-être humain, c'est dans chaque cas en vertu de décrets divins, et non en vertu d'une puissance propre. (...) C'est pour ces opinions que les Chaldéens et les autres Mésopotamiens se dressèrent contre lui (…)[1]

D'après ce texte, peut-on dire qu'Abraham est un maître ? Qu'il a des disciples ? Qui sont les auditeurs qu'il parvient à convaincre ? Des personnes avec lesquelles il discute au cours de simples entretiens privés ? En tous les cas, Flavius Josèphe sous-entend qu'Abraham avait trouvé une audience assez large pour susciter l'opposition des Chaldéens et Mésopotamiens attachés à leurs conceptions traditionnelles[2] ; il ne lui attribue pas pour autant « officiellement » le titre de *διδάσκαλος*.

Or, fait intéressant, nous retrouvons cette même ambiguïté dans une description faite par Philon d'Alexandrie d'Abraham en état de possession :

> Chaque fois qu'il était saisi par l'inspiration divine, tout en lui se transfigurait : les yeux, le teint, la taille, le maintien, les gestes, la voix, car le souffle divin qui, descendant des hauteurs célestes, s'établissait en son âme donnait à son corps une singulière beauté, à ses paroles, la persuasion, et aux auditeurs, l'intelligence (*τοῦ θείου πνεύματος (…) περιτιθέντος τῷ μὲν σώματι κάλλος ἐξαίρετον, τοῖς δὲ λόγοις πειθώ, τοῖς δ' ἀκούουσι σύνεσιν*)[3].

---

[1] *AJ* I, 154-155 et 157 ; traduction É. Nodet.
[2] Selon Philon, les Chaldéens sont réputés avoir surpassé les autres peuples en matière d'astronomie et d'horoscope ; ils ont démontré l'harmonie de l'univers, due à l'union mutuelle de ses parties. Mais ils ont commis l'erreur impie de croire que rien n'existe en dehors du monde visible, et que les révolutions des astres sont par elles-mêmes la cause des bonheurs et des malheurs qui échoient aux humains (cf. *Migr.*, §§ 178-179).
[3] *Virt. (De nobilitate)*, § 217 ; traduction M.-R. Servel révisée.

Philon dépeint donc ici Abraham comme un prophète inspiré par Dieu[1], mais, en revanche, ne le nomme pas expressément un maître, ni ses auditeurs, des disciples.

Nous sommes donc confrontée, face à de tels textes, à la difficulté de savoir si nous devons, ou non, en tenir compte pour traiter notre sujet. Dans tous les cas, il est certain que nous laisserons de côté les emplois de *διδάσκαλος* qui renvoient à des entités non vivantes, comme une valeur morale ou les saintes Écritures. La Loi en effet peut être considérée par Philon comme un maître :

> Pour moi, si quelqu'un, en vertu d'une décision efficace et habile, met en œuvre les seules valeurs du bien, je l'inscris au rôle des gens heureux, puisqu'il prend pour maître la Loi (*διδασκάλῳ τῷ νόμῳ χρώμενος*)[2].

Cependant, nous avons choisi de circonscrire la présente étude aux maîtres que l'on peut considérer comme des « êtres animés ». En effet, très divers dans l'œuvre de Philon sont déjà les maîtres humains : car, même s'il a été formé en partie « à la grecque », les maîtres qu'il évoque dans ses œuvres ne sont pas essentiellement des philosophes antiques. Il s'agit bien plutôt de personnages tirés de la Bible, qui par conséquent, appartiennent à un monde tout à fait différent et font véritablement exploser la relation maître-disciples ; notre théologien ne se limite toutefois pas à la sphère terrestre, mais gravit l'immense hauteur des cieux pour accorder le statut de maître au Logos et à ses compagnons, ainsi qu'à Dieu lui-même.

Néanmoins, avant de grimper jusqu'à ces sommets, sans doute vaudra-t-il mieux demeurer un long moment sur la terre et tâcher, plus modestement, de délimiter la silhouette du maître. Pour cela, parce que nous pensons que la comparaison peut être un bon outil d'investigation, nous envisagerons d'abord le rôle du maître au sein d'un triptyque qui connut un grand succès au cours de l'Antiquité : bon naturel (de l'élève) ─ enseignement ─ exercice. Ainsi, nous commencerons par étudier quelques cas de disciples qui bénéficient à la fois de ces trois paramètres, puis nous observerons, au contraire, les trois éléments séparément, pour voir, par exemple, si un tempérament assez doué pour apprendre seul ne pourrait pas, de manière apparemment paradoxale, nous aider encore à définir ce qu'est un maître.

---

[1] Son statut de prophète est d'ailleurs explicitement indiqué au paragraphe suivant (*De nobilitate*, § 218).
[2] *Post.*, § 80 ; traduction R. Arnaldez.

Ensuite, au cours de notre deuxième partie, nous nous demanderons quels sont les pré-requis exigés d'un disciple pour fréquenter le cours d'un maître ─ et nous constaterons d'ailleurs qu'il n'existe pas de réponse unique à cette question, mais que les conditions posées par les maîtres pour accepter un étudiant auprès d'eux varient selon les époques, ou en fonction de l'école philosophique (ou religieuse) considérée. Nous noterons en outre qu'il n'existe pas un statut unique d'auditeur ; un même maître peut s'adresser, à la même période de sa vie, à différents publics, à qui il délivre un enseignement plus ou moins ésotérique. Enfin, nous verrons que si certains maîtres se montrent sévères, voire intransigeants, concernant l'admission de leurs disciples, d'autres au contraire (et Dieu tout le premier !) manifestent un profond souci de s'adapter eux-mêmes à leur auditoire, considérant cette condition comme si nécessaire que certains d'entre eux sont susceptibles de renoncer à leur disciple s'ils constatent que leur enseignement ne lui convient pas.

Une telle préoccupation ne peut provenir que d'une grande bienveillance du maître à l'égard de son disciple. Une telle affection sera naturellement digne d'être étudiée, mais également toute la gamme des autres sentiments qui peuvent unir les maîtres à leurs disciples, depuis les attachements familiaux jusqu'à l'amour, en passant par la fidélité et le dévouement, sans oublier les tensions et les méfiances, les comportements négatifs des mauvais maîtres, et les relations de dominant à dominé.

Enfin, nous veillerons à ne pas oublier que les maîtres et les disciples ne formaient pas des communautés totalement fermées sur elles-mêmes en une complète autarcie, mais qu'ils vivaient au sein d'une société. Ainsi nous interrogerons-nous sur la façon dont différents maîtres ont pu conseiller leurs disciples au sujet des biens matériels, des relations avec les puissants de ce monde. Nous verrons également comment certains maîtres ont pu mener avec un ou plusieurs disciples de véritables actions politiques. Et pour finir, nous traiterons des maîtres et disciples face à la mort, dans la mesure où celle-ci ne constitue pas uniquement une expérience personnelle, mais s'insère aussi dans un cadre social.

Cette foisonnante variété de maîtres aux mille facettes, nous invitons à présent nos lecteurs à la découvrir lentement, suivant nous-même pas à pas les quatre témoins qui acceptent si aimablement de nous guider dans nos recherches.

# 1ère partie : L'enseignement face à la bonne nature et à l'exercice

Estimant que la comparaison, voire l'opposition, sont des moyens utiles pour mieux discerner les contours d'un sujet, il nous a paru profitable, afin de mieux approcher les caractéristiques du maître, de confronter l'enseignement avec deux autres notions qu'une longue tradition lui a associées : la bonne nature et l'exercice.

# I) Quelques jalons dans l'histoire de ce triptyque

## A) Les sophistes

L'origine du triptyque nature-enseignement-exercice est à rechercher dans le mouvement sophistique. Pour mieux comprendre ce phénomène, remontons en fait, guidés par Pierre Hadot, jusqu'aux temps reculés de la Grèce homérique. A cette époque, selon la conception de la classe des nobles, «l'*aretê*, c'est-à-dire l'excellence requise par la noblesse de sang[1]», consistait dans « les qualités : force physique, courage, sens du devoir et de l'honneur qui conviennent à des guerriers, et qui sont incarnées en de grands ancêtres divins que l'on prend pour modèles[2].»

Mais avec l'émergence de la démocratie athénienne, le besoin d'un nouveau type d'enseignement se fait sentir : «L'essor de la vie démocratique exige que les citoyens, surtout ceux qui veulent parvenir au pouvoir, possèdent une maîtrise parfaite de la parole[3].»

De fait, les sophistes présentent un modèle d'éducation très différent de l'ancienne formation aristocratique : «Jusque-là, les jeunes gens étaient formés à l'excellence, à l'*aretê*, par la *sunousia*, c'est-à-dire par la fréquentation du monde adulte, sans spécialisation. Les sophistes au contraire inventent l'éducation en milieu artificiel, qui restera une des caractéristiques de notre civilisation. (…) Moyennant un salaire, ils enseignent à leurs élèves les recettes qui leur permettront de persuader les auditeurs, de défendre avec autant d' habileté le pour et le contre (antilogie). (…) Ils enseignent d'ailleurs non seulement la technique du discours qui persuade, mais aussi tout ce qui peut servir à atteindre la hauteur de vue qui séduit toujours un auditoire, c'est-à-dire la culture générale, et il s'agit là aussi bien de science, de géométrie ou d'astronomie que d'histoire, de sociologie ou de théorie du droit[4].»

---

[1] P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 31.
[2] *Ibid.*
[3] P. HADOT, *op. cit.*, p. 33.
[4] P. HADOT, *op. cit.*, pp. 33-34.

Se développe en conséquence une nouvelle conception de l'*aretê*, que Pierre Hadot définit de la sorte : «Ainsi l'*aretê*, l'excellence, cette fois conçue comme compétence, qui doit permettre de jouer un rôle dans la cité, peut faire l'objet d'un apprentissage, si le sujet qui l'apprend a des aptitudes naturelles et s'y exerce suffisamment[1].»

W. Jaeger, pour sa part, critique la traduction habituelle d'*areté* par «vertu», en ce qu'elle risque fort d'induire en erreur, au sujet des sophistes, les lecteurs insuffisamment avertis, en les incitant «à bannir comme arrogance insensée la prétention des sophistes – ces 'maîtres du savoir' comme les appelaient leurs contemporains et comme ils se qualifièrent bientôt eux-mêmes. Mais cette interprétation absurde disparaît dès qu'on donne au terme d'areté le sens d'areté politique – son acception normale dans la Grèce classique – et qu'on l'utilise pour désigner, d'abord et avant tout, les capacités intellectuelles et l'art oratoire, qualités qui, vu les conditions nouvelles que connaissait le V^e^ siècle, en étaient forcément les manifestations principales[2].» Ce savant précise également que les sophistes, prenant à bras-le-corps les questions soulevées par le conflit entre l'éducation aristocratique et les idéaux démocratiques, «s'enquirent de la base de toute éducation, c'est-à-dire du rapport entre la 'nature' et l'influence exercée de propos délibéré par l'éducation dans la formation de la personnalité[3].» Et il ajoute que les nombreux échos suscités par ce débat dans la littérature contemporaine «prouvent que les sophistes avaient rendu toute la Grèce consciente de ce problème. Bien qu'exprimée de différentes façons, la réponse reste toujours la même[4] – la nature (*φύσις*) est le terrain sur lequel toute éducation doit bâtir[5]. La méthode pour y parvenir s'intitule étude (*μάθησις*), parfois enseignement (*διδασκαλία*), et exercice (*ἄσκησις*) – celui-ci transformant en une seconde nature ce qui a été appris. Une telle conclusion (...) signifie l'abandon de l'idée noble d'un caractère et d'une moralité qui ne se doivent qu'à la race et ne peuvent s'acquérir[6].»

M^me^ Goulet-Cazé, qui attribue elle aussi l'origine du triptyque aux sophistes, estime pour sa part que ces pédagogues privilégiaient quelque peu les aspects d'enseignement et d'entraînement par rapport aux qualités naturelles de l'élève : «Lorsqu'ils s'employèrent à définir le cadre conceptuel de leur réflexion sur l'acquisition de la vertu, les sophistes firent

---

[1] P. HADOT, *op. cit*., p. 34.
[2] W. JAEGER, *Paideia* (tome I), p. 338 ; traduction de l'allemand par A. et S. Devyver.
[3] W. JAEGER, *op. cit*., p. 354.
[4] Non toutefois, comme nous le constaterons, d'après Socrate tel que nous le présente le *Ménon*.
[5] Protagoras aurait dit en tous cas : « L'enseignement a besoin de la nature et de l'exercice (*φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται*) » et « Il faut commencer à étudier dès sa jeunesse (*ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν*).» (Fragments de son *Grand Discours*, Protagoras, B. 3 Diels, p. 264.)
[6] W. JAEGER, *Paideia* (tome I), p. 354.

appel aux trois notions de *phusis*, *mathèsis* et *askèsis*[1]. Mais s'ils reconnaissaient qu'en l'absence d'une bonne *phusis* les deux autres composantes de l'éducation se révèlent insuffisantes, c'est cependant sur l'instruction qu'eux-mêmes dispensaient moyennant salaire[2] et sur la nécessité d'un réel entraînement qu'ils mirent l'accent. En fait, toute leur théorie politique et morale s'expliquait par la définition qu'ils donnaient de la vertu comme *technè* : en tant qu'art, la vertu implique l'assimilation d'un enseignement tout autant que l'effort d'un entraînement. Par conséquent, un disciple doué d'une bonne nature parvient, s'il reçoit du sophiste les connaissances appropriées, notamment les éléments de l'art oratoire, et s'il fournit l'effort nécessaire que supposent les exercices exigés de lui par son maître, à jouer un rôle important dans la cité, en utilisant au mieux ses capacités intellectuelles[3].»

Ainsi observons-nous que les sophistes ne se contentent pas de délivrer un enseignement théorique à leurs élèves ; ils leur fournissent également des exercices adaptés qui les guideront vers la pratique de leur art.

## B) Isocrate

L'orateur Isocrate, né en 436 avant J.-C., mort en 338 à l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans, fréquenta dans sa jeunesse les sophistes Prodicos et Gorgias. Or, comme ses maîtres, il accorde une grande importance aux trois éléments que nous considérons, les estimant même indispensables à la réussite en quelque domaine que ce soit. Selon lui en effet,

> ceux qui excelleront plus tard, soit dans les discours, soit dans l'action, soit dans tout autre genre d'occupation, doivent tout d'abord être heureusement doués pour le travail qu'ils ont choisi, puis avoir reçu l'instruction et la science qui conviennent à cet objet, en troisième lieu être rompus et familiarisés à leur usage et à leur pratique ; car c'est par ces moyens qu'en tout genre d'activité on arrive à être parfait et à surpasser de beaucoup les autres. De tout cela, ce qui convient aux professeurs et aux élèves, c'est en particulier pour ces derniers d'apporter à l'étude les qualités naturelles nécessaires, pour les autres d'être capables d'instruire ces élèves bien doués, et en commun pour tous c'est

---

[1] Il peut être intéressant de préciser que ce dernier substantif est dérivé du verbe *ἀσκέω-ῶ*, qui signifie au sens propre : « travailler des matériaux bruts, façonner », d'où par suite : « assouplir par l'exercice, exercer ».

[2] Tel Protagoras, qui, contrairement à beaucoup de ses pairs, lesquels n'osent point, par crainte de l'envie, avouer ouvertement leur profession, proclame publiquement : «Je reconnais que je suis un sophiste et que j'éduque les hommes (*ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*)». (PLATON, *Protagoras* 317 b ; traduction A. Croiset révisée.)

[3] M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique*, p. 94-95.

> l'exercice qui mène à l'application pratique ; car il faut que les uns dirigent attentivement leurs disciples et que ceux-ci observent avec un soin énergique les conseils qu'on leur donne[1].

Observons les qualités que doivent, selon Isocrate, posséder les uns et les autres : les maîtres, un intérêt bienveillant à l'égard de leurs élèves, qui les pousse à ne pas s'occuper d'eux négligemment, mais au contraire à suivre de près leurs progrès ; les disciples, l'obéissance vis-à-vis de leurs maîtres, la diligence à appliquer leurs directives, et l'énergie dans la conduite de leurs études.

Notons aussi que, se conformant à la pratique des sophistes, Isocrate estime que les maîtres doivent fournir à leurs élèves des exercices d'entraînement en plus des pures connaissances.

Remarquons néanmoins que, dans le discours *Contre les sophistes*, c'est aux qualités naturelles de l'élève qu'Isocrate accorde le plus d'importance. Car, après avoir affirmé que certaines personnes, sans avoir jamais fréquenté aucun sophiste, sont pourtant devenues habiles en matière d'éloquence et de politique, Isocrate ajoute :

> C'est que la faculté de faire des discours et en général d'agir apparaît chez les gens doués de qualités naturelles et qui se sont exercés par l'expérience (*ἐν τοῖς εὐφυέσιν...καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις*), mais l'éducation (*ἡ δὲ παίδευσις*) les rend plus savants en leur art et mieux doués pour les recherches (car ce qu'ils rencontrent d'abord par hasard, ils sont instruits à le trouver où il est tout préparé) ; les hommes dotés d'une nature plus pauvre, elle ne saurait en revanche en faire de bons polémistes ni des inventeurs de discours, mais elle peut les faire progresser et les rendre plus réfléchis sur bien des points[2].

Pour Isocrate donc, l'éducation, même si elle permet à l'élève de progresser, ne saurait pallier entièrement l'absence de qualités naturelles. Ainsi, se distinguant ici des sophistes dont il fut l'élève, accorde-t-il un peu plus de valeur au naturel de l'élève qu'à l'enseignement reçu et à l'exercice, ainsi que le remarque Jean Lombard : « C'est avec grand soin qu'il explique que l'éducation repose avant tout sur le talent de l'élève. De grands dons, laissés à l'état naturel, valent mieux que de longs exercices conduits sans don et il est même difficile de parler d'exercice en l'absence d'un don à exercer. Le second facteur, en importance, est, dès lors, la pratique. (...) La paideusis proprement dite, est donc reléguée au troisième rang au sein de la trinité talent, étude, pratique, héritée des rhéteurs[3] : cependant,

---

[1] ISOCRATE, *Sur l'échange* XV, 187-188.
[2] ISOCRATE, *Contre les sophistes,* §§ 14-15 ; traduction G. Mathieu révisée.
[3] M. L. Clarke déclare quant à lui : « According to Isocrates himself there were three factors which contributed to progress in studies : natural gifts, knowledge of the theory of the subject and practice. In his own type of

elle a pour vertu, quels que soient les dons de l'élève, et même si elle ne le conduit ni à un savoir ni à un savoir-faire effectifs dans un domaine déterminé, par exemple apprendre à faire des discours, d'améliorer ses capacités et donc, d'une certaine manière, d'agir sur les dons eux-mêmes[1].»

D'autre part, Isocrate fréquenta non seulement Prodicos et Gorgias, mais également Socrate. Or, peut-être emprunte-t-il à son maître, tout en l'accommodant à sa façon (nous retrouvons encore ici l'idée que les dispositions naturelles sont prépondérantes), l'idée que la justice ne peut pas s'enseigner :

> Et que nul ne s'imagine que, selon moi, la justice peut s'enseigner ; car je suis absolument convaincu qu'il n'existe aucune méthode qui puisse engendrer, chez les hommes naturellement mal disposés envers la vertu, la sagesse et la justice[2].

Or, nous allons voir que si, pour Socrate, la justice (ou plutôt, plus largement, la vertu en général) n'est pas, en réalité, affaire de qualités naturelles, elle n'est pas non plus chose qui s'enseigne.

## C) Les avis contradictoires de Socrate concernant ce triptyque

### 1°) Chez Platon, la question posée par Ménon et la conclusion à laquelle en arrive Socrate

En lisant les premières lignes du *Ménon*, l'on pourrait penser pourtant que le triptyque qui nous occupe serait intimement lié à l'acquisition de la vertu. En effet, dès l'ouverture du dialogue platonicien qui porte son nom, Ménon reprend chacun des trois éléments concernés, pour demander si de l'un d'entre eux naît la vertu. Remarquons donc toutefois – nous aurons à refaire plus loin cette distinction – que si les trois notions sont bien reprises, chacune est ici considérée séparément, et non plus associée aux deux autres :

---

education the most important thing was natural aptitude ; knowledge of the rules was the least important, but practice was of great value. The fonction of the teacher was to neglect nothing which could be taught and himself to provide a model by following which his pupils could improve their style.» (M. L. CLARKE, *Higher education in the ancient world*, p. 29.)

[1] J. LOMBARD, *Isocrate*, p. 39.

[2] ISOCRATE, *Contre les sophistes*, § 21 ; traduction G. Mathieu révisée.

> Pourrais-tu me dire, Socrate, si la vertu s'acquiert par l'enseignement, ou si elle s'acquiert, non par l'enseignement, mais par l'exercice (*ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή, ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν*), ou bien si elle ne s'acquiert ni par l'exercice ni par l'étude, mais échoit aux hommes de par leur nature (*ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις*), ou bien de quelque autre manière[1]?

En réalité, cependant, au cours du dialogue, Socrate réfutera deux des hypothèses et dédaignera de considérer la dernière, se distinguant donc très nettement des positions que nous avons envisagées précédemment.

Tout d'abord, la vertu ne peut être un don de nature, et ce pour deux raisons : premièrement, l'utile étant le raisonnable et la vertu étant utile, la vertu est raison, en tout ou en partie[2]; d'autre part, si la vertu était un don naturel, il se trouverait des personnes capables de discerner les jeunes gens doués d'une bonne nature[3].

En outre, Socrate montre que quand une chose quelconque est affaire d'enseignement, il est nécessaire qu'elle ait ses maîtres et ses disciples[4] ; par contre, si elle n'a ni maîtres ni disciples, on peut conjecturer qu'elle n'est pas affaire d'enseignement. Or, malgré tous ses efforts pour découvrir des maîtres de vertu, Socrate n'en a pas trouvé[5]. Entre autres exemples d'hommes vertueux qui eussent voulu transmettre leur vertu à leur(s) fils, il prend le cas de Thucydide, le rival politique de Périclès :

> Il était d'une grande famille, grandement puissant dans la cité[6] et dans le reste de la Grèce, de sorte que si la chose pouvait s'enseigner, il aurait réussi à découvrir, soit parmi ses concitoyens soit parmi les étrangers, un homme capable de rendre ses fils vertueux, dans le cas où lui-même aurait manqué de loisir à cause de ses occupations politiques. Mais en fait, Anytos, mon compagnon, il est à craindre que la vertu ne s'enseigne pas (*μὴ οὐκ ᾖ διδακτὸν ἀρετή*)[7].

De même, pour montrer que la vertu ne peut pas s'enseigner, Socrate invoque l'argument suivant dans le *Protagoras* : prenant l'exemple de Clinias, jeune frère d'Alcibiade, que son éducateur Ariphron avait échoué à faire progresser, Socrate ajoute, s'adressant à Protagoras :

---

[1] PLATON, *Ménon* 70 a ; traduction A. Croiset révisée.
[2] cf. PLATON, *Ménon* 89 a.
[3] cf. PLATON, *Ménon* 89 b.
[4] cf. PLATON, *Ménon* 89 d.
[5] cf. PLATON, *Ménon* 89 e.
[6] C'est-à-dire à Athènes.
[7] PLATON, *Ménon.,* 94 d-e ; traduction A. Croiset révisée.

> Je pourrais te citer encore une foule d'hommes de mérite qui n'ont jamais pu améliorer ni leurs proches ni aucun étranger. Devant ces exemples, Protagoras, j'en suis arrivé à croire que la vertu ne peut s'enseigner (*οὐχ ἡγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετήν*)[1].

Socrate prend donc position au sujet des deux premiers termes du triptyque. « Mais très curieusement, il esquive totalement l'hypothèse de l'*askèsis* et cette exclusion est volontaire. Dans la position même du problème, Socrate refuse d'envisager que la vertu puisse résulter d'un entraînement[2].» C'est qu'en effet, fondamentalement, pour Socrate, la vertu est savoir. De fait, Xénophon donne sur son maître ce témoignage :

> Il disait aussi que la justice et toutes les autres vertus se confondaient avec la science ; car les actions justes et toutes les actions vertueuses sont belles et bonnes. Or celui qui connaît le beau et le bien ne saurait choisir autre chose et celui qui ne les connaît pas ne peut les pratiquer, et, s'il l'essaye, il échoue. C'est ainsi que ceux qui savent font ce qui est beau et bon, et que les ignorants ne peuvent le faire et que, même s'ils essayent, ils n'y réussissent pas[3].

Du reste, Aristote affirme lui aussi que, pour Socrate, la vertu est science :

> Socrate (l'Ancien, en tout cas[4]), assignait comme fin à l'homme la connaissance de la vertu et il recherchait la nature de la justice, du courage et de toutes les parties de la vertu. Il avait raison[5] puisqu'il faisait de toutes les vertus des sciences, de sorte qu'on se trouvait, selon lui, en même temps connaître la justice et être juste. En effet, nous avons appris la géométrie et l'architecture et du même coup nous voilà architectes et géomètres. C'est pourquoi il cherchait la nature de la vertu et non comment elle est produite et par quels moyens[6].

Cependant, cette affirmation selon laquelle toutes les vertus sont sciences n'est-elle pas en contradiction avec le *Ménon* ? En effet, Socrate y pose en principe que ce qui s'enseigne, c'est uniquement la science :

---

[1] PLATON, *Protagoras*, 320 B ; traduction A. Croiset.
[2] M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique*, p. 113.
[3] XÉNOPHON, *Mémorables* III, IX, 5 ; traduction P. Chambry.
[4] E. Lavielle précise qu'il s'agit ici du « Socrate traditionnel. Aristote le distingue de Socrate le Jeune, disciple de Platon (...) » (Note 3, p. 32 de son édition de l'*Éthique à Eudème*).
[5] Apparemment, Aristote déclare que Socrate avait raison dans la mesure où ce philosophe se montrait cohérent à l'intérieur de son propre système de pensée, et non parce que lui-même est d'accord avec les théories socratiques. Aristote affirme en effet un peu plus loin : « Il est beau de connaître chacune des belles choses, néanmoins, quand il s'agit de la vertu, le plus estimable est d'en connaître, non la nature, mais ce qui la produit. Nous ne voulons pas savoir ce qu'est le courage mais être courageux, ni ce qu'est la justice mais être justes, de même que nous voulons être en bonne forme et nous bien porter plutôt que savoir ce qu'est la santé. » (ARISTOTE, *Éthique à Eudème* I, 5, 1216 b.) En conséquence, pour Aristote, il n'y a pas identité entre connaître ce qu'est la justice et être juste.
[6] ARISTOTE, *Éthique à Eudème* I, 5, 1216 b ; traduction E. Lavielle.

> Si la vertu donc est une science, il est clair qu'elle peut être enseignée[1].

En déclarant donc, d'après le témoignage de Xénophon, que les vertus sont sciences, Socrate devrait en conclure qu'elles peuvent être enseignées. Or, le *Ménon*, nous l'avons constaté, arrive à la conclusion inverse : la vertu n'est pas affaire d'enseignement.

Mais sans doute l'apparente contradiction peut-elle être levée, si l'on considère que le savoir en question n'est pas de ceux que délivraient les grands maîtres contemporains, à savoir les sophistes, mais qu'il est à chercher au plus profond de soi, qu'il est à trouver dans sa propre intériorité : c'est en partie pourquoi Socrate « se présentait comme un simple accoucheur, dont le rôle se limitait à faire découvrir à ses interlocuteurs leurs possibilités intérieures[2].» Et si Socrate présente même sa fonction d'accoucheur comme une mission qui lui a été imposée par la divinité, il affirme en revanche avec force qu'il n'a jamais communiqué de connaissance à quiconque. En effet, ayant déclaré tout à fait fondé le reproche que lui adressent certains de ne détenir aucune sagesse, le philosophe ajoute :

> La cause de ce fait, la voici : faire office d'accoucheur, le dieu m'y oblige ; mais procréer, il m'en a empêché. Ainsi donc, je ne suis moi-même aucunement sage et je ne possède nulle découverte qui le soit, nulle fille de cette âme qui est la mienne. Quant à ceux qui viennent me trouver, de prime abord, ils paraissent, quelques-uns même totalement, ne rien savoir ; tous cependant, à mesure qu'ils me fréquentent et pour autant que le dieu leur en accorde faveur, merveilleuse est l'allure dont ils progressent, à leur propre jugement comme à celui des autres. Le fait est pourtant clair qu'ils n'ont jamais rien appris de moi, et qu'eux seuls ont, par eux-mêmes, découvert et enfanté de nombreux et beaux objets. De l'accouchement, par contre, le dieu et moi sommes les auteurs[3].

Dès lors, en affirmant que la vertu est savoir, Socrate veut dire que si l'homme est vertueux, « c'est qu'il sait avec toute son âme et tout son être où est le vrai bien[4].»

C'est dans cette perspective, sans doute, que Socrate déclare n'avoir été le maître de personne :

> « *Ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην*[5].»

---

[1] PLATON, *Ménon*, 87 c ; traduction A. Croiset révisée.
[2] P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 63.
[3] PLATON, *Théétète* 150 c-d ; traduction A. Diès révisée.
[4] P. HADOT, *op. cit.*, p. 63.
[5] PLATON, *Apologie de Socrate* 33 a.

De son point de vue en effet, il n'a pas véritablement enseigné, dans la mesure où seuls peuvent être objets d'enseignement les savoirs intellectuels ou techniques[1], mais a simplement aidé, par ses questions, ses interlocuteurs à trouver le bien véritable. Ainsi la science de la vertu n'est-elle nullement le fruit d'un enseignement, ni d'ailleurs d'un entraînement, mais d'un dialogue fécond à l'issue duquel elle a été enfantée par l'âme de l'interlocuteur, – à moins qu'elle ne soit encore une grâce accordée par la divinité. De fait, à la fin du *Ménon*, Socrate conclut :

> Ainsi donc, à en juger par notre raisonnement, la vertu nous semble être, chez ceux où elle se montre, le résultat d'une faveur divine[2].

Mais à vrai dire, pour le tempérament pieux de Socrate, les deux moyens d'acquisition de la vertu ne sont pas contradictoires, mais même au contraire intimement mêlés : nous avons entendu en effet ce philosophe déclarer, dans l'extrait du *Théétète* cité un peu plus haut, que, « pour autant que le dieu leur en accorde faveur », les personnes qui le consultent accomplissent des progrès prodigieusement rapides.

## 2°) L'image toute différente donnée par Xénophon, et la position personnelle de ce disciple

Absolument saisissant est le contraste entre la position défendue par Socrate dans le *Ménon* et le rôle essentiel que, selon Xénophon, le même philosophe accorde au contraire à l'instruction et à l'exercice. Voici en effet la réponse que Socrate aurait donnée à qui lui demandait si le courage peut s'enseigner ou si c'est un don de la nature :

> « Je crois, dit-il, que, comme il y a des corps naturellement plus robustes que d'autres pour supporter les travaux, il y a de même des âmes naturellement plus fortes que d'autres pour affronter les

---

[1] C'est très probablement pourquoi Socrate affirme que l'éloquence – qui relève d'une technique – est le fruit des trois conditions : «Quant à pouvoir, Phèdre, devenir accompli dans les luttes oratoires (*ἀγωνιστὴν τέλεον γενέσθαι*), il est vraisemblable – et peut-être même inévitable – qu'il en soit comme pour le reste : si tu es doué d'une nature éloquente, tu seras un orateur estimé, pourvu que tu y joignes le savoir et aussi l'exercice (*εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην*) ; mais si tu laisses de côté l'un de ces éléments, par là même tu ne seras pas un orateur accompli.» (PLATON, *Phèdre* 269 d ; traduction L. Robin révisée.) A propos de l'orateur considéré comme un lutteur, un *ἀγωνιστής*, cf. W. JAEGER : « Pour désigner un procès ou un jugement, les Grecs adoptèrent le nom d'*agon*, car ils eurent toujours le sentiment qu'il s'agissait d'une lutte légale entre deux adversaires.» (*Paideia*, pp. 364-365 ; traduction A. et S. Devyver.)

[2] PLATON, *Ménon*, 100 B ; traduction A. Croiset.

> dangers (…) Seulement je crois qu'il n'est pas de nature qui, au point de vue du courage, ne puisse être améliorée par l'instruction et par l'exercice[1].»

En outre, Socrate généralise ensuite complètement sa théorie :

> Au reste, j'observe qu'en toutes choses il en est de même, que les hommes diffèrent naturellement les uns des autres et qu'ils se perfectionnent beaucoup par l'exercice. Il ressort de là que tous les hommes, les mieux doués comme les plus obtus, s'ils veulent se distinguer en quelque partie, doivent s'instruire et s'exercer[2].

Cette contradiction peut vraisemblablement être en partie levée si l'on considère que Xénophon a tiré l'enseignement de son maître vers une opinion à laquelle il était personnellement attaché. Ce disciple de Socrate défend en effet très énergiquement le rôle, selon lui fondamental, que joue l'entraînement, sans lequel ce qui a été appris se perd inévitablement, et, par conséquent, nie avec véhémence l'idée selon laquelle on conserve pour toujours une vertu une fois acquise :

> Peut-être plusieurs de nos prétendus philosophes diront-ils que jamais l'homme juste ne saurait devenir injuste ni l'homme modeste insolent et que, pour tout ce qui s'enseigne, une fois qu'on l'a appris, on ne peut plus l'ignorer. Mais moi, je ne suis pas de leur avis sur ce point ; car je vois que, si l'on n'exerce pas son corps, on ne peut remplir les fonctions du corps, et de même, si l'on n'exerce pas son âme, on ne peut remplir les fonctions de l'âme ; car on ne peut pas faire ce qu'on doit faire ni s'abstenir de ce qu'on doit éviter[3].

Et de même, il ajoute que,

> faute de les repasser, on oublie les vers, bien qu'ils soient écrits en mesure, et qu'on oublie de même, faute d'y penser, les enseignements du maître[4], et, quand on a oublié les bons conseils, on oublie aussi les impressions qui portaient l'âme à désirer la sagesse, et, ces impressions une fois oubliées, il n'est pas étonnant qu'on oublie la sagesse elle-même[5].

Ainsi en arrive-t-il à cette affirmation :

> Aussi je crois pour ma part qu'on peut s'entraîner à toutes les nobles vertus, et surtout à la tempérance[6].

---

[1] XÉNOPHON, *Mémorables* III 9, §§ 1-2 ; traduction P. Chambry.
[2] XÉNOPHON, *Mémorables* III 9, § 3 ; traduction P. Chambry.
[3] XÉNOPHON, *Mémorables* I 2, § 19 ; traduction P. Chambry.
[4] Arrien ira encore plus loin dans la prudence que Xénophon, son modèle (au moins littéraire), puisqu'il ne se contentera pas de confier les paroles de son maître Épictète à la vigilance de sa mémoire, mais préférera les consigner par écrit pour être bien certain de ne pas les oublier.
[5] XÉNOPHON, *Mémorables* I 2, § 21; traduction P. Chambry.
[6] XÉNOPHON, *Mémorables* I 2, § 23 ; traduction P. Chambry.

Cependant, il convient de remarquer que cette ascèse non seulement possible, mais indispensable, vient en second par rapport à l'enseignement reçu, pour l'étayer, l'empêcher de s'effacer. Ainsi, « faute d'y penser », en arrive-t-on à oublier les leçons du maître, et, progressivement, la sagesse elle-même : or, ceci indique que, selon Xénophon, il est possible de prodiguer des leçons de sagesse, de l'enseigner. De même, lorsqu'il récuse, au début de notre première citation, la théorie selon laquelle « jamais l'homme juste ne saurait devenir injuste ni l'homme modeste insolent et que, pour tout ce qui s'enseigne, une fois qu'on l'a appris, on ne peut plus l'ignorer », il suggère très fortement que, de son point de vue, la justice et la modestie sont des matières qui s'enseignent. Considéré sous cet angle, le rôle du maître se trouve considérablement élargi : il ne s'agit plus seulement pour lui d'enseigner des matières strictement intellectuelles ou techniques, mais il peut également s'occuper de morale.

## 3°) La louange paradoxale du (Pseudo ?) Plutarque

Il est assez piquant de constater que l'auteur du traité *De l'Éducation des enfants*, d'ailleurs tenant de la philosophie platonicienne s'il s'agit de Plutarque lui-même ou d'un de ses disciples[1], considère les trois éléments que nous considérons comme l'origine de l'excellence d'hommes tels que Socrate ou Platon : il s'agit là d'un étrange éloge de ces philosophes, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, Socrate en vient, d'après le *Ménon* rédigé par Platon, à la conclusion que la vertu ne s'acquiert par aucun de ces trois moyens !

> Tous ces facteurs, je puis l'affirmer hautement, ont concouru et conspiré pour former les âmes, partout célébrées, de Pythagore, de Socrate, de Platon et de tous ceux qui se sont acquis une gloire éternelle[2].

Par ailleurs, nous pouvons noter qu'à l'époque de la rédaction de ce traité, c'est-à-dire la fin du premier ou le début du second siècle de notre ère, le rôle des trois éléments dans l'acquisition des arts et des sciences semble être très largement admis, puisque le (pseudo ?) Plutarque en parle comme d'une sorte de lieu commun – lui-même paraissant faire preuve d'une plus grande originalité en appliquant ces trois facteurs à la vertu :

---

[1] J. Sirinelli, pour sa part, indique : « S'il faut admettre que l'écrit n'est pas de Plutarque, il est prudent de songer à l'utilisation plus ou moins adroite de textes ayant un rapport quelconque avec Plutarque ou son cercle.» (*Notice* introductive au traité, p. 27.) Selon ce savant, l'on peut imaginer « un parent ou un disciple utilisant pêle-mêle après la mort du maître des notes ou des ébauches de celui-ci, peut-être déjà réunies en dossier, ou des comptes rendus d'entretiens et essayant de les accommoder en un tout cohérent grâce éventuellement à des développements de raccord empruntés à d'autres traités ou fabriqués d'après eux.» (*Notice* introductive, pp. 27-28.)

[2] (PSEUDO ?) PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*, 2 B-C ; traduction J. Sirinelli.

> D'une manière générale, on doit dire de la vertu ce que l'on a coutume de dire des arts et des sciences : une conduite absolument juste exige le concours de trois facteurs : nature, raison et habitude (*ὡς εἰς τὴν παντελῆ δικαιοπραγίαν τρία δεῖ συνδραμεῖν, φύσιν καὶ λόγον καὶ ἔθος*). J'appelle raison l'acquisition de la connaissance et habitude la pratique (*Καλῶ δὲ λόγον μὲν τὴν μάθησιν, ἔθος δὲ τὴν ἄσκησιν*). Les bases dépendent de la nature ; les progrès, de l'instruction ; l'usage que l'on en fait, de l'exercice ; les réussites, des trois réunies. C'est selon que l'une ou l'autre fait défaut que la vertu fatalement se mettra à clocher. Car la nature sans l'instruction est aveugle, l'instruction, séparée de la nature, insuffisante, et l'exercice, sans les deux premiers éléments, inopérant. Pour l'agriculture, il faut d'abord que la terre soit bonne, ensuite que le cultivateur soit compétent, et puis que les semences soient de qualité. De la même manière, la nature ressemble à la terre, l'éducateur à l'agriculteur, les règles et les préceptes inculqués à la semence[1].

Mais ce qui caractérise plus particulièrement notre auteur, « c'est d'avoir affirmé avec autant de netteté la primauté de l'acquis sur l'inné, de l'apprentissage sur les dons naturels[2] ». Il déclare en effet avec fermeté :

> C'est une chance et une faveur du ciel de recevoir tous ces dons d'un dieu, mais si quelqu'un s'imagine que des natures mal douées, accédant par chance à une instruction et à une pratique correctement orientées vers la vertu, ne pourraient pallier, autant qu'il est en elles, cette insuffisance naturelle, qu'il sache qu'il commet une lourde, une totale erreur. La mollesse corrompt la valeur du naturel, mais l'enseignement en corrige les tares. La négligence manque même le facile, tandis que l'application se rend maîtresse des difficultés[3].

Nous constaterons que le stoïcien Épictète, à peu près contemporain de ces textes, accentuera lui aussi vigoureusement le rôle de la pratique, déclarant que doivent s'y livrer aussi les hommes naturellement peu doués, afin de donner le meilleur d'eux-mêmes. Cette insistance sur l'ascèse dans l'acquisition de la vertu est en effet plus proche des théories stoïciennes, voire cyniques (nous y reviendrons) que des vues de Socrate ou de Platon, dont nous avons vu quel éloge paradoxal faisait à ce sujet notre auteur.

---

[1] (PSEUDO ?) PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*, 2 A-B ; traduction J. Sirinelli.
[2] J. SIRINELLI, *Notice* introductive au traité, p. 10.
[3] (PSEUDO ?) PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*, 2 C ; traduction J. Sirinelli.

# D) Aristote

Quoique Socrate, selon Platon, ait dénié, dans le cadre que nous avons considéré, toute valeur aux dons innés, à l'enseignement et à l'entraînement, Aristote, formé par Platon, et en conséquence le plus brillant disciple du plus éminent disciple de Socrate, reprendra ce triptyque à son compte. Selon lui, les hommes que pourra facilement façonner le législateur doivent être doués d'un naturel bien particulier ;

> le reste est, dès lors, affaire d'éducation, car on apprend les choses, les unes, par l'habitude, les autres, par l'enseignement reçu (*τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας · τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μανθάνουσι, τὰ δ'ἀκούοντες*)[1].

Le rôle joué conjointement par les trois éléments peut aussi se déduire d'extraits de l'*Éthique à Nicomaque* : de fait, Aristote affirme que

> pour tout ce qui survient en nous par nature, nous le recevons d'abord à l'état de puissance, et c'est plus tard que nous le faisons passer à l'acte (…) En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste (…)[2]

Cependant, la pratique en elle-même ne suffit pas nécessairement à assurer un apprentissage convenable, car

> jouer de la cithare forme indifféremment les bons et les mauvais citharistes. On peut faire une remarque analogue pour les constructeurs de maisons et tous les autres corps de métiers : le fait de bien construire donnera de bons constructeurs, et le fait de mal construire, de mauvais. En effet, s'il n'en était pas ainsi, on n'aurait aucun besoin du maître, mais on serait toujours de naissance bon ou mauvais dans son art[3].

Le maître est donc alors indispensable pour développer le don naturel et enseigner au disciple à pratiquer correctement l'art auquel il veut s'adonner.

---

[1] ARISTOTE, *Politique* VII, 13, 1332 a ; traduction J. Aubonnet révisée.
[2] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* II, 1, 1103 a ; traduction J. Tricot.
[3] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* II, 1, 1103 b.

En conséquence, W. Völker a pu dire de ce philosophe et de Diogène Laërce, qui le cite : « Aristoteles hat diese Dreiteilung übernommen, weshalb es bei Diogenes Laërtius[1] mit Recht von ihm heisst : *τριῶν ἔφη δεῖν παιδείᾳ, φύσεως μαθήσεως, ἀσκήσεως*[2]».

## E) Les Stoïciens

Les membres de cette école philosophique ont eux aussi accordé de l'importance à ce triptyque. Il est vrai que l'un des documents où sont mentionnés les trois éléments est vraisemblablement inauthentique, même s'il incorpore « des détails historiques transmis par la tradition biographique[3]» : il s'agit de la lettre que Diogène Laërce attribue à Zénon de Kition, à l'intention du roi Antigone Gonatas[4] qui l'avait invité à venir auprès de lui en Macédoine. Après avoir loué le monarque de son amour pour le véritable savoir, le philosophe stoïcien ajoute :

> Celui qui a le désir de la philosophie et repousse le plaisir, si largement célébré, qui efféminе les âmes de certains jeunes gens, est manifestement enclin à la noblesse non seulement par nature mais aussi par choix délibéré. Or une nature noble qui a reçu en plus un entraînement approprié et bénéficié d'un maître généreux (*φύσις δὲ εὐγενὴς μετρίαν ἄσκησιν προσλαβοῦσα, ἔτι δὲ τὸν ἀφθόνως διδάξοντα*), marche facilement vers l'acquisition parfaite de la vertu [5]!

Dans tous les cas, les Stoïciens insistent sur la possibilité de transmettre la vertu au moyen de l'enseignement :

> Qu'elle puisse également s'enseigner, je veux parler de la vertu, Chrysippe le dit aussi au premier livre de son traité *Sur la fin*, de même que Cléanthe, Posidonios[6] dans ses *Protreptiques* et Hécaton[7].

---

[1] D.L. V, 18, p. 573 : «Il a dit que l'éducation requiert trois choses, naturel, enseignement, exercice.» (Traduction M. Narcy.)
[2] W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung*…, p. 155.
[3] Note 3, p. 794, de Richard Goulet dans son édition de D.L.
[4] Marcel Cuvigny précise au cours d'une note complémentaire, pp. 194-195 de son édition du traité de Plutarque *Il ne faut pas s'endetter* : « Antigone Gonatas, roi de Macédoine de 277 à 239, était un grand admirateur de Zénon et il fut aussi l'auditeur de Cléanthe, son successeur à la tête du Portique (264-232). »
[5] D.L. VII, 8, p. 795 ; traduction R. Goulet.
[6] « Posidonius of Apameia and Rhodes was one of the most important and interesting figures of the first half of the first century B.C. Not only was he the leading Stoic philosoper of his time, with original approaches in all three conventional philosophical departments of physics, ethics and logic, but his thinking and writing embraced also mathematics, the sciences, geography and history in a remarkable aetiological attempt to survey and explain the whole field of the human intellect and the universe in which it found itself.» (I. G. KIDD, p. XIII de son Introduction à *Posidonius* (vol. I).
[7] Hécaton de Rhodes, né au début du 1er siècle avant J.-C., disciple de son compatriote Panétius.

> Qu'elle puisse s'enseigner, cela est manifeste du fait que les hommes deviennent bons [1] alors qu'ils étaient mauvais (*ὅτι δὲ διδακτή ἐστι, δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοὺς ἐκ φαύλων*)[2].

Du reste, dans les fragments collectés par Arnim, s'en trouve un qui rapproche les théories stoïcienne et aristotélicienne sur la vertu :

> Aristote [affirme que la vertu s'acquiert] par la nature, l'habitude et la raison (*Ἀριστοτέλης δὲ φύσει καὶ ἔθει καὶ λόγῳ*) ; assurément, les Stoïciens aussi. La vertu est en effet un art (*τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή*) ; or, tout art est composé de principes mis en pratique (*πᾶσα δὲ τέχνη σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων*) ; et la raison concerne les principes, tandis que l'habitude concerne les exercices pratiques ; en outre, par nature, nous naissons tous disposés à la vertu (*φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα*)(...)[3]

Cependant, l'on ne peut pas non plus être spontanément un homme de bien accompli, mais il faut, pour le devenir pleinement, recevoir l'enseignement idoine : Musonius Rufus, héritier des anciens Stoïciens, est bien conscient de cette réalité. Mais précisément, selon lui, le meilleur enseignement de la philosophie n'est pas celui que l'on reçoit alors que l'on se trouve confortablement et tranquillement installé dans une école de philosophie, mais celui qui va de pair avec un effort physique précis, que le maître d'ailleurs serait lui-même le premier à pratiquer, à savoir le travail de la terre. En effet, selon Musonius, il serait, certes, indigne de se livrer aux activités agricoles si elles empêchaient de philosopher ou d'aider autrui à philosopher.

> Mais actuellement il me semble que les jeunes tireraient bien plus de profit s'ils ne fréquentaient pas un maître à la ville et ne l'entendaient pas discourir dans une école de philosophie, mais le voyaient travailler aux champs et prouver par l'acte ce que sa parole enseigne, qu'il faut faire de l'effort et prendre corporellement de la peine plutôt que d'avoir besoin d'un autre qui vous nourrisse[4]. Qu'est-ce qui empêche l'étudiant travaillant la terre d'entendre le maître traiter de la tempérance, de la justice ou de l'endurance ? Ceux qui voudront philosopher correctement n'ont pas besoin de nombreux discours,

---

[1] « Sous-entendu : grâce à un enseignement moral (…) Sinon, le fait de la conversion des mauvais ne prouverait pas que la vertu est 'enseignable'. » (Note *ad loc*. de R. Goulet dans notre édition de référence de D.L.)
[2] D.L. VII, 91, pp. 848-849 ; traduction R. Goulet. Fr. 2 Edelstein and Kidd.
[3] ARNIM, *SVF* III, fr. 214 ; traduction personnelle.
[4] Ces paroles peuvent évoquer l'éloge que Zénon, le fondateur du Stoïcisme, fit, auprès de ses autres auditeurs, de son disciple Cléanthe qui, bien que très pauvre et obligé de travailler pour gagner de quoi vivre, parvenait de surcroît à payer à Zénon la petite rémunération que ce dernier exigeait de lui : «Cléanthe pourrait nourrir un autre Cléanthe, s'il le voulait ; mais ceux qui possèdent de quoi se nourrir cherchent auprès des autres ce qui leur est nécessaire, bien qu'ils s'adonnent sans contrainte à la philosophie.» (D.L. VII, 170, p. 893 ; traduction R. Goulet.)

> et de toute façon les jeunes n'ont pas à assimiler cette masse de considérations, de quoi nous voyons les sophistes s'enfler d'orgueil : tout cela n'est bon qu'à épuiser de fatigue une vie humaine. En revanche il n'est pas impossible, même en se livrant au travail des champs, d'apprendre les choses les plus nécessaires et les plus utiles, d'autant qu'ils ne travaillent pas tout le temps, mais qu'il y aura des moments de pause. Que peu nombreux seront ceux qui consentiront à travailler de la sorte, je le sais bien. Mais il vaut mieux que ne fréquente pas le philosophe la masse des jeunes qui prétendent philosopher, qui sont creux et mous et font par leur présence que la philosophie est remplie de souillures. De ceux en revanche qui sont vraiment épris de la philosophie, il n'est pas un qui ne consentirait à vivre dans une campagne avec un homme vertueux, même si cette campagne est très rude, puisqu'il serait destiné à profiter grandement de cette manière d'employer le temps, du fait d'une vie en commun jour et nuit avec le maître (...)[1].

Cependant, « l'idée de Musonius ne s'est pas concrétisée dans les faits. Il n'y a point d'exemple, dans la société romaine, de philosophes qui aient tenu école et gagné leur vie en se livrant aux travaux des champs[2].» Même Épictète, son disciple le plus célèbre, n'a point mis en pratique l'idée de son maître. En revanche, ce philosophe reprend bien les idées selon lequel l'enseignement de la vertu est à la fois possible et indispensable, et doit être relié à la pratique concrète d'efforts et d'exercices.

Tout d'abord, une formation est nécessaire : c'est, en effet, grâce à l'enseignement reçu que le charpentier devient charpentier, et de même pour le timonier.

> Par conséquent, n'est-il pas vrai que dans notre cas également, il ne peut suffire de vouloir devenir un parfait honnête homme, mais qu'il est nécessaire aussi de recevoir un enseignement ? (*Μή ποτ' οὖν καὶ ἐνθάδε οὐκ ἀπαρκεῖ τὸ βούλεσθαι καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, χρεία δὲ καὶ μαθεῖν τινα;*) Nous cherchons alors lequel[3].

Plus loin, Épictète affirme avec force que l'idéal stoïcien peut être enseigné, et que précisément, lui-même est là présent dans le but de prodiguer cet enseignement, et ses disciples, afin de le recevoir, et de le mettre en pratique :

---

[1] MUSONIUS RUFUS, fragment XI «Quel est le moyen de se procurer des ressources convenables au philosophe», §§ 6 à 8, traduction d' A.-J. FESTUGIÈRE dans *Deux prédicateurs...*, pp. 92-93.
[2] A.-J. FESTUGIÈRE, *Deux prédicateurs* ...., p. 90.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 14, 10 ; traduction J. Souilhé. Dans la suite, Épictète déclare que, selon les philosophes, il faut en premier lieu apprendre qu'il existe un Dieu, qui exerce sa Providence sur l'univers, et auquel on ne peut cacher même ses pensées. Ensuite, on doit découvrir ce que sont la nature et les qualités divines, afin de les acquérir dans la mesure du possible (cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* II, 14, 11 à 13).

> Et voici que maintenant moi, je suis votre maître, et vous vous instruisez auprès de moi (*Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν παιδευτής εἰμι ὑμέτερος, ὑμεῖς δὲ παρ'ἐμοὶ παιδεύεσθε*). Et moi, j'ai formé ce dessein de vous rendre affranchis de tout obstacle, de toute contrainte, de toute entrave, libres, prospères, heureux, élevant vers Dieu votre regard dans tous les événements, grands ou petits. Et vous, vous êtes ici pour apprendre ces choses et pour les mettre en pratique (*ὑμεῖς δὲ ταῦτα μαθησόμενοι καὶ μελετήσοντες πάρεστε*)[1]. (…)
>
> La chose ne[2] peut-elle être enseignée ? Elle peut l'être (*οὐκ ἔστι διδακτὸν τὸ πρᾶγμα ; διδακτόν*)[3].

La nécessité de l'effort est également soulignée par Épictète. Il arrive du reste à ce philosophe d'opposer, au lieu de les associer, l'effort et la bonne nature, pour affirmer que même un individu naturellement mal doué n'est pas dispensé de faire de son mieux. Sans doute n'arrivera-t-il à rien d'extraordinaire, mais il doit malgré tout aller jusqu'au bout de ses possibilités :

> Est-ce que tous les chevaux sont rapides, ou tous les chiens habiles à suivre la piste ? Et après ! Parce que je ne suis pas bien doué, devrai-je pour cela renoncer à faire de mon mieux ? A Dieu ne plaise (*ἐπειδὴ ἀφυής εἰμι, ἀποστῶ τῆς ἐπιμελείας τούτου ἕνεκα ; μὴ γένοιτο*)[4]!

Du reste, à un auditeur qui, effrayé par la perspective des efforts nécessaires pour juger correctement des biens et des maux comme des indifférents, s'exclame :

> Mais cela exige une longue préparation et beaucoup de peine et d'études (*Ἀλλὰ πολλῆς ἔχει χρείαν παρασκευῆς καὶ πόνου πολλοῦ καὶ μαθημάτων*)[5] !

Épictète rétorque :

> Eh quoi ! Espères-tu qu'il soit possible d'acquérir le plus important des arts au prix de peu d'efforts (*ἀπὸ ὀλίγων*)[6] ?

Au cours d'un autre entretien, Épictète, faisant preuve d'une grande humilité, n'hésite pas à s'accuser lui-même de paresse :

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 19, 29 ; traduction J. Souilhé.
[2] Ce qui est réellement écrit ici est « en » mais il s'agit sans doute d'une coquille.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 19, 31 ; traduction J. Souilhé.
[4] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 2, 34-35 ; traduction J. Souilhé.
[5] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 20, 13 ; traduction J. Souilhé.
[6] *Ibid*. ; traduction J. Souilhé.

> Pour être direct, moi le premier, lorsque le jour se lève, je me remémore brièvement les éléments que je dois corriger (*μικρὰ ὑπομιμνήσκομαι τίνα ἐπαναγνῶναί με δεῖ*[1]). Puis, direct, je me demande : « Et qu'est-ce que cela me fait, comment un tel ou un tel explique son texte ? La première chose, c'est que je dorme[2].»

Cependant, Épictète ne s'accuse pas seul de nonchalance, mais incrimine également les jeunes, avec cette particularité très originale : ces derniers devraient lui donner l'exemple !

> Quoi donc ? Sommes-nous seuls nonchalants et ensommeillés ? Non ; mais bien plutôt vous, les jeunes ! Puisque assurément, nous aussi, les vieux, lorsque nous voyons les jeunes s'amuser, nous sommes pleins d'ardeur, nous aussi, pour nous amuser avec. À plus forte raison, si je vous voyais bien réveillés et pleins d'ardeur, je désirerais moi aussi avec ardeur accomplir des efforts avec vous (*προεθυμούμην ἂν συσπουδάζειν καὶ αὐτός*)[3].

Dans ce passage étonnant, Épictète gomme la relation maître-disciples au profit de la distinction entre jeunes et vieux. Or, ici, ce ne sont pas les Anciens qui doivent entraîner les jeunes au travail et à la vertu, mais au contraire la nouvelle génération qui ne doit pas communiquer aux aînés son goût pour le jeu. Les jeunes gens sont ainsi promus responsables du sérieux des vieillards, à qui ils doivent donner le bon exemple par leur énergie et leur détermination. Ainsi l'enseignement du maître s'efface-t-il ici devant la nécessité pour les jeunes gens de faire des efforts, desquels dépendra la propre ascèse d'Épictète.

Mais encore faut-il bien savoir à quoi consacrer son énergie et ses peines. Or, Épictète met en garde ses auditeurs contre la tentation de se livrer à des exercices contraires à la nature, ou bizarres. Il est difficile, et même dangereux, de marcher sur une corde, mais cela n'est d'aucune utilité à un philosophe, de même que d'embrasser des statues (*ἀνδριάντας περιλαμβάνειν*)[4] :

---

[1] Cf. notre note complémentaire 2 « *ἐπαναγνῶναι*.»
[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 10, 8 ; traduction P. Hadot révisée, dans I. ET P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, p. 19.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens*. I 10, 12-13 ; traduction J. Souilhé révisée.
[4] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III 12, 2. Ce dernier trait se rapporte à Diogène le Cynique, dont son homonyme nous rapporte : « L'été, il se roulait sur du sable brûlant, tandis que l'hiver, il étreignait des statues couvertes de neige, tirant ainsi profit de tout pour s'exercer. » (D.L. VI, 23, p. 707 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Épictète critique donc ici une pratique particulière de Diogène, philosophe dont il fait néanmoins par ailleurs abondamment l'éloge, par exemple en III 24, 64 à 74.

> Ce n'est pas tout ce qui est difficile et périlleux qui est propre à l'exercice, mais ce qui est adapté au but proposé à nos efforts (*ἀλλὰ τὸ πρόσφορον τῷ προκειμένῳ ἐκπονηθῆναι*). Et quel est le but proposé à nos efforts ? Vivre sans entraves dans nos désirs et dans nos aversions. Qu'est-ce à dire ? Ne pas se voir frustré dans ses désirs et ne pas se heurter à ce qui répugne. Voilà donc vers quel but doit tendre aussi l'exercice[1].

De même, Épictète avertit ses auditeurs de se garder des exercices ostentatoires, par lesquels le philosophe se donnerait en spectacle, se proposerait lui-même à l'admiration des assistants :

> Et, pour conclure, tous les procédés dont usent à l'égard de leur corps ceux qui l'exercent peuvent être, eux aussi, matière à exercice, s'ils tendent en quelque façon à exercer le désir ou l'aversion. Mais s'ils tendent à l'ostentation, c'est l'affaire d'un homme qui se penche au dehors et cherche quelque gibier, d'un homme en quête de spectateurs[2] qui s'écrient : « Oh ! le grand homme [3]! »

Arrien, résumant ces idées dans le *Manuel*, mêle ensemble la condamnation des exercices inutiles (en reprenant l'anecdote de l'embrassement des statues) et celle de l'ascèse qui vise à attirer l'attention et l'admiration du public :

> Quand tu as adapté ton corps à la frugalité, ne t'en vante pas. Et si tu bois de l'eau, ne dis pas à toute occasion que tu bois de l'eau. Quand tu veux t'exercer, pour toi-même et non devant les autres, à supporter la souffrance, n'embrasse pas les statues, mais, s'il t'arrive d'avoir une soif violente, aspire une gorgée d'eau fraîche, puis recrache-la et ne dis rien à personne[4].

L'exercice doit donc être véritablement profitable à celui qui le pratique, et non servir sa vanité. Du reste, Épictète explique nettement à ses disciples que chacun d'eux doit s'exercer dans le domaine où il éprouve personnellement le plus de difficultés. Aussi n'existe-t-il pas un seul type d'ascèse, à laquelle tous les élèves devraient uniformément s'appliquer, mais des exercices variés, selon les obstacles particuliers auxquels se heurte tel ou tel :

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III 12, 3-4 ; traduction J. Souilhé.
[2] Cf. *Manuel*, 23 (traduction P. Hadot) : « Si un jour il t'arrive de te tourner vers l'extérieur, en voulant plaire à quelqu'un, sache que tu as abandonné la règle de vie que tu as choisie. Contente-toi donc en toute circonstance d'être philosophe, mais si tu veux en outre le paraître, c'est à toi qu'il faut le paraître et cela suffit. » De même, les disciples ne doivent pas faire ostentation de vertu en se glorifiant de ne pas se livrer aux plaisirs sensuels : « Pourtant ne sois pas désagréable ou critique à l'égard de ceux qui s'adonnent aux choses de l'amour et ne mets pas en avant, à droite et à gauche, le fait que, toi, tu ne t'y adonnes pas. » (*Manuel*, 33, 8 ; traduction P. Hadot.)
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III 12, 16 ; traduction J. Souilhé.
[4] *Manuel*, 47 ; traduction P. Hadot.

> Je suis incliné au plaisir : je me précipiterai dans la direction opposée, et cela avec excès, pour m'exercer. Je suis porté à éviter le travail : j'entraînerai et j'exercerai mes représentations (*τρίψω μου καὶ γυμνάσω … τὰς φαντασίας*) à cette fin que l'aversion pour toute chose de ce genre vienne à cesser. (…)
>
> Homme, si tu es irritable, exerce-toi à supporter les injures, à ne pas te laisser affecter par les mépris[1].

S'il est inutile pour l'apprenti-stoïcien de pratiquer des exercices étranges et ostentatoires, il doit aussi ne pas s'évertuer à rédiger de beaux dialogues, ou d'élégants commentaires de textes, mais, en revanche, s'exercer à dompter ses passions, et savoir se comporter adéquatement dans toutes les circonstances de la vie. Épictète insiste inlassablement sur ce point :

> Voilà pourquoi je ne cesse de le répéter : exercez-vous à ces pensées, ayez-les sous la main (*ταῦτα μελετᾶτε καὶ ταῦτα πρόχειρα ἔχετε*), quand il s'agit d'objets qu'il faut aborder avec assurance, ou d'objets à l'égard desquels il faut s'armer de prudence : vis-à-vis de ce qui est indépendant de la volonté libre, garder son assurance ; être prudent vis-à-vis de ce qui en dépend.
>
> - Mais je ne t'ai pas lu mes commentaires de textes et tu ne sais pas ce que je fais.
> - En quel genre ? En fait de belles phrases ? Garde tes belles phrases. Montre-moi où tu en es par rapport au désir et à l'aversion, si tu obtiens infailliblement ce que tu veux, si tu ne tombes pas précisément dans ce que tu cherches à éviter. Mais toutes ces périodes, si tu as du bon sens, tu les supprimeras, tu les effaceras[2].

Plus loin encore, pour illustrer le fait qu'il ne suffit pas d'écouter les leçons d'un maître, mais qu'il faut en outre y réfléchir et s'y exercer, Épictète vitupère à nouveau contre les purs commentateurs de doctrines, incapables de se conduire en accord avec les théories qu'ils manient si habilement :

> Voilà pourquoi les philosophes recommandent de ne pas se contenter d'apprendre, mais d'ajouter en outre la réflexion et ensuite l'exercice (*Διὰ τοῦτο παραγγέλλουσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν, εἶτα ἄσκησιν*). Car, à longueur de temps nous avons acquis l'habitude d'agir d'une manière opposée à l'enseignement reçu, et les opinions qui nous sont familières sont à l'encontre des opinions droites. Or, si nous ne nous familiarisons pas avec les opinions droites, nous ne serons rien de plus que des commentateurs des jugements d'autrui (*οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐξηγηταὶ ἐσόμεθα ἀλλοτρίων δογμάτων*). Qui donc à présent, de ceux qui sont parmi nous, n'est capable de disserter sur les biens et les maux ? (…) Puis, tandis que nous parlons, s'il

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 12, 7 et 10 ; traduction J. Souilhé.
[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 1, 29 à 31 ; traduction J. Souilhé.

> survient un bruit un peu fort, ou si l'un des assistants se met à rire de nous, nous voilà décontenancés. Où sont donc, philosophe, ces beaux principes que tu expliquais ? Ton explication, d'où la tirais-tu ? De tes lèvres, et c'est tout. ( …)[1]

Arrien reprend ce thème dans le *Manuel* en insistant sur l'idée qu'il ne faut pas s'enorgueillir de comprendre Chrysippe ; car ce dont on a seulement le droit de se sentir fier, c'est de mettre ses préceptes en pratique :

> Mais si c'est l'explication elle-même que j'admire, que suis-je devenu d'autre, finalement, qu'un grammairien au lieu d'un philosophe, avec la seule différence que j'explique Chrysippe au lieu d'Homère ? Donc je rougis plutôt, lorsque quelqu'un me demande : «Fais-moi l'exercice d'explication de texte de l'œuvre de Chrysippe», si je ne suis pas capable de produire des actions qui soient en ressemblance et harmonie avec les discours de celui-ci[2].

Ainsi le but de la formation philosophique n'est-il pas de savoir expliquer brillamment les textes fondateurs de l'école du Portique, mais de devenir soi-même un exemple vivant de Stoïcien accompli. A cet effet, il convient non seulement d'écouter les leçons d'un maître, mais encore de réfléchir par soi-même à ce que l'on a entendu, et aussi de s'astreindre à des exercices pratiques. Sans doute faut-il exercer son intelligence, et pour cela, il est nécessaire d'acquérir de bonnes bases en apprenant à raisonner. La logique est donc indispensable, et un jour, Épictète réussit fort adroitement à instruire un auditeur de la nécessité de cette science, en démontrant que sans elle, il est impossible de reconnaître la valeur d'aucun raisonnement, et que l'on risque donc de se laisser berner par un interlocuteur qui recourrait à des arguments spécieux :

> Comme un de ceux qui assistaient à la leçon lui demandait : « Convaincs-moi de l'utilité de la logique », il répondit :
>
> – Tu veux que je te la démontre ?
> – Oui.
> – Il faut donc que je recoure à une démonstration ?
>
> Son interlocuteur en ayant convenu : « Comment donc, poursuivit Épictète, sauras-tu si je ne t'abuse pas par un sophisme[3] ? »

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 9, 13 à 17 ; traduction J. Souilhé.
[2] *Manuel*, 49 ; traduction P. Hadot.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 25, 1-2 ; traduction J. Souilhé.

Cependant, s'il est fondemental de connaître la logique, et par là-même, d'en respecter les règles de fonctionnement, il est plus essentiel encore de ne pas bafouer les lois de la nature[1]. Or, il faut commencer par étudier la théorie afin de suivre une gradation appropriée, car s'exercer à la théorie est moins difficile que de s'efforcer à vivre, au quotidien, en conformité avec la nature :

> Comme on faisait une lecture sur les syllogismes hypothétiques, Épictète dit : C'est aussi une loi des syllogismes hypothétiques qu'il faut accepter ce qui est conforme à l'hypothèse. Mais bien plus encore est-ce une loi de la vie d'agir conformément à la nature. (…) Aussi, les philosophes nous exercent d'abord à la théorie, ce qui est plus facile, puis ils nous acheminent ainsi à des exercices plus difficiles (*Πρῶτον οὖν ἐπὶ τῆς θεωρίας γυμνάζουσιν ἡμᾶς οἱ φιλόσοφοι ὅπου ῥᾷον, εἶτα οὕτως ἐπὶ τὰ χαλεπώτερα ἄγουσιν*). Dans la théorie, en effet, rien ne nous détourne de tirer les conséquences des enseignements donnés, tandis que dans la vie, bien des influences agissent sur nous en sens contraire. Il est donc ridicule celui qui prétend vouloir d'abord s'exercer à bien vivre, car il n'est point aisé de commencer par ce qui est plus difficile[2].

Or, pour ne pas s'écarter des voies de la nature, il convient de résister à l'assaut des opinions erronées, qui entraînent celui qui les accueille à concevoir des désirs ou des aversions inadéquats. Aussi faut-il s'entraîner avec acharnement à conserver des jugements sains, en n'accordant aucune importance à ce qui ne dépend pas de nous :

> Voici par-dessus tout la méthode d'exercice qu'il faut employer (*Πρὸς τοῦτο μάλιστα τὸ εἶδος αὐτὸν γυμναστέον*). A peine es-tu sorti dès le matin, tous ceux que tu vois, tous ceux que tu entends, examine-les et réponds comme si on t'interrogeait : Qu'as-tu vu ? Un bel homme ou une belle femme ? Applique la règle : est-ce une chose indépendante de toi, ou en dépend-elle ? Indépendante. Rejette-la. Qu'as-tu vu ? Quelqu'un qui pleure la mort d'un fils ? Applique la règle : la mort ne dépend pas de nous. Rejette loin de toi. As-tu rencontré un consul ? Applique la règle : le consulat, quelle sorte de chose est-ce ? Une chose indépendante de nous ou dépendante ? Indépendante. Rejette également, cela ne résiste point à l'épreuve. Supprime. Cela ne te concerne aucunement. Si nous agissions ainsi et nous appliquions à cet exercice tous les jours, depuis l'aurore jusqu'à la nuit (*Καὶ τοῦτο εἰ ἐποιοῦμεν καὶ πρὸς τοῦτο ἠσκούμεθα καθ ' ἡμέραν ἐξ ὄρθρου μέχρι νυκτός*), il nous en reviendrait quelque utilité, par les dieux[3].

---

[1] Cf. notre note complémentaire 3 « Éloquence et sciences ».
[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 26, 1, et 3-4 ; traduction J. Souilhé.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 3, 14 à 16 ; traduction J. Souilhé.

Ici, l'exercice est individuel, mais le maître a son rôle à jouer dans la mesure où c'est lui qui conseille cette méthode à son disciple, et qui peut aussi veiller à sa correcte application. D'ailleurs, ce n'est apparemment pas seulement au cours de ses études qu'il faut se livrer à cette pratique, mais selon Épictète, qui emploie dans la dernière phrase du passage la première personne du pluriel, et donc parle aussi bien de lui, les maîtres eux-mêmes devraient poursuivre avec zèle, et continuellement, cet entraînement.

Ailleurs, Épictète définit comme le véritable athlète l'homme qui combat ses mauvaises représentations, des images impures par exemple, qu'il convient de chasser en leur substituant de belles et nobles pensées :

> Si tu prends ainsi l'habitude de t'exercer (Κἂν *ἐθισθῇς οὕτως γυμνάζεσθαι*), tu verras quelles épaules tu vas acquérir, quels nerfs, quelle vigueur ! Mais pour l'instant, ce n'est que de la parlotte, et rien de plus. Voilà le véritable athlète, celui qui s'exerce lui-même contre de telles représentations (Οὗτός *ἐστιν ὁ ταῖς ἀληθείαις ἀσκητὴς ὁ πρὸς τὰς τοιαύτας φαντασίας γυμνάζων ἑαυτόν*)[1]. Tiens bon, malheureux, ne te laisse pas captiver. Le combat est grand, l'œuvre est divine (*θεῖον τὸ ἔργον*) ; c'est pour un royaume, pour la liberté, pour le bonheur, pour la paix. Souviens-toi de Dieu, invoque son aide et son soutien, comme les navigateurs, dans la tempête, invoquent les Dioscures[2].

Certes, Épictète, prenant très à coeur les progrès qu'est susceptible d'accomplir son auditeur, l'exhorte avec à la fois beaucoup de force et d'élévation ; toutefois, nous voyons bien qu'ici l'évocation de l'exercice dépasse très largement le cadre de la relation maître-disciple. Sans doute, c'est bien ici Épictète, en tant que maître de philosophie, qui recommande cet entraînement, mais simultanément, il laisse entendre qu'il est au-dessus de ses forces de soutenir efficacement ses disciples se livrant à cette lutte, puisqu'il leur recommande de s'en remettre directement à la divinité. Ce n'est pas à lui-même, leur maître, que ses auditeurs devront demander de l'aide afin de mener à bien leur difficile entreprise, mais à Dieu en personne, tant le combat est rude et tant l'enjeu est grand. Car il ne s'agit de rien moins que d'une tâche divine (*θεῖον τὸ ἔργον*) : aussi est-il naturel d'invoquer Dieu pour

---

[1] Aussi Socrate méprisant la beauté d'Alcibiade a-t-il remporté une victoire olympique, et mérite l'appellation d'« homme prodigieux » bien mieux que les pancratiastes ou les gladiateurs (cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 18, 22 et notre paragraphe sur Socrate et Alcibiade dans le chapitre des Relations amoureuses entre maîtres et disicples.)

[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 18, 26 à 29 ; traduction J. Souilhé.

qu'il aide celui qui la commence à l'achever heureusement ; en effet, le faible maître terrestre n'a pas ici assez de force pour venir au secours de son disciple.

En conclusion, nous pouvons dire que, par rapport aux Stoïciens qui l'ont précédé, Épictète accorde peut-être moins d'importance aux qualités innées, puisqu'il insiste sur le fait qu'être mal doué ne dispense pas d'accomplir des efforts et de tirer, du moins, tout le parti possible de ses facultés, si médiocres soient-elles. En outre, s'il affirme catégoriquement que l'idéal stoïcien peut s'enseigner, mais qu'écouter les leçons d'un maître est insuffisant si ne s'y ajoutent point la réflexion personnelle et un entraînement constant (qui doit rester très concentré sur son objectif et ne pas flatter la gloriole de celui qui s'y adonne), Épictète, du fait de son tempérament profondément pieux[1], fait entrer en ligne de compte un élément supplémentaire : la prière, dans la mesure où la divinité, mieux que le maître humain, saura soutenir le disciple dans la lutte acharnée qu'il a décidé de mener.

## F) Philon d'Alexandrie

Si un profond sentiment de piété habite Épictète, nous découvrirons que l'élan religieux (et même mystique) vers Dieu est l'une des caractéristiques principales de Philon d'Alexandrie. Et à vrai dire, à peine commençons-nous à étudier les trois composantes de notre triptyque chez ce grand penseur juif que la dimension religieuse apparaît déjà. Voici en effet comment J. Daniélou décrit la conjonction des trois éléments chez notre Alexandrin : « L'étude de la vie spirituelle selon Philon s'exprime tout naturellement dans les cadres que lui-même lui donne et qui en décrivent les étapes. (…) Les différentes étapes de ce progrès sont désignées par Philon par un groupe d'expressions qui revient constamment et qui est emprunté à Aristote : il s'agit de la triple source de la vertu par nature, ascèse et instruction. Mais Philon établit entre ces trois termes une hiérarchie : l'instruction est la première étape qui correspond à la conversion et à l'initiation première reçue du dehors : c'est la pratique littérale de la Loi (...). L'ascèse vient ensuite qui correspond à la période du progrès et couvre l'itinéraire qui va du monde sensible au monde intelligible et du monde intelligible à Dieu[2].»

---

[1] A. Oltramare affirme qu'Épictète « est avant tout une âme religieuse, dont l'optimisme mystique oriente vers la divinité toutes les aspirations morales.» (A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, p. 23.)
[2] J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, pp. 184-185.

Selon W. Völker cependant, l'exercice est, des trois moyens, celui qui occupe le plus bas niveau de la hiérarchie : « Oui, l'*ἄσκησις* est elle-même moins appréciée que la *μάθησις*, elle occupe la place la plus basse dans ce schéma tripartite, parce qu'avec elle le danger d'un recul est toujours présent (...), tandis que la *μάθησις* ne perd pas la vérité qu'elle a une fois trouvée[1].»

En tous les cas, Philon a utilisé avec originalité cette structure d'origine païenne en l'adaptant à sa spiritualité propre. D'ailleurs, il propose une innovation étonnante, et que seul pouvait alors imaginer un Juif, en incarnant chacun des trois éléments dans un patriarche de l'Ancien Testament. De fait, J. Daniélou continue ainsi : « Enfin, la nature correspond à la perfection, à la vertu qui n'est plus apprise par l'instruction ou acquise par l'effort, mais reçue par Dieu. Nous savons qu'à ces trois étapes correspondent Abraham, Jacob et Isaac[2].»

J. Coste note pour sa part que la « distinction des trois types de perfectionnement moral n'est certes pas due à Philon. Elle semble avoir été classique dès avant Socrate (…) Mais Philon, en faisant des trois patriarches bibliques, Abraham, Isaac et Jacob, les types de ces trois sortes de candidats à la perfection, a donné à ce schéma classique une place considérable dans son œuvre[3].»

Mais laissons à présent Philon s'exprimer lui-même en une citation où, tout en distinguant les trois patriarches emblématiques de chacune des parties du triptyque, il atténue leur différenciation en prétendant que tous participent des trois qualités :

> La parole sacrée semble en effet en quête de types d'âmes, tous raffinés, mais tendus vers le beau l'un par étude, l'autre par nature, le troisième par exercice. Le premier, Abraham, comme on l'appelle, est le symbole de la vertu fruit de l'enseignement ; le second, Isaac, de la vertu fruit de la nature ; le troisième, Jacob, de la vertu fruit de l'exercice. Mais il ne faut pas ignorer que chacun participe aux trois qualités[4], et tire son nom de celle qui en lui est surabondante et l'emporte sur les autres. Il n'est pas possible qu'un enseignement arrive à sa fin sans la nature ou sans l'exercice ; et la nature n'est pas capable d'aller jusqu'à son terme sans qu'on étudie ou sans qu'on s'exerce, et l'exercice non plus sans qu'il y ait d'abord la nature et l'enseignement. Moïse a fort bien fait de nouer la parenté des trois

---

[1] W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung*…, p. 157 ; traduction personnelle du texte allemand.
[2] J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 185. Cf. *Ios*., § 1.
[3] J. COSTE, « Notion grecque et notion biblique de la 'Souffrance éducatrice'», p. 513.
[4] Il arrive même que Philon parle de l'âme de Jacob comme conduite jusqu'au sommet des vertus par un parfait équilibre entre les trois éléments du triptyque. Aucun ne détient alors la prééminence sur les autres, mais tous concourent harmonieusement à la splendeur de l'âme du patriarche : « Et cette âme, devenue plénitude de vertus grâce à la triple excellence de la nature, de l'instruction et de l'entraînement, n'ayant laissé en elle aucun vide qui livre accès à autre chose, engendre en nombre parfait deux séries de six fils (…)» (*Praem*., § 65 ; traduction A. Beckaert.)

> ‘hommes’ – du moins selon la lettre – mais en fait, comme je l’ai dit, des trois vertus, nature, enseignement, exercice, que d’un autre nom les hommes appellent les Grâces – égales en nombre – ou bien parce que Dieu a fait à notre race la grâce de lui donner ces trois puissances en vue du perfectionnement de la vie, ou bien avec l’idée qu’elles-mêmes se sont données à l’âme raisonnable, don parfait et le plus beau qui soit[1].

Nous voyons que vers la fin du texte les cultures grecque et scripturaire de Philon se marient harmonieusement, dans la mesure où, après avoir considéré les trois éléments du triptyque comme représentés par Abraham, son fils et son petit-fils, notre théologien ne fait aucune difficulté pour dire que, selon d’autres, ils sont incarnés par les Grâces, divinités mineures de la mythologie païenne. Mais sans doute aussi ces Grâces représentent-elles pour lui de pures allégories, qui mettraient simplement en lumière ses deux hypothèses : soit Dieu a fait au genre humain « la grâce de lui donner » ces trois moyens d’accès au beau, soit ces puissances se sont offertes elle-même en cadeau à l’âme raisonnable. En tous les cas, ce que Philon veut présentement bien faire comprendre, ce sont les liens (ici concrétisés par des attaches d’ordre familial) qui unissent ces trois dons généreusement consentis aux hommes.

Et ce sont précisément aussi ces rapports que nous nous proposons maintenant d’explorer de façon quelque peu plus concrète et détaillée.

---

[1] *Abr*., § 52 à 54 ; traduction J. Gorez.

# II) La complémentarité de deux termes au moins du triptyque d'après quelques exemples

## A) Dans le domaine grec

### 1°) Ascèse et enseignement reçu, les cas de Clitomaque de Carthage et de Cléanthe d'Assos

Diogène Laërce nous fournit deux exemples très intéressants de l'alliance réussie entre ces deux éléments, le premier étant incarné par un philosophe de la Nouvelle Académie, Clitomaque (par la courte biographie duquel se conclut d'ailleurs le livre IV, consacré aux Académiciens) ; le second par un philosophe stoïcien, Cléanthe d'Assos.

#### a) Clitomaque de Carthage

> Intéressons-nous donc d'abord au cas de Clitomaque, né en 187/6 à Carthage.
>
> Celui-ci s'appelait Asdrubal et dans sa patrie il enseignait la philosophie dans sa langue maternelle. Arrivé à Athènes déjà âgé de quarante ans, il devint l'auditeur de Carnéade[1]. Ce dernier qui appréciait son amour du travail (*κἀκεῖνος ἀποδεξάμενος αὐτοῦ τὸ φιλόπονον*)[2], le fit instruire dans les lettres grecques et assura sa formation. Lui-même parvint à un tel degré de diligence (*ὁ δὲ εἰς τοσοῦτον ἦλασεν ἐπιμελείας*) qu'il composa plus de quatre cents livres. Il succéda à Carnéade et éclaira ses doctrines principalement par ses ouvrages[3].

---

[1] Carnéade de Cyrène, philosophe de la Nouvelle Académie. D'après Apollodore, il serait mort à quatre-vingt-cinq ans, la quatrième année de la cent soixante-deuxième Olympiade, c'est-à-dire en 129-128 (cf. D.L. IV, 65, p. 537.)

[2] D'après Diogène Laërce, Carnéade lui-même « fut un fort travailleur, s'il en fut (…) C'est pourquoi il se laissait pousser les cheveux et les ongles à cause de l'application qu'il portait à ses études.» (D.L. IV, 62, p. 535 ; traduction T. Dorandi.)

[3] D.L. IV, 67, p. 539 ; traduction T. Dorandi. De fait, dans le Prologue, Carnéade fait partie des philosophes qui, selon certains, n'ont absolument rien écrit (cf. D.L. I, 16, p. 74). D'ailleurs, Diogène Laërce déclare lui-même catégoriquement, dans sa biographie de Carnéade : « On a conservé de lui des lettres à Ariarathès roi de Cappadoce. Les autres ouvrages furent écrits par ses disciples. Lui-même ne laissa aucun écrit.» (D.L. VI, 65, p. 537 ; traduction T. Dorandi.)

Il vaut peut-être déjà la peine de s'arrêter un instant sur le nom même de Clitomaque, qui, n'étant pas le nom de naissance du philosophe, lui a été attribué après coup : or, *μάχη* veut dire au sens premier « bataille, combat », mais aussi, au figuré, « lutte, effort ». Se pourrait-il donc que ce nom signifiant « Illustré par la lutte » ait voulu magnifier la tendance du personnage au labeur inlassable ? Huit siècles plus tard, en tout cas, le grammairien et philosophe chrétien Jean, né à Alexandrie, reçut le surnom de Philopôn en raison de son amour du travail.

L'on voit bien de toute manière chez Diogène Laërce la convergence de l'enseignement reçu de Carnéade et de l'application au travail de Clitomaque, rendue d'autant plus nécessaire par sa rencontre du maître à un âge déjà mûr – de fait, Clitomaque serait arrivé à Athènes âgé de quarante ans (*ἤδη τετταράκοντ' ἔτη γεγονώς*)[1]. D'après notre biographe, en effet, Clitomaque, par son acharnement, conquit d'abord l'affection de Carnéade, puis rattrapa si bien le temps perdu qu'il put rédiger de nombreux ouvrages et prendre la suite de son maître à la tête de l'école.

Or, Diogène Laërce, peut-être pour insister sur l'étroitesse du lien unissant Clitomaque et son maître, simplifie jusqu'à l'erreur la chaîne de succession des scholarques de l'Académie. En effet, il insinue que Clitomaque hérita directement du scholarcat à la suite de son maître, ce qui est faux : « Clitomaque resta 19 ans dans l'école de Carnéade, jusqu'à ce qu'en 140/39, sous l'archontat d'Hagnothéos, il abandonne l'Académie et fonde son école propre dans le Palladium. Lorsque Carnéade, en 137/6, se retira du scholarcat, ce sont Carnéade, fils de Polémarque, puis Cratès de Tarse qui lui succédèrent. Ce fut sous le scholarcat de ce dernier que Clitomaque revint avec ses partisans à l'Académie, où il resta jusqu'à sa mort survenue en 110/09 (sous l'archontat de Polyclète)[2].» Il obtint le scholarcat en « 127/6, à la mort de Cratès de Tarse[3]». Il est donc exact, cependant, que Clitomaque devint scholarque, même si son accession à ce poste fut plus difficile que ne le suggère notre biographe.

Finalement, le petit tableau de Clitomaque que nous brosse Diogène Laërce nous montre combien cet auteur croyait lui-même en la vertu du labeur assidu qui, combiné avec l'excellence de l'enseignement reçu, permet de réaliser des prouesses intellectuelles.

---

[1] Cf. D.L. IV, 67, p. 539.
[2] T. Dorandi, article « Cleitomaque (Clitomaque) de Carthage », dans le *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (*DPhA*), pp. 424-425.
[3] T. Dorandi, article cité, p. 425.

b) Cléanthe d'Assos

Diogène Laërce nous fournit un second exemple en la personne de Cléanthe, à ceci près que certains des nombreux efforts que dut soutenir ce personnage n'eurent pas pour objet l'étude même de la philosophie. Il est vrai toutefois que Cléanthe, en vue de ce but suprême, dut livrer de rudes combats.

En effet, pour pouvoir pratiquer la philosophie, il eut, au témoignage de Diogène Laërce, à lutter contre deux handicaps, l'un matériel : sa pauvreté ; l'autre intellectuel : sa lenteur d'esprit. Voyons d'abord ce qui relève de son manque de ressources financières:

> Cléanthe, fils de Phanias, d'Assos. (…) Il fut célèbre pour son acharnement au travail (*διεβοήθη δ' ἐπὶ φιλοπονίᾳ*), lui qui, étant d'une extrême pauvreté[1], s'efforça de gagner sa vie. Et la nuit il puisait de l'eau dans les jardins, tandis que durant le jour il s'exerçait dans les raisonnements. Aussi l'appelait-on Phréantle[2].

Cléanthe ne se serait pas d'ailleurs limité à ce travail puisqu'il aurait répondu au roi Antigone Gonatas qui lui demandait pourquoi, justement, il puisait de l'eau :

> Ne fais-je que puiser de l'eau ? Eh quoi ? Est-ce que je ne creuse pas la terre[3] ? quoi ? Est-ce que je n'arrose pas et ne fais pas toutes sortes de corvées en vue de la philosophie[4] ?

Voici même la péripétie qui était advenue à ce personnage si travailleur :

> On dit aussi qu'il fut conduit devant le tribunal pour expliquer comment il réussissait à rester en aussi bonne forme en vivant ainsi. Il fut ensuite acquitté après avoir présenté comme témoins le propriétaire du jardin où il puisait de l'eau et la marchande de farine chez qui il faisait cuire les grains[5].

---

[1] Selon certains, il serait arrivé à Athènes avec seulement quatre drachmes. (Cf. D.L. VII, 168, p. 892.)
[2] D.L. VII, 168, p. 892 ; traduction R. Goulet. Ce surnom signifie « le puiseur d'eau ».
[3] A ce propos, Diogène Laërce nous présente encore ce témoignage : « Préférant sa vie à celle des riches, il disait que pendant qu'eux jouaient à la balle il travaillait, en la creusant, même la terre infertile.» (D.L. VII, 171, p. 893; traduction R. Goulet.)
[4] D.L. VII, 169, p. 892-893 ; traduction R. Goulet.
[5] D.L. VII, 168 ; p. 892 ; traduction R. Goulet.

Mais pourquoi s'était-il astreint à tant de labeurs ? Parce que son maître, Zénon, « l'entraînait à cela et lui ordonnait de lui rapporter une obole sur ses gages (*αὐτὸν συνεγύμναζεν εἰς τοῦτο καὶ ἐκέλευεν ὀβολὸν φέρειν ἀποφορᾶς*)[1].» Et Richard Goulet précise bien : « Pour payer ses études, ne fût-ce que l'obole que Zénon exigeait de lui, et plus généralement gagner sa vie, il exécutait des 'petits boulots' qui lui permettaient d'étudier pendant le jour (…) [2]»

Plutarque propose un passage parallèle, qui témoigne puissamment de l'admiration de ce philosophe envers Cléanthe :

> Le roi Antigone[3] retrouvant Cléanthe à Athènes longtemps après l'avoir vu, lui dit : « Alors, Cléanthe, on moud toujours le grain ? » – « Toujours, Majesté, et ce que j'en fais, c'est pour ne pas trahir Zénon et la philosophie.» Quelle grande âme ! Après la meule et le pétrin il écrivait sur les dieux, la lune, les astres et le soleil, avec la même main qui cuisait le pain et moulait le grain[4].

D'autre part, Cléanthe se révéla un « ascète » dans la mesure où il eut à compenser par un labeur redoublé la pesanteur de son esprit :

> Il travaillait beaucoup, mais il était peu doué par nature[5] et excessivement lent (*ἦν δὲ πονικὸς μέν, ἀφύσικος δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως*)[6].
>
> Zénon le comparait aux tablettes de cire dure : on y écrit difficilement, mais elles gardent bien ce qui y est écrit[7].

D'après Plutarque, Cléanthe en personne, ainsi d'ailleurs que Xénocrate[8], s'appliquait à lui-même cette comparaison ; tous deux en effet

> passaient pour avoir l'esprit plus lent que leurs condisciples, mais ils n'abandonnèrent pas l'étude, ils ne se découragèrent pas ; ils étaient les premiers à plaisanter sur eux-mêmes, se comparant à des vases à col étroit et à des tablettes de bronze pour signifier qu'ils avaient du mal à recevoir les paroles, mais qu'ils les conservaient fidèlement et fermement [9].

---

[1] D.L. VII, 169, p. 893 ; traduction R. Goulet révisée. Au reste, à l'issue de la comparution en justice mentionnée ci-dessus, Cléanthe fut non seulement acquitté, mais même loué par le tribunal : « On dit que les membres de l'Aréopage l'approuvèrent et votèrent pour que dix mines lui soient allouées, mais que Zénon lui interdit de les prendre.» (D.L. VII, 169, p. 892 ; traduction R. Goulet.)

[2] R. Goulet, *Introduction* au livre VII de Diogène Laërce dans notre édition de référence, pp. 781-782.

[3] Antigone Gonatas. Diogène Laërce rapporte même que ce souverain aurait donné trois mille drachmes à Cléanthe (cf. D.L. VII, 169, p. 892.) Et notre biographe ne précise pas ici que Zénon aurait empêché son disciple de les accepter...

[4] PLUTARQUE, *Il ne faut pas s'endetter* 7, 830 C-D ; traduction M. Cuvigny.

[5] « Ou peut-être : 'il n'avait pas un esprit scientifique' » (Note *ad loc*. de R. Goulet.)

[6] D.L. VII, 170, p. 893 ; traduction R. Goulet.

[7] D.L. VII, 37, p. 815 ; traduction R. Goulet.

[8] Un disciple de Platon.

[9] PLUTARQUE, *Comment écouter* 18, 47 E ; traduction A. Philippon.

D'ailleurs, Cléanthe, conscient de son propre manque de vivacité, se raillait lui-même avec assez de verve :

> Souvent il s'injuriait lui-même. L'entendant faire, Ariston[1] lui dit : « Qui donc injuries-tu ? » Et lui dit en riant : « Un vieil homme, qui a des cheveux gris, mais nulle intelligence[2].»

D'ailleurs, il endurait aussi patiemment qu'autrui le brocarde :

> Il supportait les quolibets de ses condisciples et acceptait de s'entendre appeler un âne, disant que lui seul pouvait supporter le faix de Zénon[3].

Or, la douceur, la patience de Cléanthe, et son ardeur au travail n'eurent d'égale que son assiduité à écouter l'enseignement de Zénon. En effet, le disciple recueille avec beaucoup de soins, et de façon d'autant plus émouvante que sa pauvreté lui complique la tâche, les paroles prononcées par son maître :

> On dit qu'il écrivait sur des tessons et des omoplates de bœufs ce qu'il entendait de la part de Zénon, parce qu'il n'avait pas d'argent pour acheter du papyrus[4].

Pour finir, nous constaterons que malgré l'absence, chez Cléanthe, d'un des éléments du triptyque, en l'occurrence les dons intellectuels accordés par la nature, ce personnage finit, grâce à son acharnement, par connaître de glorieux succès. Tout d'abord, en effet, il parvint à composer des ouvrages que Diogène Laërce qualifie de très beaux (*κάλλιστα*)[5], et dont il énumère les titres aussitôt après les avoir ainsi brièvement, mais puissamment loués ; de plus, il lutta si fort que sa vaillance, outre le surnom de second Héraclès[6], lui valut le scholarcat de l'école du Portique (ces deux réussites – composition d'ouvrages et direction de l'Ecole – étant également celles où s'était hissé Clitomaque). Après avoir rapporté que Cléanthe prenait en note les paroles de son maître sur des tessons et des omoplates de bœufs, Diogène Laërce affirme en effet :

> A cause de ce caractère, bien qu'il y eût de nombreux autres disciples estimables de Zénon, c'est lui qui fut capable de prendre la succession de l'école (*τοιοῦτος δ' ὢν ἐξίσχυσε, πολλῶν καὶ ἄλλων ὄντων ἀξιολόγων Ζήνωνος μαθητῶν, αὐτὸς διαδέξασθαι τὴν σχολήν*)[7].

---

[1] Ariston de Chios, dit le Chauve ou la Sirène, qui étudia à Athènes avec Cléanthe auprès de Zénon de Kition.
[2] D.L. VII, 171, p. 894 ; traduction R. Goulet.
[3] D.L. VII, 170, p. 893 ; traduction R. Goulet.
[4] D.L. VII, 174, p. 895 ; traduction R. Goulet.
[5] Cf. *ibid*.
[6] Cf. D.L. VII, 170, p. 893.
[7] D.L. VII, 174, p. 895 ; traduction R. Goulet révisée.

## 2°) Bonne nature et enseignement reçu : les opinions paradoxales de Socrate et de Diogène le Cynique

### a) Celle de Socrate

Si nous considérons à présent l'alliance de ces deux éléments, l'idée la plus simple est de considérer que la bonne nature facilite la compréhension et l'intégration des connaissances transmises par le maître. Nous tenons donc pour atypique le point de vue de Socrate tel que nous le transmet son disciple Xénophon. D'après les *Mémorables*, Socrate prétend en effet, non pas que les dons naturels constituent une aide précieuse pour bien assimiler l'enseignement reçu du maître, mais, au contraire, qu'ils rendent cet enseignement indispensable :

> A ceux qui se croyaient bien doués par la nature et qui méprisaient l'instruction, il remontrait que les natures qui paraissent être les meilleures sont celles qui ont le plus besoin d'être cultivées[1].

> Ainsi, les hommes
> les mieux doués, qui ont l'âme la mieux trempée et sont les plus actifs dans les entreprises, deviennent les meilleurs et les plus utiles, s'ils ont reçu de l'instruction et ont appris ce qu'ils doivent faire ; car ce sont eux qui font le plus de grandes actions ; mais, s'ils restent sans éducation ni instruction, ils deviennent les plus mauvais et les plus nuisibles. Incapables de discerner ce qu'il faut faire, ils se jettent souvent dans des affaires véreuses ; hautains et violents, ils sont rétifs et difficiles à détourner du vice ; aussi causent-ils souvent les plus grands malheurs[2].

Sans doute, par ce raisonnement d'ailleurs ingénieux, Socrate visait-il à rabattre la prétention de certains jeunes gens qui pensaient pouvoir accomplir de grandes actions par la seule force de leurs qualités innées, sans s'astreindre à écouter un enseignement dont ils pensaient orgueilleusement n'avoir nul besoin.

### b) Celle de Diogène le Cynique

L'on aurait aussi tendance à considérer qu'évidemment, les maîtres recherchent de préférence des disciples heureusement doués, qui, apprenant plus facilement, apportent

---

[1] XÉNOPHON, *Mémorables* IV, I, 3 ; traduction P. Chambry.
[2] XÉNOPHON, *Mémorables* IV, I, 4 ; traduction P. Chambry.

également plus de satisfaction à celui qui les enseigne. Or, Diogène Laërce nous fournit un contre-exemple à cette attitude en la personne de son homonyme, Diogène de Sinope :

> A l'homme qui lui recommandait son fils en disant qu'il était très doué et de mœurs excellentes, Diogène dit : « Mais alors, en quoi a-t-il besoin de moi[1] ? »

Ici, nous voyons que Diogène fait une remarque opposée au point de vue de Socrate que nous venons de relever : pour le philosophe cynique, les remarquables dispositions naturelles du jeune homme ne rendent pas d'autant plus nécessaire l'enseignement qui aura pour but de les canaliser. Mais la repartie de Diogène est étonnante en ce que le philosophe ne montre aucun empressement à se charger de cette âme si prometteuse ; elle reprend d'une certaine manière la conception du maître-médecin qui était celle d'Antisthène (et que nous observerons plus précisément au cours de notre troisième partie). En effet, cette catégorie de maître a sa raison d'être uniquement si son disciple présente de mauvaises inclinations naturelles, comme le médecin ne s'occupe point des personnes en bonne santé, mais des malades. D'ailleurs, d'après Dion Chrysostome, Diogène se considérait comme un médecin des insensés[2]. D'après ce point de vue, le disciple n'est donc par sélectionné sur des critères de culture intellectuelle, ou d'acuité d'esprit, mais au contraire devra bénéficier d'un enseignement dans la mesure où il se révélera ignorant, disposé au vice, arrogant …, puisque la tâche de son maître consistera précisément à le guérir, autant que possible, de ces défauts.

---

[1] DL, VI , 64, p. 734 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] Cf. DION CHRYSOSTOME, *Discours VIII Sur la vertu*, § 5 et § 8.

# B) Dans le domaine juif

## 1°) L'alliance des trois qualités chez Julia Augusta et les « hommes aimés de Dieu »

### a) Chez Julia Augusta

Il peut paraître fort surprenant que nous commencions notre investigation dans le monde juif en citant une personne de la plus haute aristocratie romaine. Mais cet exemple nous est fourni par Philon lui-même, et il peut nous donner l'occasion de nous souvenir que ce théologien a aussi été mêlé de façon très aiguë à la politique de son temps, puisqu'il avait été envoyé avec plusieurs de ses coreligionnaires alexandrins plaider la cause de son peuple auprès de l'empereur Caligula en personne. C'est précisément, d'ailleurs, de l'œuvre qui expose, parmi d'autres événements, cette ambassade, que l'exemple sera tiré. Philon raconte en effet qu'adressant une supplique à Caligula, dans l'espoir de l'arracher à son projet terrifiant de dresser une statue sacrilège dans le temple de Jérusalem, le roi juif Agrippa[1] tente d'amadouer l'empereur en faisant entre autres l'éloge de son arrière grand-mère Julia Augusta[2]. Pour cela, il commence par affirmer que « l'esprit des femmes, plutôt faible, est incapable de rien concevoir en dehors des choses sensibles[3].» Puis il ajoute que, néanmoins, le cas de Julia Augusta est particulier :

> Mais celle-là, comme en tout le reste, surpassait encore à ce point de vue tout son sexe : par une victoire de sa parfaite éducation, aidée de dons naturels et d'application (*ὑπὸ παιδείας ἀκράτου φύσει καὶ μελέτῃ περιγεγενημένης*), elle était parvenue à viriliser sa raison, qui devint assez pénétrante pour percevoir plus aisément les objets intelligibles que les objets sensibles et pour estimer que ceux-ci ne sont que des ombres de ceux-là[4].

Nous pouvons remarquer que l'éducation est ici globalement placée sur un pied d'égalité par rapport au bon naturel et à l'exercice, même si elle peut être considérée comme légèrement valorisée. Notons bien cependant que dans cet exemple, Philon n'expose pas, en

---

[1] Hérode Agrippa I, roi des Juifs, né en 10 avant notre ère, mort à 54 ans après sept ans de règne.
[2] Julia Augusta, de son nom originel Livia Drusilla (Livie), d'abord épouse de Tiberius Claudius Nero, dont elle eut deux fils, Drusus l'Ancien et le futur empereur Tibère, puis, après son divorce, épouse d'Octave (futur Auguste), en 38 av. J.-C. Elle était l'arrière-grand-mère de Caligula en ce que cet empereur était fils de Germanicus, fils de Drusus l'Ancien, lui-même fils de Livia Drusilla.
[3] *Legat*., § 319 ; traduction A. Pelletier.
[4] *Legat*., § 320 ; traduction A. Pelletier.

principe, ses propres idées, mais prétend seulement reproduire les termes de la requête adressée à l'empereur Caligula par le souverain juif Agrippa. En tous les cas, il est bien certain que les théories à teneur platonicienne que Julia Augusta est hautement félicitée d'avoir été capable de comprendre n'étaient pas connues, ni admises, en dehors d'une élite intellectuelle juive très restreinte.

### b) Chez les « hommes aimés de Dieu »

Avec l'expression « hommes aimés de Dieu[1] », utilisée cette fois par Philon parlant en son nom propre, nous semblons revenir davantage vers le monde juif à cause du monothéisme suggéré par la formulation. Mais lorsque nous nous rendons compte que ces hommes supérieurs dédaignent les richesses matérielles, la gloire, la force et la beauté physiques, nous pensons plutôt à l'indifférence d'un Socrate envers les biens du corps et les biens extérieurs.

Les véritables biens sont en revanche prisés par ces personnages éminents. Philon ne nous donne aucune précision sur eux, et l'on ne sait à qui il songe exactement : sans aucun doute néanmoins, il s'agit d'hommes pieux, qui ne se laissent pas séduire par les biens trompeurs, mais placent leur confiance en Dieu et dans les richesses spirituelles. Or, ces hommes de bien, « heureusement lotis quant à leur nature, l'ont rehaussée de surcroît par l'étude jointe à l'exercice (*φύσεως μὲν εὐμοίρου λαχοῦσι, μελέτῃ δὲ μετ' ἀσκήσεως τὴν φύσιν ἐπικοσμήσασιν*) (…)[2].» La nature favorable paraît ici déterminante[3], les deux autres éléments se contentant de l'embellir.

---

[1] *Prov*. II, § 22 ; traduction M. Hadas-Lebel.

[2] *Ibid* ; traduction M. Hadas-Lebel. Nous pouvons citer ces quelques mots en grec car Eusèbe nous a conservé, dans sa *Préparation Evangélique*, un long extrait du livre II (§§ 15 à 33), que M. Hadas-Lebel fait figurer face à sa traduction du *De Providentia*.

[3] La nécessité d'un naturel propice est en tout cas exprimée par Philon en ces termes : « Tout ce qui s'entend et s'apprend s'élève en édifice sur une nature capable d'éducation, comme sur des fondations jetées d'avance ; et si la nature n'est pas là d'abord, tout est inutile (*φύσεως δὲ μὴ προϋπαρχούσης ἀνωφελῆ πάντα*), car ceux qui ne sont pas doués par la nature pourraient bien paraître ne différer en rien d'une surface sans aspérité, de bois ou de pierre, puisque rien ne peut tenir sur eux en s'y collant et que tout y rebondit et y rejaillit, comme sur un corps dur. Quant aux âmes de ceux qui sont doués par la nature, on peut les voir, telle une cire bien lisse, ni trop solide ni trop tendre, se laisser imprégner avec mesure, accueillir facilement tout ce qui se fait entendre et voir (…)» (*Mutat*., §§ 211-212 ; traduction R. Arnaldez.)

## 2°) Les dons innés et l'étude auprès de maîtres, ou le cas de Moïse enfant

En tout cas, dans l'éducation du jeune prodige que se révéla être Moïse, il est bien certain que les heureuses dispositions naturelles jouent le rôle essentiel. En effet, adopté par la fille de Pharaon qui le fait même passer pour son fils légitime, et considéré, en conséquence, comme l'héritier du trône d'Égypte, Moïse reçoit l'enseignement d'un grand nombre de maîtres venus de diverses contrées :

> Et aussitôt, de toute part, les maîtres se rassemblèrent, ceux du voisinage, ceux des pays d'Égypte, sans qu'on les appelât, ceux de Grèce aussi, mandés à grands frais. Il ne lui fallut pas longtemps pour dépasser leurs capacités, grâce aux heureuses dispositions de sa nature, devançant leurs leçons (*φθάνων τὰς ὑφηγήσεις*), si bien que ce semblait être de la réminiscence et non une acquisition de connaissance ; de surcroît, il découvrait tout seul des notions difficiles à concevoir (*ἔτι καὶ προσεπινοῶν αὐτὸς τὰ δυσθεώρητα*). Souvent, les natures supérieures innovent en matière de science ; de même que les constitutions physiques bien équilibrées, bien douées en toutes leurs parties, délivrent leurs entraîneurs de tout souci et ne leur demandent aucun soin ou presque, de même que pour les laboureurs les arbres vigoureux et de bonne variété s'améliorent d'eux-mêmes, ainsi une âme bien douée, au contact des leçons[1] (*προαπαντῶσα τοῖς λεγομένοις*), tire plus son profit d'elle-même que de ses maîtres, et une fois qu'elle a reçu quelque notion rudimentaire de la science, elle s'élance (*ὁρμᾷ*) 'comme le cheval dans la plaine', selon le proverbe[2].

Ainsi les bonnes dispositions naturelles ne dispensent-elles pas totalement des leçons des maîtres. Même l'esprit supérieurement doué ne tire pas entièrement ses connaissances de lui-même, quoique, il est vrai, quelques rudiments lui suffisent pour prendre son essor. Ce qui nous frappe d'ailleurs dans ce passage est l'extraordinaire rapidité de l'intelligence, son irrésistible course en avant. L'esprit de Moïse devance les enseignements, conçoit avant d'en avoir été instruit des notions difficiles. Et s'il vient de lui-même à la rencontre des leçons de ses maîtres, c'est ensuite pour s'écarter de ces derniers, et, muni du léger bagage intellectuel que ceux-ci lui ont apporté, s'élancer seul à travers de vastes espaces. Le même processus s'observe un peu plus loin[3] – nous reviendrons sur cet autre passage au cours de notre troisième partie – , lorsque Moïse prend pour base de sa recherche les diverses doctrines que lui ont enseignées ses professeurs, mais les étudie seul, et avec une méthode qui lui est personnelle.

---

[1] Littéralement : « s'avançant la première à la rencontre des leçons ».
[2] *Mos.* I, § 21-22 ; traduction : voir notre bibliographie.
[3] Cf. *Mos.* I, § 24.

C'est d'ailleurs sans doute non seulement l'intelligence innée de Moïse, mais également son souci de la vérité, qui l'engage à étudier avec une grande liberté d'esprit, sans être prisonnier d'idées reçues ou d'une thèse adoptée inconsidérément, qui peut expliquer la supériorité que le disciple acquiert rapidement sur ses maîtres. Or, N. Walter souligne, par son point d'exclamation, l'anachronisme que commet Philon du fait que «Mose seine Ausbildung bei griechischen (!), ägyptischen und orientalischen Gelehrten bekommen lässt (…)[1]». Considérant de plus combien Moïse dépassera vite ses maîtres, ce chercheur émet l'hypothèse suivante : «So könnte Philon betonen wollen, wie schnell Mose die griechische Philosophie hinter sich gelassen habe (…)[2]» De fait, l'exégète alexandrin n'hésite pas, dans d'autres traités, à faire de Moïse, le prophète juif surdoué, le maître de législateurs et philosophes grecs[3].

## 3°) L'union de l'étude et de l'ascèse : exercice intellectuel et étude auprès d'un maître ; étude et pratique de la Loi mosaïque

### a) L'exercice intellectuel et l'étude auprès d'un maître

Mais il est, bien entendu, des étudiants moins généreusement pourvus par la nature, et qui doivent miser davantage sur l'exercice pour compléter l'enseignement reçu. Nous avons déjà constaté grâce à  Cléanthe et Clitomaque combien ces deux éléments sont susceptibles de se compléter efficacement. C'est ici au tour de Philon d'exposer leur profitable alliance, au cœur d'un passage où il se trouve interpréter allégoriquement la rumination :

---

[1] N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos*, p. 50.
[2] N. WALTER, *op. cit*., note 1, p. 51.
[3] Par exemple, Philon ne craint pas d'affirmer que le philosophe Héraclite s'est inspiré de la loi mosaïque. En effet, notre exégète, après avoir rappelé que, dans le jardin d'Eden, manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal avait été défendu par Dieu sous peine de mort, se demande pourquoi, en réalité, nos premiers parents n'ont pas péri aussitôt après avoir enfreint l'interdiction. Pour lever cette difficulté, il est amené à distinguer deux sortes de morts, celle de l'homme, qui est la séparation de l'âme et du corps, et la mort propre à l'âme, qui est perte de vertu et acquisition du vice (cf. *Leg*. I, § 105). C'est cette deuxième mort qui est infligée comme châtiment (cf. *Leg*. I, § 107). « Héraclite a eu raison de suivre en ceci la doctrine de Moïse, quand il dit : 'Nous vivons de leur mort, nous sommes morts à leur vie.' C'est-à-dire qu'actuellement, lorsque nous vivons, l'âme est morte et ensevelie dans le corps comme dans un tombeau ; mais que, par notre mort, l'âme vit de la vie qui lui est propre, et qu'elle est délivrée du mal et du cadavre qui lui était lié, le corps.» (*Leg*. I, § 108 ; traduction Cl. Mondésert.) À vrai dire, Philon s'écarte ici de l'idée qu'il avait lui-même développée précédemment, selon laquelle la mort de l'âme est une punition, en conséquence infligée aux seuls pécheurs : en effet, il prétend que l'âme est morte en tout homme (et même, donc, en l'homme vertueux) par le seul fait qu'elle est plongée dans un corps.

> En effet, de même que le ruminant, après avoir refoulé dans sa panse la nourriture qu'il a découpée en morceaux, la fait de nouveau remonter un peu plus tard, la remâche, puis seulement l'expédie dans l'estomac, de même l'élève, qui a reçu de son maître, par l'intermédiaire des oreilles, les doctrines et principes de la sagesse, prolonge la période d'apprentissage (n'étant pas capable d'appréhender et de saisir d'emblée avec suffisamment de force) jusqu'au moment où, à force de récapituler dans sa mémoire[1] chaque détail entendu, grâce à de constants exercices (*συνεχέσι μελέταις*) – qui sont le ciment des pensées –, il en grave fermement l'impression dans son âme[2].

Ainsi l' « ascèse » intellectuelle vient-elle au secours de l'étudiant : la répétition fréquente des différents éléments que le maître lui enseigne lui permet en effet de bien intégrer ce savoir et de le maîtriser pleinement. Remarquons du reste dès maintenant (nous y reviendrons plus tard) que l'étudiant ne possède pas dès l'abord une ferme mémoire : les principes de la sagesse ne se graveront finalement dans son âme qu'au prix de ce laborieux et lent processus d'assimilation des connaissances par les exercices de remémoration.

b) L'étude et la pratique de la Loi mosaïque

Mais il convient en réalité de distinguer entre deux sortes d'ascèses, qui, sans doute, ne sont pas inconciliables l'une avec l'autre. La première est celle dont nous venons de parler : des exercices mentaux qui permettent de mieux assimiler les connaissances reçues du maître. La seconde est une ascèse pratique, concernant les aspects les plus concrets de l'existence. Or, celle-ci se combine à merveille avec l'étude de la Torah.

Que le peuple juif reçoive un enseignement oral de la philosophie de ses pères est un thème cher à Philon qui revient à plusieurs reprises sur les rassemblements à la synagogue le jour du Sabbat. L'exégète fait remonter cette pratique à Moïse lui-même, censé enseigner son peuple en personne :

---

[1] L'auteur de la *Lettre d'Aristée à Philocrate* fait également de la rumination (comme du pied fourchu, mais sans expliciter ce premier rapprochement) le symbole de la mémoire ; il place en effet dans la bouche du grand-prêtre Éléazar l'interprétation selon laquelle « 'tout ce qui a pied fourchu' et 'rumine' exprime clairement, pour qui fait attention, la mémoire : ruminer n'est que rappeler sa vie et sa subsistance, car, on le sait, la vie subsiste par la nourriture.» (*Lettre d'Aristée à Philocrate*, §§ 153-154 ; traduction d'A. Pelletier). D'ailleurs, A.-M. Denis dit de l'auteur de la *Lettre* qu'il propose déjà l'explication allégorique de certaines expressions et prescriptions de la Loi, « afin, peut-on croire, d'éviter tout ce qui pourrait choquer les Grecs (…), méthode qu'accentueront fortement les judéo-hellénistes, tels Philon et le 'philosophe' Aristobule (…) » (A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (tome II), p. 934.

[2] *Spec*. IV, § 107; traduction A. Mosès révisée.

> Car c'était la coutume, tous les jours suivant les occasions et spécialement le septième jour, comme je l'ai indiqué plus haut, de s'adonner à la philosophie, le Chef du peuple expliquant et enseignant ce qu'il faut faire et dire, les autres faisant des progrès en vertu et se perfectionnant dans leur caractère et dans la vie[1].

Or, il est intéressant de constater que l'enseignement de Moïse, présenté d'ailleurs comme peu théorique, puisqu'il s'agit non pas de délivrer des connaissances abstraites, mais d'indiquer « ce qu'il faut faire et dire », poursuit un but pratique : permettre à ses auditeurs d'améliorer leur caractère et, très concrètement, de mieux mener leur existence. L'on se doute cependant que cette avancée ne pourra se faire sans effort. Ainsi l'écoute d'un enseignement n'est-elle pas dissociée de la perspective d'une ascèse amenant à un progrès dans la vie quotidienne.

De plus, précisant que ces prédications mosaïques sont à l'origine de l'enseignement sabbatique, Philon indique :

> C'est de là que vient l'habitude, encore aujourd'hui pour les Juifs, de s'adonner à la philosophie de leurs pères le septième jour et de consacrer ce moment à l'étude théorique des vérités naturelles. Que sont en effet nos lieux de prières dans les différentes cités, sinon des écoles de prudence, de courage, de sagesse, de justice, de piété en même temps que de sainteté et de toutes les vertus ensemble, par lesquelles les devoirs envers les hommes et envers Dieu sont discernés et correctement accomplis[2]?

Observons que, dans la première phrase de ce passage, l'enseignement paraît beaucoup plus abstrait que celui dispensé jadis par Moïse ; nous pourrions, en conséquence, penser que les idées théoriques y sont développées pour elles-mêmes, sans recherche d'applications concrètes. Or, la suite nous détrompe. En effet, des vertus comme le courage, la justice, ne peuvent s'exercer qu'au cours de réalisations pratiques. D'ailleurs même les notions de piété et de sainteté sont ici considérées dans un sens concret de devoirs à accomplir. Ainsi la prière et l'étude débouchent-elles sur une formation morale, un éveil à toutes les vertus, et en particulier à celle-ci, qui paraît les résumer toutes : le souci d'honorer scrupuleusement ses obligations envers ses frères humains comme envers son créateur, exigence qui, bien sûr, ne peut aller sans peine de la part des personnes qui veulent y souscrire. Ainsi l'enseignement de la Torah reçu dans le cadre synagogal doit-il s'entremêler aux efforts personnels pour permettre aux Juifs d'avancer sur le long chemin des vertus[3].

---

[1] *Mos*. II, § 215 ; traduction : voir notre bibliographie.
[2] *Mos*. II, § 216 ; traduction : voir notre bibliographie.
[3] Cependant, pour une vision différente de l'enseignement synagogal, voir note complémentaire 4 : «Prédications synagogales : leçons d'un maître ou conférences ?»

D'ailleurs, dans un autre traité, Philon explique de nouveau que l'enseignement synagogal permet d'acquérir toutes sortes de vertus. En effet, expliquant que la Loi prescrit d'abandonner, le septième jour, tout travail physique afin de se consacrer à la philosophie «pour le perfectionnement de l'âme et de l'esprit souverain[1]», notre théologien ajoute :

> Sont grandes ouvertes, assurément, le septième jour, dans chaque ville, des milliers d'écoles où s'enseignent l'intelligence, la modération, le courage, la justice et les autres vertus[2].

En outre, ayant évoqué Jacob et son heureuse descendance, Philon ajoute :

> De cette maison, qui s'est multipliée au cours des âges, des cités policées sont sorties, écoles de sagesse, de justice et de piété (*διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος*), où l'on poursuit aussi avec grandeur l'acquisition des autres vertus[3].

Ici, ce ne sont plus seulement les lieux de prières qui constituent des écoles de vertus, mais les cités tout entières. Ainsi Philon suggère-t-il que la vie quotidienne même de tout Juif pieux, ses diverses activités, sont recherche des vertus, et le Sabbat n'est plus mentionné comme jour particulièrement propice à cette quête.

D'ailleurs, selon Philon encore, d'après un passage sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, c'est par leur pratique journalière, assidue et laborieuse de leurs lois ancestrales que les Juifs ont pu les faire rayonner autour d'eux et en faire connaître quelque chose à leurs voisins païens :

> Mais lorsque, par le soin et l'effort quotidien et constant de ceux qui les pratiquaient (*Ἐπεὶ δὲ ἐκ τῆς καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν συνεχοῦς μελέτης καὶ ἀσκήσεως τῶν χρωμένων*), elles furent remarquées aussi par les autres hommes (…) alors certains jugèrent scandaleux que ces lois pussent être étudiées seulement dans une moitié du genre humain (…) [4]

Son coreligionnaire Flavius Josèphe accorde lui aussi un rôle essentiel à la pratique lorsqu'il évoque l'enseignement synagogal au cours d'une plaidoirie qu'il attribue à l'historien Nicolas de Damas en faveur des Juifs d'Ionie :

> Nous ne gardons pas non plus secrets les préceptes qui nous servent de guides en matière de religion et de relations avec les hommes ; nous consacrons chaque septième jour à l'étude de nos coutumes et

---

[1] *Spec*. II, § 61 ; traduction S. Daniel.
[2] *Spec*. II, § 62 ; traduction S. Daniel révisée.
[3] *Praem*., § 66 ; traduction A. Beckaert.
[4] *Mos.* II, § 27 ; traduction : voir notre bibliographie.

> de notre Loi, car nous estimons nécessaire de nous adonner, aussi bien qu'à toute autre étude, à celles également qui peuvent nous éviter de commettre des fautes (*δι' ὧν οὐχ ἁμαρτησόμεθα*)[1].

Nous le voyons, Flavius Josèphe distingue l'étude de la Loi juive d'autres études, auxquelles il est bon, du reste, de se consacrer également. Cependant, la première détient une spécificité propre, qui est son efficacité dans le domaine moral. Ainsi le but ultime de l'enseignement synagogal semble-t-il bien être éthique ; le savoir dispensé le jour du sabbat ne possède pas en lui-même sa suprême justification, mais est tourné, en dernier lieu, vers une pratique concrète et morale.

À vrai dire, d'ailleurs, Flavius Josèphe nous expliquera que cette pratique elle-même est, pour un Juif, un aspect, un versant de la Loi ; en effet, après avoir indiqué que toute instruction et toute éducation morale peuvent se faire par des préceptes qu'on enseigne, ou par la pratique des mœurs, et précisé que les législateurs païens choisissent l'une ou l'autre méthode, l'historien ajoute :

> Notre législateur, lui, a mis tous ses soins à concilier ces deux enseignements. Il n'a point laissé sans explication la pratique des mœurs, ni souffert que le texte de la loi fût sans effet ; à commencer par la première éducation et la vie domestique de chacun, il n'a rien laissé, pas même le moindre détail à l'initiative et à la fantaisie des assujettis ; même les mets dont il faut s'abstenir ou qu'on peut manger, les personnes qu'on peut admettre à partager notre vie, l'application au travail et inversement le repos, il a lui-même délimité et réglé tout cela pour eux par sa loi, afin que, vivant sous elle comme soumis à un père et à un maître (*ὑπὸ … δεσπότῃ*), nous ne péchions en rien ni volontairement ni par ignorance (*μήτε βουλόμενοι μηθὲν μήθ ' ὑπ' ἀγνοίας ἁμαρτάνωμεν*)[2].

Aussi Moïse a-t-il proclamé la Loi «l'enseignement le plus beau et le plus nécessaire ; ce n'est pas une fois, ni deux ni plusieurs, qu'il faut l'entendre : mais il a ordonné que chaque semaine, abandonnant tous autres travaux, on se réunît pour écouter la loi et l'apprendre exactement par cœur[3].» Et voici la conséquence de cette étude hebdomadaire :

> Chez nous, qu'on demande les lois au premier venu, il les dira toutes plus facilement que son propre nom. Ainsi, dès l'éveil de l'intelligence, l'étude approfondie des lois les grave pour ainsi dire dans nos âmes [4] ; rarement quelqu'un les transgresse, et aucune excuse ne saurait conjurer le châtiment[5].

---

[1] *AJ* XVI, § 43 ; traduction personnelle d'après l'édition de R. Marcus et A. Wikgren.
[2] *Ap.* II, § 173-174 ; traduction L. Blum.
[3] *Ap.* II, § 175 ; traduction L. Blum.
[4] Ainsi est donc observée la prescription donnée jadis au peuple d'Israël : « Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur ! » (*Dt* 6, 6.)
[5] *Ap.* II, § 178 ; traduction L. Blum.

Ainsi l'étude et la pratique de la Loi apparaissent-elles comme si entremêlées qu'une connaissance parfaite des textes aboutit à observer très scrupuleusement les préceptes qu'ils renferment. L'on est bien loin d'une étude théorique déconnectée de la réalisation pratique. Au contraire, celle-ci semble primordiale, car, d'après la présentation que propose ici Flavius Josèphe, l'étude de la Loi a pour but essentiel d'empêcher quiconque de l'enfreindre par inadvertance.

L'on se dira peut-être que Philon d'Alexandrie, dont l'esprit est plus porté aux spéculations que celui de son coreligionnaire Flavius Josèphe, tout en associant étroitement, comme nous l'avons constaté, enseignement synagogal et effort vers le progrès dans la vie quotidienne, décerne toutefois le premier prix à l'étude, et n'octroie à la pratique que le second rang. Une citation néanmoins témoignera que tel n'est pas le cas, celle où l'exégète déclare qu' « il convient d'abord d'écouter et, ensuite, d'agir, parce que nous apprenons non pour apprendre, mais pour agir[1]». Ici donc, Philon établit une hiérarchie des valeurs où la pratique est supérieure à l'étude, l'enseignement n'étant pas son propre but[2], mais devant mener à l'action[3].

## 4°) L'ascète jouissant de privilèges ordinairement réservés aux autodidactes : les cas de Jacob, d'Abraham et de contemporains au statut plus ordinaire

Si l'ascèse, comme nous venons de le voir, est intimement liée à l'étude, il peut également advenir que les ascètes, dont le coryphée n'est autre que Jacob, se voient concéder certaines attributions des autodidactes. Nous verrons longuement plus loin quelle idée Philon se fait de la nature autodidacte, dont Isaac (le propre père de Jacob) est la plus illustre incarnation. Mais nous pouvons déjà dire très globalement qu'il s'agit d'une nature parfaite, à qui Dieu accorde la sagesse infuse, et le privilège de le contempler (dans des limites que nous préciserons ultérieurement). Or, la divinité peut aussi accorder ces bienfaits à des ascètes particulièrement méritants.

---

[1] *Quaest. Gen*. V, 110 ; traduction Ch. Mercier.
[2] Et ce, alors même que la connaissance considérée en elle-même est, pour Philon, une chose délicieuse, « car ne rien ignorer est suprêmement agréable » (*Sacrif*., § 79 ; traduction A. Méasson.)
[3] L'on peut rapprocher cette conception de celle du sage talmudique Rava qui, tout en exaltant la valeur de la Torah et en valorisant extraordinairement son étude, aurait eu coutume de dire que le but de la sagesse est la repentance et les œuvres bonnes (cf. *TB Berakhot* 17a).

a) Jacob

En effet, au cours du livre de la *Genèse*, Dieu intervient personnellement en faveur de Jacob : d'après Philon qui réinterprète le passage en un sens allégorique, il lui offre l'inestimable présent de la sagesse. De fait, lorsque Isaac demande à son fils ce qu'il a découvert si vite, l'Athlète répond :

> Ce qu'a remis le Seigneur Dieu en face de moi[1].

Selon notre exégète donc, c'est la sagesse même que Dieu lui a décernée :

> Lorsqu'en effet Dieu transmet les principes de la sagesse éternelle sans travail pénible ni effort de notre part, tout à coup, à l'improviste, nous les découvrons, trésor de félicité parfaite[2].

Jacob étant devenu sous la plume de Philon le symbole de l'homme qui s'exerce, il est certes moins déroutant de le voir, dans un autre extrait, couronné par Dieu pour les efforts qu'il a précédemment accomplis – mais la récompense obtenue, en revanche, étonne, en ce qu'elle n'est rien moins que la sublime vision de l'Être :

> Alors que l'athlète Jacob, le lutteur menant jusqu'au bout les luttes de la vertu, allait échanger ses oreilles contre des yeux, ses paroles contre des actions, ses progrès contre la perfection, Dieu, généreux, voulant donner des yeux à sa pensée, afin qu'il vît clairement ce qu'il avait jusque-là perçu par l'ouïe – car l'oeil est plus digne de foi que les oreilles – les oracles retentirent : « Le nom dont on t'appellera ne sera pas Jacob, mais Israël sera ton nom, car tu as été fort devant[3] Dieu et puissant devant les hommes.» (*Gen*. 32, 28) Jacob est le nom de l'étude[4] et du progrès, principes d'action qui dépendent de l'ouïe, et Israël, le nom de la perfection : ce nom en effet signifie « vision de Dieu » (*Ἰακὼβ μὲν οὖν μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, ἀκοῆς ἐξηρτημένων δυνάμεων, Ἰσραὴλ δὲ τελειότητος· ὅρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τοὔνομα*)[5].

---

[1] *Deus*, § 92, traduction A. Mosès révisée ; cf. *Gen*. 27, 20.
[2] *Ibid.* ; traduction A. Mosès révisée.
[3] Il est très délicat de rendre ici la préposition *μετά* suivie du génitif. Nous reprenons sur ce point la traduction de J. Gorez. Cependant, il est évident que dans le passage de la *Genèse* que cite ici Philon, Jacob est fort «contre» Dieu (tous deux viennent de s'affronter au gué du Yabboq et Jacob a remporté la victoire), comme il le sera «contre» les hommes. Toutefois, dans le contexte de notre passage, cette traduction ne conviendrait guère, puisque Jacob n'y combat pas Dieu, mais au contraire a mené sa vie durant les luttes de la vertu conformément à la volonté divine.
[4] Déclarer que le nom de Jacob, l'*ascète* qui combat pour la vertu, signifie l'*étude*, n'embarrasse apparemment pas Philon. Peut-on voir dans ce fait un indice supplémentaire de la liaison étroite qui existe entre ces deux notions dans l'esprit de l'exégète ? Étude et exercice sont, dans ce passage encore, tous deux rattachés à l'idée de progrès. Du reste, Philon parle, dans un autre traité, de Jacob comme de «la raison qui s'exerce et aime l'étude (*ὁ ἀσκητικὸς καὶ φιλομαθὴς … λόγος*» (*Deus*, § 120 ; traduction A. Mosès révisée.)
[5] *Ebr.*, § 82 ; traduction J. Gorez révisée.

De fait, selon W. Völker, Jacob est arrivé à la perfection grâce aux efforts qu'il a lui-même accomplis : « Du noble but éthique[1], le commençant ne peut naturellement se rapprocher que pas à pas. Son modèle est Jacob, qui par l'ascèse atteint à la perfection, progressivement et par de rudes combats[2].» Cependant, même après un tel exploit, l'homme ne doit pas se glorifier, car Dieu est venu à son aide : « En même temps, il ne faut cependant pas oublier que le *πόνος* est aussi en lui-même un cadeau divin, que vouloir se l'attribuer serait une marque d'orgueil ; en outre, on ne doit jamais oublier que l'effort ne peut pas vaincre seul les *πάθη*, mais qu'au contraire une aide particulière de Dieu est pour cela nécessaire[3].»

Anita Méasson, quant à elle, commente de la sorte le changement de nom imposé à Jacob : «Dans l'itinéraire spirituel de Jacob, ce changement de nom marque une étape décisive, bien qu'il ne soit pas définitif. Jacob, l'Athlète, symbole de l'exercice, de la pratique de la vertu, était d'abord semblable à celui qui reçoit un enseignement ; c'est pourquoi il pouvait devenir le symbole de l'ouïe (*Confus*. 72) et être considéré comme le fils d'Abraham dont il n'est pourtant à vrai dire que le petit-fils (*Somn*. I, 170). Mais quand Dieu illumine son âme, il devient 'voyant', on peut faire de lui le symbole de la vue (*Confus*. 72[4]) et il est bien alors le fils d'Isaac (*Somn*. I, 171, 172) le bien doué qui n'a jamais eu de maître (…)[5]»

En un autre traité, du reste, Jacob devient un exemple de la nature bien douée qui arrive d'elle-même au but alors même que lui est simultanément attribué son surnom d'*ἀσκητής* !

---

[1] N'apparaît pas avec évidence si W. Völker évoque ici la vision de Dieu, ou peut-être le but qu'il définit lui-même plus haut dans son étude : « Se présente comme but une étroite et indissoluble union avec Dieu : *τοῦ μὴ διαζευχθῆναι θεοῦ τοῦ μεγίστου* (*Migr*., § 58). Tel est le grand devoir de l'homme parfait, mais le *προκόπτων* doit s'y consacrer aussi, selon ses forces. » (*Fortschritt und Vollendung*…, p. 207) ; traduction personnelle.

[2] W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung* …, p. 229 ; traduction personnelle.

[3] W. VÖLKER, *op. cit*., p. 230 ; traduction personnelle.

[4] En effet, Pharaon, s'efforçant de détruire non seulement la perfection, c'est-à-dire la claire vision que transmettent les yeux, mais encore le progrès, à savoir l'instruction reçue par les oreilles, donne cet ordre (qui fut en réalité adressé au prophète Balaam par Balaq, le roi de Moab, et non par Pharaon) : «'Viens ici, maudis-moi Jacob, viens, fulmine contre Israël' (*Nb*. 23, 7), ce qui revient à dire : viens, supprime les deux sens de l'âme, sa vue et son ouïe, de telle sorte qu'elle ne puisse plus entendre ni voir rien de vrai ni d'authentiquement beau. En effet, Israël est le symbole de la vue, Jacob celui de l'ouïe (*ὁράσεως μὲν γὰρ Ἰσραήλ, Ἰακὼβ δὲ ἀκοῆς σύμβολον*).» (*Confus*. 72 ; traduction J. G. Kahn.) Cf. aussi *Mutat.*, § 81 : « Mais c'est aussi Jacob qui a vu changer son nom en celui d'Israël, et non hors de propos. Pourquoi ? Parce que Jacob est le nom de celui qui supplante, Israël, le nom de celui qui voit Dieu (*Ὅτι ὁ μὲν Ἰακὼβ πτερνιστής, ὁ δὲ Ἰσραὴλ ὁρῶν τὸν θεὸν καλεῖται*).» (Traduction R. Arnaldez.)

[5] Note 1, p. 170 d'A. Méasson dans son édition du *Sacrif.*

> Mais nous, quoique recevant un enseignement, nous ne faisons pas de progrès sur la voie de l'apprentissage (*Ἀλλ' ἡμεῖς μὲν οὐδὲ διδασκόμενοι πρὸς εὐμάθειαν ἐπιδίδομεν*) ; certains au contraire, à l'aide de la nature qui s'enseigne elle-même, ont débarrassé le bien des nuisances qui s'accrochaient à lui ; ainsi l'athlète de vertu que l'on nomme Jacob[1].

b) Abraham

Une ambiguïté au moins aussi étrange peut d'ailleurs s'observer à propos d'Abraham qui, en principe symbole du savoir acquis par l'étude, déploie dans le texte que nous allons citer une vaillance et une énergie propres aux ascètes, tout en recevant, comme plus tard son petit-fils Jacob, des faveurs d'habitude réservées aux autodidactes. Effectivement, Philon expliquant le changement de son nom d'Abram en Abraham, précise qu'Abram se traduit « Père sublime (*μετέωρος πατήρ*)[2]» et fait référence aux recherches astronomiques du patriarche, tandis qu'Abraham signifie « Père élu du son (*πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς*)[3]», appellation d'un homme sage. Or, l'exégète expose de la sorte sa conception de la sagesse :

> Car la sagesse est la science des choses divines, des choses humaines et de leurs causes. Des choses divines, une partie est visible, et l'autre, invisible et une idée exemplaire. Et, des choses humaines, une partie est corporelle et l'autre, incorporelle ; en recevoir la science est une grande œuvre, la véritable œuvre de force et de pouvoir. Mais le fait de voir non seulement les essences et natures de toutes choses, mais aussi de rechercher et d'examiner les causes de chacune démontre une puissance plus parfaite que celle des hommes. En effet, il faut que l'âme qui reçoit tant de biens soit toute yeux, qu'elle passe sa vie en ce monde sans sommeil et en état de veille et qu'elle reçoive, grâce à une lumière sans ombres et rayonnante, des fulgurations qui l'enveloppent, ayant Dieu pour maître et guide, afin d'atteindre à la connaissance des êtres et à l'explication des causes [4].

Ainsi l'âme d'Abraham reçoit-elle la sagesse parce qu'elle s'en est rendue digne par son endurance ascétique, mais elle la reçoit grâce à une illumination céleste, c'est-à-dire en fait par l'enseignement direct de Dieu – qui est proprement le mode de révélation accordé aux autodidactes. Nous voyons ici, pour la première fois, apparaître clairement Dieu dans le rôle du maître.

---

[1] *Plant*., § 110 ; traduction J. Pouilloux révisée.
[2] *Mutat*., § 66 ; traduction R. Arnaldez.
[3] *Ibid*., traduction R. Arnaldez. Voici comment Philon explique ce nom étrange : « Il y avait trois termes : Père, élu, du son. Nous disons que le son, c'est le langage proféré – car, chez le vivant, l'appareil vocal est un organe sonore –, et que son Père est l'intellect – car c'est de la pensée comme d'une source que s'écoule le flot du discours – ; d'autre part 'élu' s'applique à l'intellect du sage, puisque ce qu'il y a de meilleur est en lui.» (*Mutat*., § 69 ; traduction R. Arnaldez.)
[4] *Quaest. Gen*. III, 43; traduction Ch. Mercier.

c) Le cas d'hommes contemporains et de statut plus ordinaire

Le cas de Jacob, l'ascète par excellence, comme celui de son grand-père Abraham, sont certes particuliers, comme sont extraordinaires les privilèges que Dieu leur a consentis. Mais en vérité, Philon envisage également qu'à son époque, des hommes de condition même assez commune, qui auraient préalablement supplié le Seigneur de leur accorder la connaissance, puissent être admis, non pas à jouir de la vision de l'Être, mais du moins à recevoir une révélation divine, à condition toutefois qu'ils se soient suffisamment exercés à la vertu :

> Quand une question obscure et importante est en jeu, il vaut la peine d'invoquer Dieu, car il est bon, il est le Créateur, celui devant qui rien n'est obscur, puisque son lot est la science la plus exacte de la totalité des choses ; (…) la bonne règle pour ceux qui portent inné en eux un désir plus grand de la vérité, c'est de chercher à connaître les affaires des sujets en interrogeant celui qui commande et dirige. Si donc nous nous étions rompus aux exercices de la prudence, de la sagesse et de toute vertu, si nous avions balayé loin de nous les souillures des passions et des maux (*Εἰ μὲν οὖν ἐνασκηθέντες τοῖς φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ πάσης ἀρετῆς δόγμασιν ἀπερρυψάμεθα τὰς ἐκ παθῶν καὶ νοσημάτων κηλῖδας*), peut-être Dieu ne refuserait-il pas à des âmes totalement purifiées, resplendissantes comme la lumière, de les introduire à la science des choses célestes, que ce soit par l'entremise des songes, des oracles, des signes ou des miracles. (…)[1]

Nous découvrons ici un point de contact supplémentaire entre ascètes et autodidactes dans la mesure où, nous le constaterons, ces derniers ont pour maître non un être humain, mais Dieu en personne. Dans un autre traité, Philon évoque ainsi l'enseignement de Dieu :

> Et il s'exprime sans émettre de sons et il parle avec quelqu'un sans voix qui se fasse entendre et il ne se détourne pas de ses interlocuteurs et de ses disciples, leur donnant confiance et communion avec les incorporels et avec les intelligibles qui sont auprès de lui, pour qu'en interrogeant ils apprennent ce qu'ils ne savent pas et qu'ils comprennent ce qu'ils croient savoir sûrement[2].

L'ascète qui a soumis à la divinité elle-même une question spécialement difficile aurait donc une chance de voir sa sollicitation agréée par le créateur plein de bonté, et en conséquence, pourrait recevoir un enseignement dispensé directement par Dieu, à condition de s'être auparavant suffisamment purifié : «Seul celui qui s'est soumis aux *purifications* nécessaires, devient capable de percevoir en son esprit l'influx mystérieux du pneuma divin et

---

[1] *Aet*., §§ 1-2 ; traduction J. Pouilloux.
[2] *Quaest. Gen.* V, 140 ; traduction Ch. Mercier.

la dictée de cette voix qui, au plus profond de lui-même, emprunte la voix de ses propres pensées[1].»

Or, Philon lui-même a fait plusieurs fois cette expérience de type prophétique. C'est ainsi, par exemple, que lui fut communiquée la suprême signification allégorique des chérubins :

> Mais j'ai aussi appris, un jour, une explication plus profonde, auprès de mon âme (*''Ηκουσα δέ ποτε…παρὰ ψυχῆς ἐμῆς*), accoutumée, bien souvent, à être inspirée par Dieu et à rendre des oracles sur des points qu'elle ne connaît pas[2].

Une autre fois, un visiteur invisible vient secrètement visiter Philon et déclare vouloir lui exposer un fait très important « avec d'amples explications (*ἀφθόνως*) – car je t'en ai souvent instruit d'autres fois lorsque le moment était favorable (*εὐκαίρως*)[3].» (Remarquons en passant la modestie de notre exégète, qui prétend ne pas comprendre dès la première explication, mais avoir besoin de plusieurs répétitions.) Or, – il vaut la peine de le noter – la précieuse connaissance que le souffle de l'au-delà tient tant à enseigner à son disciple est une réalité d'ordre mystique, à savoir que «Dieu seul est la paix totalement exempte de mensonge, authentique (…)[4]»

Ainsi que le précise V. Nikiprowetzky, « Philon caractérise l'inspiration littéraire qui le saisit souvent à l'improviste, non comme un pur phénomène psychologique (...) mais comme une expérience mystique, un accès du même genre que celui dont étaient saisis les prophètes lorsque l'Esprit venait reposer sur eux. L'intuition exégétique procède d'une grâce divine.[5]»

Dieu ne dédaigne donc effectivement pas d'accorder aux hommes pieux certaines révélations, de se faire leur maître.

---

[1] V. NIKIPROWETZKY, «L'exégèse de Philon d'Alexandrie», pp. 120-121.
[2] *Cher*., § 27 ; traduction J. Gorez révisée. Ainsi, la connaissance proviendrait de Dieu, mais ce serait en se retournant sur lui-même et en étant à l'écoute de sa propre intériorité que le disciple pourrait appréhender cette science que Dieu fait sourdre au plus profond de lui.
[3] *Somn*. II, § 252 ; traduction P. Savinel révisée.
[4] *Somn*. II, § 253; traduction P. Savinel.
[5] V. NIKIPROWETZKY, «L'exégèse de Philon d'Alexandrie», p. 121.

Quant aux maîtres humains, nous les avons rencontrés tout au long des pages précédentes, mais leur présence a été souvent extrêmement discrète. Ce sont eux cependant qui permirent à la future impératrice Julia Augusta d'acquérir une parfaite éducation, eux qui, convergeant en Égypte des principales contrées du monde connu, ont dispensé au jeune Moïse le point de départ à partir duquel, comme d'un tremplin, la pensée de l'enfant prodige allait s'élancer en un puissant envol. Ce sont leurs leçons que rumine, par de constants exercices, l'esprit de l'étudiant dans le but de se l'assimiler de façon définitive. C'est, en outre, l'enseignement du prédicateur, attentivement écouté à la synagogue le jour du sabbat, que les Juifs s'acharnent, en des efforts soutenus, à mettre en pratique quotidiennement afin de progresser le long de la voie des vertus.

Ainsi avons-nous, de diverses manières, tenté d'explorer l'imbrication des éléments du triptyque heureuses dispositions naturellles – enseignement – exercice. Il convient à présent d'envisager ces trois notions de manière séparée, pour voir en quoi les particularités propres à une nature ascétique, ou disposée à apprendre seule, s'opposent au caractère de l'étudiant, et pour scruter si ces lignes de fractures elles-mêmes ne pourraient pas, peut-être, nous renseigner sur les relations entre maître et disciple.

# III) Les volets du triptyque exclusifs l'un de l'autre

## A) Dans le domaine grec

### 1°) L'autodidacte, capable d'apprendre sans maître humain : le cas deThalès

Force est de constater que, d'après notre corpus de textes du moins, sont extrêmement rares les individus pourvus d'une nature si richement douée qu'ils peuvent se passer de maître pour s'instruire. Diogène Laërce nous cite cependant le cas de Thalès :

> Personne ne fut son maître, sauf que, s'étant rendu en Égypte, il vécut dans la fréquentation des prêtres (*Οὐδεὶς δὲ αὐτοῦ καθηγήσατο, πλὴν ὅτι εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν τοῖς ἱερεῦσι συνδιέτριψεν*)[1].

L'origine égyptienne d'une partie du moins de son savoir est confirmée par cette indication :

> Ayant étudié la géométrie auprès des Égyptiens, dit Pamphilè[2], il fut le premier à avoir circonscrit un triangle rectangle dans un cercle et il offrit un bœuf en sacrifice (à cette occasion)[3].

De même, Clément d'Alexandrie rapporte :

> Thalès, semble-t-il, n'a eu de contact qu'avec les prophètes égyptiens ; on ne lui attribue aucun maître, non plus qu'à Phérécyde de Syros dont Pythagore a suivi les leçons (*Μόνοις οὗτος δοκεῖ τοῖς τῶν Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι, διδάσκαλος δὲ αὐτοῦ οὐδεὶς ἀναγράφεται, ὥσπερ οὐδὲ Φερεκύδου τοῦ Συρίου, ᾧ Πυθαγόρας ἐμαθήτευσεν*[4]).

---

[1] D.L. I, 27, p. 83 ; traduction R. Goulet.
[2] Pamphilè d'Épidaure, femme érudite, historienne de la littérature, vécut à Rome sous Néron.
[3] D.L. I, 24, p. 82; traduction R. Goulet.
[4] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I 14, 62, 4; traduction M. Caster.

Nous pouvons remarquer (mais croisée sous forme de chiasme) une construction similaire chez Clément et chez Diogène Laërce. Cependant, la formule de ce dernier auteur peut paraître un peu ambiguë : « Personne ne fut son maître, sauf que… » Les prêtres égyptiens doivent-ils être considérés, peu ou prou, comme des maîtres ? Ou le compilateur veut-il dire que Thalès n'eut vraiment pas de maître à proprement parler, mais que, pour autant, il ne découvrit pas tout seul le savoir qu'il détenait, le recevant au contraire de la classe sacerdotale ? Clément paraît plus clair : Thalès fréquenta les « prophètes » égyptiens, mais aucun maître ne lui est attribué : les personnages qu'il a côtoyés ne doivent donc à aucun titre être considérés comme les maîtres du savant.

Notons enfin que dans d'une lettre pseudépigraphe qu'il est censé avoir adressée à Phérécyde – le deuxième personnage, précisément, dont Clément prétend qu'on ne lui attribue aucun maître – Thalès, tout en confirmant la dette intellectuelle qu'il a contractée envers les prêtres égyptiens (et d'ailleurs aussi les astronomes de cette contrée), affirme également avoir étudié en Crète, et avoir entrepris tous ces voyages en compagnie de Solon :

> Si cela te plaît, je veux bien devenir ton correspondant pour tout ce que tu écris ; et si tu m'y invites, j'irai près de toi à Syros. Car Solon d'Athènes et moi-même, nous ne serions pas raisonnables, assurément, si nous avions fait voile vers la Crète pour étudier le savoir de cette région et si nous avions fait voile vers l'Égypte pour nous entretenir avec tous les prêtres et les astronomes que compte ce pays (*πλώσαντες δὲ ἐς Αἴγυπτον ὁμιλήσοντες τοῖς ἐκεῖ ὅσοι ἱερέες τε καὶ ἀστρολόγοι*), mais ne faisions pas voile vers toi (...)[1]

Or, l'auteur de la lettre ne semble pas non plus considérer les prêtres (et astronomes) égyptiens comme les maîtres de Thalès et Solon : ces deux personnages ont simplement conversé avec eux[2]. De même nos voyageurs ont-ils étudié en Crète sans que quiconque ait été spécifiquement leur maître dans cette île.

C'est pourquoi nous nous autorisons à qualifier Thalès de savant autodidacte, et ce même si aucune des citations précédentes n'emploie à son propos cet adjectif précis.

Or, nous nous rendons compte que, de fait, même un autodidacte peut nous apprendre quelque chose de la relation entre maîtres et disciples, dans la mesure où, d'après les textes que nous avons cités, deux éléments intéressants se font jour. Tout d'abord, gardons

---

[1] D.L. I, 43, pp. 94-95 ; traduction R. Goulet.

[2] D'ailleurs, la multiplicité des personnes considérées rend improbable leur statut de maîtres. Sans doute, un disciple peut passer entre les mains de plusieurs maîtres : mais avoir pour maîtres authentiques tous les prêtres et astronomes d'un pays paraît difficile !

à l'esprit cette sorte de paradoxe fondamental : Thalès a fréquenté des prêtres (et astronomes) égyptiens, mais on ne lui connaît aucun maître. Pourtant, il est très certainement redevable de nombreuses connaissances à ces éminentes personnalités. Ceci nous renseigne donc sur le statut de maître : pour l'obtenir, il ne suffit pas de dispenser un enseignement quelconque, dans n'importe quelles conditions. La communication d'un savoir n'est pas suffisante : doivent se tisser des liens particuliers entre l'enseignant et l'enseigné.

En outre, l'on peut remarquer que Thalès acquiert ses connaissances en recevant un enseignement oral. Il se déplace jusqu'en Crète, en Égypte. D'ailleurs, si, au début de la lettre pseudépigraphe, Thalès envisage d'entretenir une correspondance épistolaire avec Phérécyde, immédiatement après, il évoque la possibilité de rendre directement visite à ce sage. Manifestement, rien ne vaut, pour acquérir des connaissances, la prise de contact directe avec le pays et les personnes. Communiquer par lettres semble moins intéressant – et pas une seule fois dans les quelques extraits que nous avons présentés il n'est fait allusion à un apprentissage par la lecture, par l'étude d'ouvrages érudits. Et de fait, s'il est préférable de discuter de vive voix avec un savant dont on recueille un savoir, d'avoir avec lui un contact direct, de le rencontrer personnellement, combien plus, semble-t-il, avec un maître proprement dit !

Par ailleurs, l'on peut remarquer que, si c'est de Thalès en particulier que Diogène Laërce dit explicitement qu'il n'eut pas de maître, une différence notable entre les Sept Sages en général, dont il est question dans le livre I des *Vies*, et les philosophes, qui font l'objet des neuf livres suivants, consiste précisément en ce que les philosophes, contrairement à leurs prédécesseurs, sont présentés par notre biographe comme étroitement unis entre eux par des liens de maître à disciples : « A la différence des philosophes, les Sages dans le premier livre de Diogène Laërce ne sont jamais dits les 'maîtres' les uns des autres. C'est là un langage qui s'applique aux rapports entretenus par les philosophes à l'intérieur de longues 'successions' et non aux membres de ce conventicule virtuel qu'était, dans la tradition antique, le groupe des sages[1].» D'où la surprise de R. Goulet de trouver dans les *Vies* de Diogène Laërce, en I 116, l'indication selon laquelle « Phérécyde de Syros aurait été l'auditeur de Pittacos de Mitylène, un des Sept Sages[2] », et ce d'autant plus que, selon Clément d'Alexandrie, nous l'avons vu, Phérécyde, tout comme Thalès, n'avait pas eu de maître.

---

[1] R. GOULET, «Phérécyde, disciple de Pittacos ou maître de Pythagore ?», pp. 138-139.
[2] R. GOULET, article cité, p. 137.

Cependant, si, d'après Diogène Laërce, les Sept Sages n'ont pas été les maîtres « les uns des autres », ils auraient pu en revanche fréquenter des maîtres en dehors du cercle étroit qu'ils constituaient eux-mêmes. Or, tel n'est pas le cas pour Thalès, qui, sans néanmoins avoir inventé la base même de la géométrie, puisqu'elle lui fut enseignée en Égypte, put, grâce à son génie propre, réaliser d'extraordinaires découvertes dans cette science sans y avoir été initié par un maître véritable.

Après avoir évoqué la figure d'un savant susceptible d'être qualifié d'autodidacte, il nous faut examiner à présent les particularités des « ascètes » par rapport aux étudiants.

## 2°) La sensibilité différente des partisans de la pratique et des partisans de l'étude

Pour introduire à cette question, et quoique nous envisagions de la traiter d'abord dans le domaine grec, nous serons amenée à citer le témoignage de Flavius Josèphe. Cet historien, en effet, à des fins apologétiques, dans le but d'exalter en dernier ressort la pédagogie de la législation mosaïque, évoque, en tant que faire-valoir, les deux tactiques séparées adoptées par les législateurs païens pour éduquer leurs concitoyens :

> Toute instruction et toute éducation morale peuvent, en effet, se faire de deux manières : par des préceptes qu'on enseigne, ou par la pratique des mœurs (*ὧν ὁ μὲν λόγῳ διδασκαλικός, ὁ δὲ διὰ τῆς ἀσκήσεως τῶν ἐθῶν*). Les autres législateurs ont différé d'opinion et, choisissant chacun celle des deux manières qui leur convenait, ont négligé l'autre. Par exemple, les Lacédémoniens[1] et les Crétois élevaient les citoyens par la pratique, non par des préceptes. D'autre part, les Athéniens et presque tous les autres Grecs prescrivaient par les lois ce qu'il fallait faire ou éviter, mais ne se souciaient point d'en donner l'habitude par l'action[2].

---

[1] De fait, le célèbre législateur Lycurgue « était persuadé que les prescriptions les plus considérables et les plus importantes pour le bonheur de la cité et la pratique de la vertu demeureraient fixes et inébranlables si elles étaient implantées dans les mœurs des citoyens par l'entraînement auquel ils étaient soumis, parce qu'elles auraient ainsi un lien plus ferme que la contrainte, à savoir la volonté éveillée chez les jeunes gens par l'éducation, qui réalise pour chacun d'eux l'ordre établi par le législateur. » (PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue* 13, 2 ; traduction R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux.)

[2] *Ap.* II, §§ 171-172 ; traduction L. Blum.

Nous avons déjà cité, au cours de notre développement sur « L'étude et la pratique de la Loi mosaïque », le paragraphe suivant du *Contre Apion*, au cours duquel son auteur loue la méthode pédagogique de Moïse, qui a concilié les deux formes d'enseignement. Mais l'analyse de Flavius Josèphe nous paraît ici fort intéressante en ce qu'elle distingue des formes de sensibilité différentes chez les législateurs soucieux de former leur peuple. C'est cette divergence que nous voudrions à présent étudier, cette fois au niveau des disciples.

a) Les diverses subjectivités des disciples

Si les dons naturels de ceux qui veulent s'instruire sont variables, permettant à l'un de se passer de véritable maître, mais rendant pour les autres nécessaire l'étai de longues études, il en va de même du tempérament des disciples suivant l'enseignement d'un maître. Tous, en effet, ne possèdent pas la même forme d'esprit, et ce, même parmi des condisciples ; certains mettent l'accent sur tel aspect de la personnalité ou de l'enseignement de leur maître commun, certains considèrent telle autre facette comme plus importante.

Ces points de vue différents portés sur un même maître par les subjectivités différentes de ses divers disciples ont été nettement mis en lumière par J. Humbert, qui tend à montrer que chaque disciple, selon le caractère qui lui est propre, pourra apprécier chez son maître une qualité plutôt qu'une autre, voire, par la suite, élaborer sa doctrine personnelle à partir de ce que lui-même a particulièrement distingué chez son maître, au détriment d'autres caractéristiques, que cependant ce dernier possédait aussi, mais dont son disciple n'a pas tiré parti. J. Humbert évoque ainsi Socrate et deux de ses familiers, Antisthène et Aristippe : « Le fondateur du cynisme dut être particulièrement sensible, dans la personne de Socrate, à sa force morale (*καρτερία*) et à son autonomie (*αὐτάρκεια*)[1].» « L'indifférence bien connue de Socrate à l'égard des choses extérieures témoignait d'une fermeté d'âme singulière, mais celle-ci savait être souriante : Antisthène, avec son tempérament propre, a été surtout frappé par la fermeté (*καρτερία*) socratique, tandis que l'aimable Aristippe voyait dans le sage celui qui accepte le plaisir qui passe sans jamais se laisser dominer par lui[2], continuant ainsi, à sa façon, la 'tempérance' (*ἐγκράτεια*) de Socrate[3].»

---

[1] J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, p. 9.
[2] Aristippe répondait en effet à ceux qui lui reprochaient de fréquenter la courtisane Laïs : « Je possède Laïs, mais je ne suis pas possédé par elle. Car c'est de maîtriser les plaisirs et de ne pas être subjugué par eux qui est le comble de la vertu, non point de s'en abstenir.» (D.L. II, 75, p. 280 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)
[3] J. HUMBERT, *op. cit.*, p. 18.

De fait, Diogène Laërce nous rapporte qu'Antisthène commença par écouter le rhéteur Gorgias, mais fit ensuite la connaissance, pour lui déterminante, de Socrate :

> Plus tard, il entra en relation avec Socrate et de son contact tira un tel profit qu'il exhortait ses disciples à devenir ses condisciples auprès de Socrate. Il habitait au Pirée et parcourait chaque jour les quarante stades[1] afin de venir écouter Socrate[2], dont il emprunta la fermeté d'âme et imita l'impassibilité[3], ouvrant ainsi, le premier, la voie au cynisme (*παρ'οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατῆρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ*)[4].

Mais le même Antisthène aurait, en outre, soutenu l'opinion suivante :

> La vertu suffit à procurer le bonheur, car elle n'a besoin de rien d'autre que de la force d'un Socrate[5].

Manifestement, le philosophe a été très impressionné par cette qualité de son maître, et lui en rend ici hommage.

b) Le tempérament particulier des « ascètes »

Il convient à présent d'appliquer ces considérations aux deux notions d'exercice et d'enseignement reçu. Il faut bien comprendre, en effet, que tous les disciples n'accordent pas la même valeur à l'un et à l'autre. Pour certains, la mise en pratique des principes, le mode de vie du maître seront prépondérants, tandis que les autres attacheront plus de valeur aux paroles que prononce celui qui les enseigne. Aussi un homme au tempérament d' «ascète» n'appréhendera-t-il pas l'enseignement de son maître, ne se l'incorporera-t-il pas de la même façon que le ferait un homme au caractère «d'étudiant», c'est-à-dire plus sensible aux paroles, au raisonnement.

---

[1] Le stade équivalant à 180 mètres environ, la distance s'élève à plus de sept kilomètres. Diogène Laërce rapportera un fait semblable à propos d'Eudoxe de Cnide : ayant abordé au Pirée attiré par la réputation des Socratiques, il montait chaque jour à Athènes pour écouter certains d'entre eux, puis s'en revenait (cf. D.L. VIII, 86, p. 1015.)

[2] Xénophon prête ces paroles à Antisthène, qui vient d'énumérer divers biens dont il s'estime riche : « Et puis aussi, – c'est le plus délicieux de mes biens – vous voyez que j'ai toujours du loisir ; il m'est ainsi permis de voir ce qui en vaut la peine, d'entendre ce qui le mérite, et, ce que j'apprécie par-dessus tout, de passser libre de toute occupation mes journées en compagnie de Socrate.» (XÉNOPHON, *Banquet* IV, 44 ; traduction F. Ollier).

[3] D'après J. HUMBERT (*op. cit*., p. 235) il faut entendre par ce dernier terme « l'indifférence aux conditions extérieures».

[4] D.L. VI, 2, p.681 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

[5] D.L. VI, 11 ; p. 688 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

C'est ce que montre clairement R. Le Senne lorsqu'il déclare : « On pourrait opposer les petits socratiques, l'hédoniste Aristippe, de Cyrène[1], le cynique Antisthène, aux grands, Platon et Aristote[2], comme ceux qui, au lieu d'être fidèles aux traits essentiels de la pensée et de l'enseignement de Socrate, à ce qu'il y avait par conséquent d'intellectualisme en lui, se sont inspirés de son exemple et ont pris pour modèle son *ἐγκράτεια*, sa maîtrise de soi, telle qu'elle se manifeste aussi bien au combat et devant la mort que dans le *Banquet* où il peut boire sans s'enivrer[3].»

M^me^ Goulet-Cazé met elle aussi en exergue le caractère «ascétique» d'Antisthène (tout comme d'ailleurs celui de Xénophon), en montrant comment ces condisciples ont remanié l'enseignement reçu de Socrate. En effet, « les deux penseurs ont miné l'intellectualisme de leur maître. Même si la nécessité de la connaissance n'est pas remise en cause, elle n'exerce plus un pouvoir absolu[4] et l'acquisition de la vertu exige des exercices à la fois spirituels et corporels[5]».

Or, M^me^ Goulet-Cazé ajoute : « En fait, on a le sentiment que l'exemple de Socrate a davantage marqué les deux disciples que son enseignement[6].» Cette assertion peut être corroborée, pour Antisthène, par les passages que nous avons cités plus haut afin de montrer à quel point ce philosophe admirait la force de caractère de son maître, et pour Xénophon, par cette brève louange qu'il fait de Socrate, laquelle montre combien profondément le disciple avait pu être impressionné et marqué par son maître :

> Car son souvenir même, à défaut de sa présence, n'était pas d'une faible utilité pour ceux qui avaient accoutumé de le fréquenter et qui adoptaient ses principes[7].

---

[1] Colonie grecque sur la côte africaine.

[2] Lequel toutefois n'a pas été un disciple direct de Socrate, mais a suivi l'enseignement de Platon, lui-même disciple du grand philosophe athénien.

[3] R. LE SENNE, *Traité de morale générale*, p. 161. Nous pourrions ajouter que l'*ἐγκράτεια* socratique se manifeste aussi par la maîtrise que le philosophe exerce sur ses pulsions sexuelles, en particulier vis-à-vis d'Alcibiade le tentateur.

[4] De fait, Antisthène semble balancer entre deux attitudes. Parfois il paraît accorder la prééminence à l'action par rapport aux paroles et à la formation intellectuelle (ce qui préfigure la position des Cyniques), comme en témoigne cette formule : « La vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances.» (D.L. VI, 11, p. 688-689 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Mais il accorde par ailleurs beaucoup de prix aux raisonnements : « Le rempart le plus sûr, c'est la sagesse ; en effet, elle ne s'effondre pas et elle ne se laisse pas livrer par trahison. Il faut construire des remparts dans nos propres raisonnements afin de les rendre imprenables.» (D.L. VI, 13, p. 691 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[5] M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, p. 149. Nous avons déjà constaté, en effet, l'importance de l'exercice pour Xénophon ; Antisthène est susceptible pour sa part de se définir purement et simplement par les efforts qu'il accomplit : « Un jour qu'on lui reprochait de n'être pas né de deux parents libres, il répondit : 'Ni de deux lutteurs, et pourtant je suis un lutteur (*ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι*.'» (D.L. VI, 4, p. 683 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[6] M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, p. 149.

[7] XÉNOPHON, *Mémorables*, IV 1, 1 ; traduction P. Chambry.

L'on retrouve ces même traits, davantage marqués encore, à propos de Diogène, disciple d'Antisthène : « Fanatique de l'*askèsis*, Diogène a substitué à la vertu socratique issue de la connaissance théorique une vertu issue d'un entraînement (...) Diogène apporte à ses disciples le témoignage de sa façon de vivre, mais en retour il exige d'eux qu'ils choisissent le mode de vie conforme aux principes cyniques. Lui-même d'ailleurs, au temps où il fréquentait Antisthène, imitait son maître à travers des actes, à travers un mode de vie (...)[1]»

Pour Diogène en effet, la pratique est reine, opinion qui transparaît clairement de différentes anecdotes à son sujet.

> Et il avançait des preuves de ce qu'il est facile à partir de l'exercice de s'établir dans la vertu : il voyait en effet que, dans les arts manuels et les autres, les artisans possèdent, grâce à la pratique (*ἀπὸ τῆς μελέτης*), une habileté manuelle hors du commun, combien aussi les joueurs de flûte et les athlètes, grâce au labeur approprié et constant (*τῇ ἰδίᾳ πονήσει τῇ συνεχεῖ*), excellent dans leur domaine respectif, et comment, s'ils avaient reporté leur ascèse aussi sur leur âme, la peine qu'ils prennent ne serait ni inutile ni incomplète. Rien, absolument rien, disait-il, ne réussit dans la vie sans ascèse ; celle-ci est capable, en revanche, de triompher de tout (*δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι*)[2].

Néanmoins, pour mener au bonheur, l'ascèse doit être effectuée avec discernement :

> Par conséquent, alors qu'ils devraient vivre heureux en ayant choisi, au lieu des labeurs inutiles ceux qui sont conformes à la nature (*τοὺς κατὰ φύσιν*), les gens, à cause de leur folie, sont malheureux[3].

I. Gugliermina précise qu'opposés aux vains efforts « liés au conditionnement socio-culturel et visant la réussite professionnelle ou l'enrichissement, 'ceux qui sont conformes à la nature' renvoient à l'individu à part entière, étant ceux qui le font vivre en harmonie avec ce qu'exige sa constitution biologique, soit la satisfaction de ses besoins élémentaires, nutritifs et sexuels par exemple[4].»

Une autre remarque du philosophe cynique flétrit d'ailleurs les efforts superflus :

---

[1] M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, p. 154. En sens contraire toutefois, un passage de Dion Chrysostome prétend que Diogène appréciait moins Antisthène que ses paroles : le philosophe de Sinope aurait en effet fréquenté son maître « en ne le louant pas autant que les paroles qu'il prononçait (*οὐκ αὐτὸν οὕτως ἐπαινῶν ὡς τοὺς λόγους οὓς ἔλεγεν*), estimant qu'elles étaient seules véridiques et capables au plus haut point d'être utiles à l'humanité. Et certes, lorsqu'il comparait Antisthène lui-même à ses paroles, il le critiquait parfois comme étant beaucoup plus faible qu'elles (…) » (*Discours VIII Sur la vertu*, §§ 1-2 ; traduction personnelle d'après celle de J. W. Cohoon.) On peut conclure néanmoins de ce passage que Diogène appréciait chez Antisthène des formules lapidaires, courtes et pleines de force, et non un enseignement théorique très développé.

[2] D.L. VI, 70-71, p. 737; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

[3] D.L. VI, 71, p. 737 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

[4] I. GUGLIERMINA, *Diogène Laërce et le cynisme*, p. 54.

> Il disait que les hommes entrent en lutte quand il s'agit de gratter la terre pour se jeter de la poussière et de se donner des coups de pied[1], mais que pour devenir homme de bien personne n'en fait autant [2].

Si Diogène vilipende les vains combats des lutteurs professionnels, lui-même en revanche livrait son corps à de rudes exercices :

> L'été, il se roulait sur du sable brûlant, tandis que l'hiver, il étreignait des statues couvertes de neige, tirant ainsi profit de tout pour s'exercer[3].

Il n'est donc guère étonnant qu'il ait comparé sa vie tout entière à une épreuve d'endurance :

> A ceux qui lui disaient : «Tu es vieux ; maintenant repose-toi», il répliqua : «Pourquoi donc ? Si je courais au stade la course longue, faudrait-il que je me repose tout prêt du but, au lieu de bander davantage mes muscles[4]?»

Cependant, l'ascèse physique ne comprend pas en elle-même sa propre justification, mais, outre qu'elle permet à celui qui la pratique de se préparer aux épreuves de l'existence, elle comporte également une finalité morale, visant à assurer la santé de son âme, et à lui procurer – bien ultime – la liberté : Diogène prétendait en effet mener « le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout[5].» « Exercice constant, l'ascèse permet donc à tout individu qui s'y consacre de se familiariser avec toutes sortes d'épreuves et d'anticiper les coups du sort ; physique mais à finalité morale, elle procure l'endurance et la maîtrise de soi, qui mènent à l'autarcie et la liberté (...)[6]»

Que, du reste, Diogène ait nettement privilégié la pratique par rapport à un enseignement abstrait ressort avec évidence de l'arrogance avec laquelle il dédaignait certaines écoles philosophiques :

> L'école (*σχολήν*) d'Euclide[7], il l'appelait 'bile' (*χολήν*) ; le cours (*διατριβήν*) de Platon, 'perte de temps' (*κατατριβήν*)(…) [8]
>
> De surcroît il se moquait de Platon sous prétexte que c'était un intarissable bavard [9].

---

[1] Allusion à des compétitions sportives.
[2] D.L. VI, 27, p. 709; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[3] D.L. VI, 23, p. 707 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] D.L. VI, 34, p. 713 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[5] D.L. VI, 71, p. 738 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[6] I. GUGLIERMINA, *Diogène Laërce et le cynisme*, p. 55.
[7] Euclide de Mégare (milieu du V^e^ s. – 1^er^ tiers du IV^e^ s.), disciple de Socrate et ami de Platon, fondateur de l'Ecole de Mégare.
[8] D.L. VI, 24, p. 707 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[9] D.L. VI, 26, p. 709 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

D'ailleurs, M^me^ Goulet-Cazé, commentant l'anecdote

> A qui lui disait : « Tu ne sais rien et tu philosophes », il dit : « Même si je simule la sagesse, cela aussi c'est philosopher[1]»,

déclare que «contrefaire la philosophie traditionnelle, autrement dit philosopher sans revendiquer un savoir, est pour Diogène la seule pratique philosophique valable[2].»

Dans ce contexte, Diogène insiste sur la nécessité d'une philosophie en actes au détriment de l'acquisition d'un savoir :

> A Hégésias[3] qui le priait de lui prêter un de ses ouvrages, Diogène répondit : « Pauvre sot que tu es, Hégésias ! Les figues sèches, tu n'en prends pas des peintes, mais des vraies, alors que pour l'ascèse, tu négliges la vraie et tu te précipites sur celle qu'on trouve dans les livres (*ἄσκησιν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὁρμᾷς*)[4].»

Ainsi, le rôle d'un maître « ascétique » tel que Diogène n'est pas de dispenser des connaissances théoriques à ses disciples, mais de leur donner l'exemple d'une morale en actes, et de les inciter en outre par la force corrosive de sa parole, à adopter son propre comportement.

---

[1] D.L. VI, 64, pp. 733-734 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] M.-O. Goulet-Cazé, note 1, p. 734 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[3] Un Hégésias, surnommé « Cloios » (Collier de Chien), est mentionné par Diogène Laërce en VI, 84 parmi les disciples de Diogène le Cynique. « Son surnom, comme le suggère P. Natorp (…), pourrait s'expliquer à partir de son dévouement à Diogène le Chien. C'est certainement à cet Hégésias, compatriote de Diogène, que se rapporte l'anecdote mentionnée en Diogène Laërce VI 48, contrairement à ce que laisse entendre l'index de l'édition Long de Diogène Laërce, qui attribue le passage au cyrénaïque Hégésias *ὁ πεισιθάνατος* .» (Article « Hégésias de Sinope » de M.-O. GOULET-CAZE, *DPhA* III, p. 529). Le surnom de ce second philosophe signifie «celui qui persuade de mourir» : ce personnage vantait en effet les vertus du suicide. « La force de son argumentation était telle que le roi Ptolémée (Soter ?) <à Alexandrie> l'empêcha d'enseigner sa doctrine, parce que nombre de gens, après l'avoir entendu, se donnaient la mort(…) » (Article « Hégésias de Cyrène » de R. GOULET, dans le *DPhA* III, p. 528.)
[4] D.L. VI, 48, p. 723 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

## B) Dans le domaine juif

Nous avons observé précédemment comment, selon Philon, peuvent se combiner les trois éléments du triptyque, ou du moins deux d'entre eux. Cependant, ces trois chemins peuvent aussi être parcourus séparément, ainsi que l'explique E. Bréhier : « En un second sens, chacun de ces moyens pris à part, est suffisant pour amener à la vertu : à l'homme parfait naturellement, sans effort ni instruction, s'oppose l'ascète qui acquiert la vertu péniblement et celui qui l'acquiert par l'instruction[1].» E. Bréhier en cite pour preuve le début du traité consacré à Joseph, où est exposée l'idée qu'il existe « trois manières d'acquérir la vertu et trois types différents de sages[2].» Voici le texte en question :

> Il existe trois manières d'atteindre au terme de la perfection : l'étude, la nature et l'exercice, et il existe trois sages, les plus anciens selon Moïse, qui leur prêtent leurs noms (*Τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις, τρεῖς δὲ καὶ σοφῶν οἱ πρεσβύτατοι κατὰ Μωυσῆν ἐπώνυμοι τούτων*)[3].

Jacob, l'ascète par excellence, est précisément l'un d'entre eux.

### 1°) Les ascètes n'apprennent pas de la même façon que les étudiants ; ils peuvent aussi être des maîtres

#### a) L'ascète n'apprend pas de la même façon que l'étudiant

Nous remarquerons d'abord que, pour Philon, les ascètes du Bien peuvent eux aussi avoir des maîtres, tout comme les hommes qui écoutent un enseignement ; cependant, les deux types de progressants n'apprennent pas de la même manière. En effet, d'Abraham, représentatif de la deuxième catégorie, les saintes Écritures nous disent qu'il écouta la voix de Sarah[4] :

---

[1] E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses…* , p. 273.
[2] E. BRÉHIER, *op. cit*., p. 273, note 3.
[3] *Ios.*, § 1; traduction J. Laporte.
[4] Cf. *Gen*. 16, 2 ; *Congr*., § 63 : « *Ὑπήκουσε (…) Ἀβραὰμ τῆς φωνῆς Σάρρας* ».

> Et ce n'est pas hors de propos que le texte ajoute « la voix » au lieu de dire simplement : « il écoute Sarah qui parle » ; le propre de celui qui apprend, c'est d'écouter la voix et les discours, il s'instruit en effet par ce seul moyen. Au contraire, celui qui acquiert le Bien par l'exercice et non par l'enseignement s'attache non aux paroles, mais à ceux qui parlent, imitant leur vie, dans le détail de leurs actions irréprochables (*Ἴδιον γὰρ τοῦ μανθάνοντος φωνῆς καὶ λόγων ἀκροᾶσθαι, διδάσκεται γὰρ τούτοις μόνοις· ὁ δὲ ἀσκήσει τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ διδασκαλίᾳ κτώμενος οὐ τοῖς λεγομένοις ἀλλὰ τοῖς λέγουσι προσέχει, μιμούμενος τὸν ἐκείνων βίον ἐν ταῖς κατὰ μέρος ἀνεπιλήπτοις πράξεσι*). Il est dit, en effet, au sujet de Jacob, quand il est envoyé pour prendre femme dans sa famille : « Jacob écouta *son père et sa mère* et partit en Mésopotamie » (*Gen*. 28, 7), et non : leur voix et leurs discours, car l'homme qui s'exerce doit être celui qui imite un type de vie, et non celui qui écoute des discours[1] (…)

Il est assez impressionnant de constater combien la déclaration de Philon concernant Jacob rejoint l'analyse de M^me^ Goulet-Cazé sur la façon dont Xénophon et Antisthène, puis Diogène le Cynique, ont pu s'imprégner de l'enseignement de leurs maîtres respectifs : l'ascète apprend donc, non point en étudiant les paroles de son maître, mais en s'efforçant de reproduire son comportement.

Alors qu'il expose la vie de Moïse, Philon marque également la différence entre l'apprentissage par des paroles et l'apprentissage par des faits. Mais ici, deux différences s'imposent : les hommes apprennent non plus volontairement, mais contre leur gré et à leurs dépens, et ce ne sont plus les faits et gestes d'un maître qui les enseignent, mais des événements de leur propre existence. En outre, une hiérarchie est nettement établie par Philon entre les deux modes de connaissance, l'apprentissage par les faits apparaissant en réalité comme le triste apanage des gens incapables d'apprendre correctement et de se fier à leur maître. Il est le propre de ceux qui doutent alors qu'ils devraient faire entièrement confiance. Ainsi en va-t-il des Hébreux qui se soulèvent contre Moïse en lui reprochant d'avoir élevé son propre frère au sacerdoce, non pour obéir aux prescriptions divines, mais par favoritisme à cause des liens de parenté qui les unissent[2]. Enflammé de colère, malgré son caractère pacifique, contre ces rebelles, Moïse déclare :

---

[1] *Congr*., § 69-70 ; traduction M. Alexandre.
[2] Cf. *Nb*. 16.

> Le doute est une chose funeste pour les douteurs seulement : ces gens-là, ce ne sont pas les mots, mais les faits qui les éduquent. C'est par l'expérience qu'ils apprendront que je n'ai pas menti, puisque mon enseignement ne les a pas convaincus (*τούτους οὐ λόγος ἀλλ' ἔργα παιδεύει · παθόντες εἴσονται τὸ ἐμὸν ἀψευδές, ἐπεὶ μαθόντες οὐκ ἔγνωσαν*). Cette question sera tranchée par la façon dont ils mourront. S'ils ont une mort naturelle, mes oracles sont fabriqués de toutes pièces. Mais si leur mort a quelque chose de jamais vu et d'extraordinaire, ma véracité sera établie (…)[1]

Ici, évidemment, l'on arrive au cas le plus extrême de l'apprentissage par l'expérience, puisqu'il s'agit d'apprendre en mourant. Comme le laisse entendre Moïse à la fin de notre citation, il s'agit plutôt de faire éclater la pureté de ses propres actions et motivations aux yeux des survivants : la mort des révoltés enseignera le reste du peuple plus qu'eux-mêmes. Néanmoins, l'idée que cette expérience d'un trépas inouï instruira ceux-là mêmes qui en seront les victimes est elle aussi contenue dans le texte. La mort est bien ici une « maîtresse » qui enseigne un double public.

D'ailleurs, vers le début de son article consacré à la souffrance éducatrice, J. Coste nous avait rappelé que, dans les « combats singuliers de l'*Iliade*, le héros, pour intimider son adversaire et l'inviter à ne pas tenter un duel qui pourrait lui être fatal, lui lance volontiers ce cinglant rappel :

> *ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω*[2].
> Le sot s'instruit par l'événement [3].»

Or, « l'événement » en question ne serait autre que la propre mort de l'imprudent guerrier, laquelle semble donc bien susceptible d'instruire, à l'instant suprême, celui qu'elle frappe. Philon, nourri d'Homère comme toutes les personnes cultivées de son temps, aurait donc pu emprunter au grand poète l'idée de la valeur éducative du trépas. D'ailleurs, il convient de remarquer que cette notion n'apparaît apparemment pas dans le texte biblique que Philon a librement paraphrasé. En effet, Moïse semble y opposer le groupe des coupables, qu'il désigne à la troisième personne, et celui des assistants, auquel il s'adresse et qui seul sera instruit par la mort des insurgés :

---

[1] *Mos*. II, §§ 280-281 ; traduction : voir notre bibliographie.
[2] *Iliade*, XVII, 32 ; XX, 198 ; traduction J. Coste dans l'article cité *infra*.
[3] J. COSTE,« Notion grecque et notion biblique de la 'Souffrance éducatrice'», p. 483.

> Moïse dit : « À ceci vous saurez que c'est Yahvé qui m'a envoyé pour accomplir toutes ces œuvres, et que je ne les fais pas de mon propre chef : si ces gens meurent de mort naturelle, (…) c'est que Yahvé ne m'a pas envoyé. Mais si Yahvé fait quelque chose d'inouï, (…) vous saurez que ces gens ont rejeté Yahvé[1].»

Mais revenons à Jean Coste, qui, au cours de son article déjà cité, s'intéresse précisément à ce passage de Philon. Selon lui, le texte tend à faire éclater, plus que la sincérité de Moïse comme nous le pensions, « la vérité même du témoignage de Dieu[2]», à relier à la phrase biblique « Et vous saurez que je suis Yahvé » *(yada ' kî ' anî Yahwèh)* que l'auteur étudie quelques pages plus haut (pp. 499 à 503). Quoi qu'il en soit, J. Coste oppose lui aussi l'apprentissage par expérience à celui qui aurait pu être tiré – mais ne l'a pas été – des paroles de Moïse : « Les impies, c'est-à-dire non seulement les trois révoltés[3] mais aussi leurs amis parmi le peuple, connaîtront par expérience (*yada'*, *παθὼν εἰδέναι*) cette vérité que les simples instructions de Moïse n'ont pu accréditer auprès d'eux[4].»

Lamentable expérience, qu'aurait pu éviter la salutaire confiance dans les dires du maître.

Du reste, certains hommes peuvent aller plus loin encore dans la raideur d'esprit et concevoir de la défiance même après avoir vu, de leurs propres yeux, d'éclatants prodiges. Ainsi, Moïse ayant ordonné de ne pas réserver pour le lendemain de la manne tombée du ciel, certains ne l'écoutèrent pas et en mirent malgré tout de côté. S'en étant rendu compte, Moïse s'irrita contre eux[5], attitude que Philon justifie de la sorte :

> Et comment pouvait-il ne pas le faire, alors que ces gens qui avaient vu tant et de si grands prodiges, irréalisables à en juger d'après ce qui est apparemment vraisemblable et raisonnable, mais aisément réalisés par la sagesse divine, ces gens, dis-je, non seulement doutent, mais ont de la défiance, eux qui de tous sont les plus rebelles à l'éducation (*οἱ δυσμαθέστατοι πάντων*)[6].

Ainsi cet extrait confirme-t-il le précédent dans l'établissement d'une échelle de valeur dans les modes d'apprentissage : apprendre au moyen des faits est moins estimable qu'assimiler en écoutant la parole du maître ; mais les hommes qui n'intègrent pas même l'expérience qu'ils ont eux-mêmes vécue sont vraiment les plus déplorables des élèves.

---

[1] *Nb*. 16, 28 à 30.
[2] J . Coste, article cité, p. 516.
[3] Coré, Datân et Abiram.
[4] J. Coste, article cité, p. 516.
[5] Cf. *Ex*. 16, 19-20.
[6] *Mos*. II, § 261 ; traduction : voir notre bibliographie.

En outre, ces passages jettent déjà les semences d'une notion que nous approfondirons plus loin, à savoir la nécessaire confiance du disciple dans son maître, sans laquelle l'enseignement n'est pas possible.

b) Les ascètes peuvent aussi être des maîtres

*α*) Les frères de Joseph

Les frères du personnage biblique Joseph sont décrits par Philon comme appartenant au groupe des *ἀσκηταί* :

> «Voici, est-il dit, tes frères gardent leurs troupeaux» et gouvernent tout ce qu'il peut y avoir d'irrationnel en eux «à Sichem» (*Gen.* 37, 13). Or, Sichem signifie : épaule, ce qui est le symbole de l'effort patient. Car les amis de la vertu portent un très lourd fardeau, qui est de résister au corps et au plaisir du corps, et de résister, de plus, aux réalités extérieures et aux délices qu'elles engendrent[1].

Or, Joseph, pour sa part, pense que le bonheur consiste dans la réunion des trois sortes de biens : biens extérieurs, biens du corps et biens de l'âme[2]. Aussi est-il envoyé à ses frères, «qui considèrent que seule est un bien la beauté qui est le propre de l'âme en tant qu'âme[3](...)» :

> Voyant donc que Joseph est entièrement enfoncé dans les cavités du corps et des sens, il[4] l'invite à sortir de ses tanières[5] et à respirer à longs traits l'air libre de la force d'âme en fréquentant ceux qui, s'y étant

---

[1] *Deter*., § 9 ; traduction I. Feuer.
[2] cf. *Deter*., § 7 et 8. Notons que, d'après Diogène Laërce, cette conception remonte à Aristote : « Et il déclara que le bonheur, en outre, trouve sa plénitude dans la réunion de trois biens : ceux qui concernent l'âme, ceux-là même qu'il appelle premiers pour leur importance ; puis, au deuxième rang, ceux qui ont trait au corps : santé, force, beauté et les avantages du même ordre ; puis, au troisième rang, les biens extérieurs : richesse, noblesse, gloire et les choses semblables. Il déclara aussi que la vertu ne suffit pas au bonheur ; qu'il y faut en outre, en effet, les biens qui ont trait au corps et les biens extérieurs, car le sage, pensait-il, sera malheureux s'il se trouve dans les peines ou dans la pauvreté et dans les conditions de ce genre.» (D.L. V, 30, p. 58 ; traduction M. Narcy.)
[3] *Deter*., § 9 ; traduction I. Feuer.
[4] Jacob, le père de Joseph.
[5] Joseph devra s'exercer à se dégager de son corps et de ses sensations. Cet apprentissage est présenté comme une libération, tandis que le corps-tanière est bien proche du corps-prison ou encore du corps-tombeau. L'on peut citer à l'appui cette autre citation : « Il existe encore une autre nudité de l'âme faisant preuve de courage, qui fuit tout le fardeau alourdissant de la chair comme d'un tombeau, (l'âme) y gisant ensevelie depuis longtemps comme dans un tombeau, et (qui fuit loin) des misères sans fin des plaisirs et des autres passions, et de l'anxiété inquiète au sujet des maux et (des choses) dont chacun de ces (maux) est l'artisan. » (*Quaest. Gen.* II, 69 ; traduction Ch. Mercier.) Cette conception n'est pas sans rappeler certains passages de Platon. Ainsi, par exemple, ce philosophe place dans la bouche de son maître Socrate les paroles suivantes : «Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau (*καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα*)(…) » (PLATON, *Gorgias* 493 a ; traduction A. Croiset.) De plus, dans le *Cratyle*, à Hermogène qui lui demande comment expliquer le vocable de

> jadis entraînés, l'enseignent à présent (*φοιτήσαντα πρὸς τοὺς πάλαι μὲν ἀσκητὰς νυνὶ δὲ διδασκάλους αὐτῆς*)[1].»

Est évoquée dans la fin de la phrase une évolution en deux étapes : d'abord, les jeunes gens ont été des « athlètes », puis ils sont devenus des maîtres, comme s'ils étaient complètement sortis de leur premier état ; au contraire, la citation présentant l'interprétation du nom « Sichem » les dépeignait comme ayant encore à lutter laborieusement. Quoi qu'il en soit, puisque Joseph leur est adressé en tant que disciple, l'on voit bien que la qualité d' «athlète», actuelle ou passée, n'est pas incompatible avec le statut de maître.

*β*) Jacob, maître de Philon

D'ailleurs, il est même possible de prendre pour maître non pas un « athlète » contemporain, mais l'archétype du lutteur, Jacob ; car Philon en personne exhorte son âme à devenir disciple de cet éminent exemple de vertu :

> Pourquoi donc, ô mon âme, persévères-tu dans les folies et les vanités au lieu de te rendre disciple de l'Athlète pour apprendre le maniement des armes et les procédés de lutte contre les passions et la vaine gloire[2]?

Présenté comme un véritable maître d'armes apte à enseigner le combat contre les maladies de l'âme, le patriarche biblique constitue un salutaire exemple à suivre. Bien évidemment, Jacob ne pourra pas dispenser à Philon un enseignement oral direct, mais du moins l'instruire par l'intermédiaire des saintes Écritures, qui ont consigné le récit de ses efforts. Ainsi, grâce à ces textes vénérables, notre exégète, soucieux de progresser sur le chemin des vertus, pourra recueillir l'enseignement de son saint modèle.

---

corps (*σῶμα*), Socrate propose deux rapprochements de ce terme avec le mot *σῆμα* (et en outre, une troisième interprétation, d'origine orphique, que nous laisserons de côté ici, qui assimile le corps à la prison de l'âme) : d'une part, le corps serait le tombeau de l'âme ; d'autre part, il en serait le signe, car « c'est par lui que l'âme manifeste ce qu'elle a à manifester.» (PLATON, *Cratyle* 400 c ; traduction L. Méridier révisée.)

[1] *Deter*., § 17 ; traduction I. Feuer révisée.

[2] *Somn*. I, § 255 ; traduction P. Savinel.

γ) Le peuple juif

Mais la population juive tout entière ne pourrait-elle pas être considérée de cette manière ? En effet, ayant évoqué Jacob et son heureuse descendance, Philon ajoute :

> De cette maison, qui s'est multipliée au cours des âges, des cités policées sont sorties, écoles de sagesse, de justice et de piété (*διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος*), où l'on poursuit aussi avec grandeur l'acquisition des autres vertus[1].

Certes, nous avons déjà cité ce passage en l'expliquant de la façon suivante : au sein de ces écoles de vertus que constituent les cités juives, les habitants sont eux-mêmes des élèves, s'attachant à l'étude des vertus d'après l'enseignement que leur a légué Moïse.

Cependant, ce texte nous semble pouvoir se prêter à une seconde interprétation, conciliable avec la première, à savoir que les cités juives ne constitueraient pas des écoles pour leurs habitants seulement, mais aussi pour les populations païennes limitrophes. En effet, les athlètes qui luttent pour acquérir les vertus ne pourraient-ils pas les enseigner à leur tour à leurs voisins païens, qu'ils aiguillonneraient vers le bien en leur offrant en spectacle leur conduite remarquable ?

Cette hypothèse pourrait être confirmée par le passage suivant, où, après avoir parlé de l'homme vertueux, Philon affirme avec force :

> Eh bien, s'il ne se rencontre qu'un seul homme de ce genre dans une cité, il se détachera bien au-dessus de la cité ; s'il s'agit d'une cité, bien au-dessus du pays environnant ; s'il s'agit d'une nation, elle prévaudra sur toutes les nations, comme la tête sur le corps, pour le prestige, — et ceci ne servira pas tant sa gloire que l'intérêt des témoins : car le spectacle continuel des beaux exemples grave des images ressemblantes dans les âmes qui ne sont pas complètement endurcies et desséchées[2].

La nation juive tout entière semble donc apte à prodiguer aux Gentils un profitable enseignement, mais un enseignement tel que le concevraient les maîtres «ascétiques», à savoir par l'exemple, plus que par les paroles. Les Juifs exerceraient dès lors une influence sur leurs voisins païens en offrant à leur vue des actes de vertu à imiter, en leur fournissant le modèle d'une vie pieuse. M^me^ Suzanne Daniel affirme d'ailleurs, après avoir exposé le parallélisme

---

[1] *Praem.*, § 66 ; traduction A. Beckaert.
[2] *Praem.*, § 114 ; ; traduction A. Beckaert.

effectué par Philon entre la tribu de Lévi et la nation juive dans son ensemble : «De même que les prêtres-Lévites, les Israélites ont pour mission de témoigner de la Loi divine et de l'enseigner par l'exemple (…)[1]»

Or, E. Will et Cl. Orrieux évoquent précisément cet aspect du judaïsme, mais en niant que cet exemple salutaire ait pu être utilisé à des fins missionnaires : « La 'mission d'Israël' ne consiste pas à convertir les autres, mais à témoigner et, par le témoignage, à être la 'lumière du monde' (…) Mais, entre le témoignage juif (qui s'exprime par la vie juive, la morale juive, le rite juif) et la conversion du Gentil, il faut nécessairement supposer un enseignement[2].» Or, cette nécessité était-elle dans tous les cas si impérieuse ? Sans doute un enseignement aurait-il été indispensable pour tenter de convaincre ceux des Gentils du type «étudiant», qui apprennent en recevant un enseignement de la bouche d'un maître, mais certains païens du genre «ascétique», qui progressent en s'efforçant de se modeler sur l'attitude qu'ils observent, n'auraient-ils pu être amenés à la conversion par les exemples stimulants que leur manifestaient les Juifs ?

À vrai dire, cette interprétation nous semble, dans une certaine mesure, ratifiée par E. Will et Cl. Orrieux eux-mêmes dans un autre passage de leur étude. En effet, ces auteurs citent l'extrait de *Mos. II* où Philon raconte dans quelles circonstances le Pentateuque a été traduit en grec. Or, ils présentent entre autres le paragraphe 27 de ce traité[3] :

> Mais lorsque, par le soin et l'effort quotidien et constant de ceux qui les pratiquaient, elles furent remarquées aussi par les autres hommes et que leur gloire se fut répandue de tous côtés – car les choses excellentes peuvent bien, pour un temps limité, être tenues dans l'ombre par envie, mais la bienveillance de la nature leur redonne leur éclat en temps opportun –, alors certains jugèrent scandaleux que ces lois pussent être étudiées seulement dans une moitié du genre humain, les barbares, et que la partie grecque dans sa totalité en fût exclue ; ils s'occupèrent de les faire traduire[4].

Certes, ce texte n'affirme pas que le spectacle de la vie juive ait suscité, chez les païens, des prosélytes, mais il prétend du moins que l' «ascèse» juive a permis aux Gentils de se familiariser avec la Loi, et de porter sur elle un jugement positif.

---

[1] S. Daniel, dans son Introduction à *Spec*. I et II, p. LII.
[2] E. WILL ET CL. ORRIEUX, *« Prosélytisme juif ? » Histoire d'une erreur*, p. 17.
[3] Que nous citerons pour notre part dans la traduction proposée aux éditions du Cerf.
[4] *Mos.* II, § 27 ; traduction : voir notre bibliographie.

Or, E. Will et Cl. Orrieux considèrent que les quelques personnes jugeant anormal que la Torah ne soit pas accessible aux Grecs, et souhaitant par conséquent qu'elle soit traduite, sont des païens : ils rejettent en effet l'idée que ce mot désigne certains Juifs, «à la fois parce que, si telle avait été la pensée de Philon, il eût probablement écrit 'certains d'entre nous' (conformément à son usage fréquent, et dans ce texte même), et surtout parce que *tines* renvoie évidemment aux 'autres' (*heteroi*) qui le précède dans cette même phrase[1].» Si donc nous les suivons sur leur propre terrain, il pourrait découler de leur hypothèse que, parmi les Gentils frappés par la beauté de la loi mosaïque, seuls quelques-uns (ceux que nous désignerions comme représentant le type « étudiant ») avaient éprouvé le désir de connaître le texte même de la Torah. Les autres (que nous définirions comme des natures « ascétiques ») continuaient à se satisfaire des exemples de vertus qui leur étaient présentés et ne ressentaient pas le besoin d'être renseignés sur les mots précis dont était composée la Loi.

## 2°) Les autodidactes et les différences qui les opposent aux étudiants

Il nous a paru opportun d'associer dans notre étude les étudiants aux autodidactes. Car, si nous avons déjà noté des divergences entre étudiants et ascètes, nous verrons que les oppositions sont plus nettes et profondes encore entre les autodidactes et ceux qui apprennent de la bouche d'un maître, et qu'en conséquence, comparer les uns avec les autres nous aidera à définir chacun des deux groupes.

### a) Caractères généraux du savoir spontané

Philon donne du savoir spontané trois définitions qui, selon lui, sont fournies par les Écritures : ce qui se trouve rapidement ; ce que Dieu a remis ; ce qui pousse de soi-même[2].

Le savoir spontané est donc en premier lieu ce qui se trouve rapidement. Or, Isaac, précisément, s'offre comme l'emblème du sage dont le savoir est instantanément acquis : évoquant en effet la découverte qui s'offre sans avoir été précédée d'une recherche, Philon déclare :

---

[1] E. WILL ET CL. ORRIEUX, *op. cit*., p. 91.
[2] Cf. *Fug*., § 168 et 170.

> Là se place tout sage qui tient son savoir et son instruction de lui-même. Ce ne sont pas les réflexions, les exercices et les labeurs qui l'améliorèrent[1], mais il naquit et trouva aussitôt la sagesse à portée de main, descendue en pluie du ciel (*Ἐν τούτῳ τάττεται πᾶς αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός· οὐ γὰρ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις ἐβελτιώθη, γενόμενος δ' εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὗρε σοφίαν ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ*) : il la huma pure, s'en délecta et demeura ivre de la sobre ivresse alliée à la rectitude de la raison[2].

La deuxième définition du savoir spontané n'est pas non plus étonnante, si l'on se reporte, à propos de la sagesse descendue en pluie du ciel et dont s'enivre Isaac, à un passage antérieur du même traité, comme y invite en note Esther Starobinski-Safran[3]. Voici en effet ce que nous y avait révélé Philon au sujet de la manne, interprétée allégoriquement :

> Quand les Israélites eurent aussi cherché ce qui nourrit l'âme – « en effet », comme le dit Moïse, « ils ne savaient pas ce que c'était » (*Ex*. 16, 15) – ils apprirent et découvrirent que c'est la Parole de Dieu, le Logos divin : toutes les formes d'instruction et de sagesse en jaillissent, intarissables. Ceci est la nourriture céleste (*εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι. Ἥδ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφή*); elle est révélée dans les Saintes Écritures de la part de la Cause en ces termes : « Voici, je fais pleuvoir pour vous du pain du ciel » (*ibid.*, 4). En réalité, c'est la sagesse éthérée que Dieu distille d'en haut sur les esprits doués et amis de la contemplation[4].

Par conséquent, la sagesse est un don gracieusement dispensé par Dieu, comme on peut le constater encore par cette indication :

> Dès l'instant où Dieu a fait pleuvoir du haut des cieux le bien qui s'enseigne et s'apprend de lui-même (…)[5]

Il semblerait en revanche que le bénéficiaire de ces bienfaits puisse risquer de les perdre, puisque son plus grand désir est de les conserver toujours :

> Il ne cherche en effet, l'homme qui a trouvé la sagesse exempte d'effort, exempte de fatigue, grâce à son heureux naturel et sa fécondité spirituelle, rien de ce qui vise un perfectionnement. Car il détient à sa disposition les parfaits dons de Dieu, insufflés par les grâces les plus vénérables ; en revanche, il veut et demande que ces dons lui soient conservés (*βούλεται δὲ καὶ εὔχεται ταῦτα ἐπιμεῖναι*)[6].

---

[1] En *Quaest. Gen* . V, 128, Isaac est présenté comme «celui qui est devenu vertueux sans enseignement.» Il se démarque donc aussi bien des ascètes que des étudiants.
[2] *Fug*., § 166; traduction E. Starobinski-Safran.
[3] E. Starobinski-Safran, dans la note 1, p. 228, de son édition du *Fug*.
[4] *Fug*., § 137-138; traduction E. Starobinski-Safran.
[5] *Congr*., § 36; traduction M. Alexandre.
[6] *Congr*., § 37-38 ; traduction M. Alexandre révisée.

Tel est d'ailleurs aussi le souhait de Dieu lui-même, qui pour cette raison unit Isaac à Rébecca, personnification de la persévérance :

> C'est pourquoi, me semble-t-il, le Bienfaiteur, afin que perdurent éternellement ses grâces en celui qui les a reçues, lui a donné pour femme la persévérance[1].

Enfin, il convient de préciser la dernière définition, car elle est susceptible d'induire en erreur. De fait, Philon établit un parallèle entre le savoir spontané et les végétaux qui poussent sans qu'un agriculteur leur prodigue ses soins. Or, en réalité, ceux-ci ne croissent pas tout seuls, même si leur développement n'est pas dû à l'homme :

> Les produits naturels ne requièrent aucun art (*τέχνης γὰρ οὐδεμιᾶς χρεῖα τὰ φύσει*), puisque Dieu les sème et, grâce à son agriculture, porte à leur pleine maturité, comme s'ils poussaient d'eux-mêmes, les produits qui ne poussent pas d'eux-mêmes (*ὡς ἂν αὐτόματα τὰ οὐκ αὐτόματα*), si ce n'est dans la mesure où ils n'ont absolument pas besoin d'attention humaine[2].

Ce qui provient de la nature est donc, en réalité, le fruit d'une intervention divine : en fait même, nous découvrons plus loin dans le traité que Dieu est lui-même « la Nature dans toute son excellence (*ἡ ἀρίστη φύσις*)[3] » ; il est d'ailleurs seul capable de nous conduire à la perfection, tandis que le maître ne peut nous amener qu'à réaliser des progrès (*Προκοπὰς μὲν γὰρ ἐμποιῆσαι καὶ ὁ διδάσκων ἱκανός, τὴν δ' ἐπ' ἄκρον τελειότητα ὁ θεὸς μόνος*)[4]. En somme, le savoir que l'on tient de la nature est acquis immédiatement, car Dieu lui-même, en réalité, le dispense :

> Ainsi, le savoir qu'on acquiert exige beaucoup de temps, mais le savoir qu'on tient de la nature est rapide et, en quelque sorte, instantané. L'homme sert de guide pour l'un ; Dieu, pour l'autre (*Τὸ μὲν οὖν διδασκόμενον μακροῦ χρόνου δεῖται, τὸ δὲ φύσει ταχύ τε καὶ τρόπον τινὰ ἄχρονόν ἐστι· κἀκεῖνο μὲν ἄνθρωπον, τοῦτο δὲ θεὸν ὑφηγητὴν ἔχει*)[5].

Cette citation est doublement importante. Tout d'abord, parce qu'elle confirme clairement l'idée que le savoir spontané, ou «qu'on tient de la nature», provient en réalité de Dieu[6] ; l'homme n'en est pas la cause : il ne s'agit pas d'un génie inné que certains hommes

---

[1] *Congr*., § 38 ; traduction M. Alexandre révisée.
[2] *Fug*., § 170 ; traduction E. Strarobinski-Safran révisée.
[3] *Fug*., § 172 ; traduction E. Strarobinski-Safran.
[4] Cf. *ibid*.
[5] *Fug*., § 169 ; traduction E. Starobinski-Safran.
[6] Les dons de Dieu sont ainsi « insufflés par les grâces les plus vénérables » (*Congr*., § 38 ; traduction M. Alexandre révisée). De même, le Seigneur désire que perdurent à jamais « ses grâces » en celui qui les a reçues (*ibid*.) Ce terme de « grâces » exprime bien l'idée que ces dons ne sont pas innés en l'homme, mais qu'ils lui viennent de l'extérieur, du tout Autre.

particulièrement chanceux possèdent naturellement. Sans doute cette sagesse est-elle attribuée aux «esprits doués» et amis de la contemplation. Mais elle n'est pas identique à l'intelligence que ces hommes portent en eux-mêmes ; Dieu, en un cadeau généreux, l'offre de surcroît. L'autodidacte philonien tire en effet sa sagesse de Dieu, source extérieure à lui-même, et non de son propre esprit – Philon condamnerait cette pensée comme signe de l'abominable «amour de soi-même[1]», péché de Caïn :

> Il se trouve qu'il existe deux conceptions de l'homme opposées et contradictoires : l'une attribue tout à l'esprit, voyant en lui le guide en tous les domaines, qu'il s'agisse de raisonner ou de sentir, d'être en mouvement ou en repos ; l'autre s'attache à Dieu comme à son Créateur ; de la première conception, la figure est Caïn, appelé « possession » parce qu'il croyait posséder toute chose, de la seconde, la figure est Abel : on interprète en effet ce nom comme «celui qui rapporte [tout] à Dieu[2].»

Et de fait, comme le rappelle Jean Daniélou, «l'impiété, c'est de se faire cause, de s'attribuer quelque chose[3]». Et Monique Alexandre insiste sur ce point : « (...) Philon n'a pas assez de railleries pour l'égocentrisme de ceux qui s'imaginent être cause du savoir en eux-mêmes ou autrui, pour ceux qui voient dans l'esprit le père des arts et des sciences. À ceci s'oppose l'attitude droite de qui voit en Dieu la source des arts et des sciences, réfère à lui les activités de son esprit et ne cesse de rendre grâces pour ces dons[4].»

De plus, cet extrait introduit l'opposition fondamentale entre l'enseignement dispensé par des maîtres humains et l'enseignement prodigué par Dieu, dont bénéficient les natures autodidactes. Ainsi percevons-nous ici, de manière très inattendue, un écho de l'affirmation de l'aède homérique Phémios, lequel se déclare *αὐτοδίδακτος* parce qu'il n'a pas été enseigné par un maître humain, alors qu'il ne puise pourtant pas sa musique en lui-même, mais est inspiré de l'extérieur, par la divinité. En effet, ce personnage s'adresse ainsi à Ulysse :

> « Je n'ai pas eu de maître (*αὐτοδίδακτος δ' εἰμί*)!
> en toutes poésies, c'est un dieu qui m'inspire[5]! »

De même, les autodidactes philoniens ne sont pas, en réalité, leurs propres maîtres : ils suivent un enseignement, mais dont Dieu, et non pas un homme, est le dispensateur.

---

[1] *Sacrif.*, § 3 ; traduction A. Méasson.
[2] *Sacrif.*, § 2 ; traduction A. Méasson.
[3] J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 176.
[4] M. ALEXANDRE, «La culture profane chez Philon», p. 128.
[5] HOMÈRE, *Odyssée* XXII, 347-348 ; traduction V. Bérard.

Ainsi s'explique qu'Adam soit qualifié d'autodidacte et qu'à la fois, Dieu apparaisse comme son maître. Effectivement, Philon estime que le Seigneur a très judicieusement agi en chargeant l'homme de nommer les créatures :

> Il fit tout à fait bien d'attribuer au premier homme l'imposition des noms (cf. *Gen*. 2, 19), car c'est une œuvre de sagesse et de royauté ; sage, il l'était, cet être qui avait acquis par lui-même la science et l'instruction, puisqu'il était né des mains de Dieu (*σοφὸς δ'ἐκεῖνος αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος, χερσὶ θείαις γενόμενος*) ; en outre, il était roi[1].

Or, en même temps, Philon envisage cette imposition des noms comme un exercice probatoire auquel Dieu soumet l'homme :

> Il le mettait à l'épreuve comme un maître son disciple (*'Απεπειρᾶτο δ' ὡς ὑφηγητὴς γνωρίμου*), en stimulant sa disposition innée et en l'encourageant à montrer un échantillon de ses propres travaux (…)[2]

En conséquence, et malgré les apparences, il n'y a pas contradiction entre le caractère autodidacte d'Adam et le fait que Dieu soit considéré comme son maître : le premier homme a tiré sa science de lui-même dans la mesure où il n'a pas reçu l'enseignement d'un maître humain. D'ailleurs, une preuve supplémentaire, s'il en était besoin, du caractère divin de la science autodidacte peut être trouvée dans la tendance spontanée de l'âme humaine vers le mal. En effet, alors qu'il expose la théorie des quatre âges[3], Philon déclare :

> La deuxième génération est celle au cours de laquelle l'âme, après l'enfance, commence à vivre avec le mal : celui qu'elle engendre elle-même, celui qu'elle a plaisir à recevoir des autres (*ἅ τε ἐξ ἑαυτῆς εἴωθε γεννᾶν ψυχὴ καὶ ὅσα παρὰ τῶν ἄλλων ἀσμένη δέχεται*). Il existe, en effet, des milliers de maîtres pour les fautes (…) ; et, d'autre part, l'âme sans l'aide de maîtres, s'éveille d'elle-même au mal (*καὶ ἄνευ τῶν διδαξόντων αὐτομαθής ἐστιν αὐτὴ πρὸς τὰ ὑπαίτια*), si bien qu'elle est accablée sous la constante surabondance de maux. Moïse a dit : 'L'intelligence de l'homme s'applique soigneusement au mal dès sa jeunesse' (*Gen*. 8, 21)[4].»

Si donc l'homme était véritablement livré à lui-même et devait tirer sa science de son âme propre, il construirait apparemment un système de pensée pernicieux, et l'autodidacte serait un homme éminemment pervers, puisqu'il suivrait les détestables penchants naturels de

---

[1] *Opif*., § 148 ; traduction R. Arnaldez.
[2] *Opif*., § 149 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[3] L'âme du petit enfant est semblable à une cire vierge, après quoi vient l'âge maudit au cours duquel les passions sont enflammées ; la troisième période est celle de la philosophie, aux vertus thérapeutiques ; la quatrième correspond à l'assurance dans la sagesse, le fermeté dans toutes les vertus (cf. *Her*., § 294 à 299.)
[4] *Her*., § 295-296; traduction M. Harl.

son âme vers le mal. Mais en réalité, l'autodidacte puise sa science en Dieu, lui-même juste, sage et bon par excellence.

Ainsi, les hommes que Philon appellent « lois vivantes », en s'attachant à l'ordre de la nature, s'efforcèrent en réalité de respecter l'ordre de Dieu même. Ces personnages, présentés par le livre de la *Genèse*, se répartissent selon Philon en deux triades. La première est constituée par Énos, qui symbolise l'espoir, Énoch, le repentir, et Noé, la justice, tandis que la seconde comporte Abraham, Isaac et Jacob, le père, le fils et le petit-fils. Mais, plus précisément, qui sont ces lois vivantes et douées de raison (*ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι*)[1], archétypes, en quelque sorte, des lois particulières[2] ?

> Ce sont ceux qui, parmi les hommes, ont mené une existence belle et irréprochable, eux dont les vertus se trouvent consignées dans les très saintes Ecritures, non seulement pour chanter leurs louanges, mais aussi afin d'encourager les lecteurs et de les induire au même zèle[3].
>
> Ces hommes en effet, alors qu'ils n'étaient les disciples ni les élèves de quiconque et n'avaient pas été instruits auprès de maîtres de ce qu'il faut faire et dire, mais qu'ils s'écoutèrent eux-mêmes et apprirent d'eux-mêmes, s'attachant à l'ordre de la nature, estimant – ce qui est conforme à la vérité – que la nature elle-même est la loi la plus vénérable (*τὴν φύσιν αὐτὴν, ὅπερ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν, πρεσβύτατον θεσμὸν εἶναι ὑπολαβόντες*), ces hommes gouvernèrent bien leur vie tout entière (...)[4].

De fait, ces hommes eurent absolument raison de penser que la nature constitue la meilleure des lois, et il est tout à fait normal qu'en la prenant pour règle de conduite, ils aient noblement vécu, puisqu'en définitive, Dieu même est la nature.

b) Les divergences entre science autodidacte et enseignement humain

*α*) L'enseignement de Dieu est plus précieux que l'enseignement humain

La supériorité de l'enseignement de Dieu sur l'enseignement humain apparaît déjà nettement dans le fait que seuls les sages peuvent bénéficier du premier :

---

[1] Cf. *Abr.*, § 5.
[2] Cf. *Abr.*, § 3.
[3] *Abr.*, § 4 ; traduction J. Gorez révisée.
[4] *Abr.*, § 6 ; traduction J. Gorez révisée.

> Or donc, les sages ont pour guide et pour maître Dieu ; les moins parfaits, le sage (*Σοφοὶ μὲν οὖν ὑφηγητῇ καὶ διδασκάλῳ χρῶνται θεῷ, οἱ δ'ἀτελέστεροι τῷ σοφῷ*). C'est pourquoi ils lui disent[1]: «Toi, parle-nous et que Dieu ne nous parle pas, de peur que nous ne mourions.» (*Ex*. 20, 19.)[2]

Dans cet extrait, la masse des Hébreux représente donc «les moins parfaits», tandis que Moïse est le sage qui peut jouir des leçons divines.

Cependant, de façon générale, Abraham et Isaac sont devenus, sous la plume de Philon, les figures emblématiques, le premier, de l'apprentissage auprès d'un maître, le second, de la science qui s'enseigne elle-même :

> Car Isaac est le symbole d'une sagesse qui n'écoute qu'elle-même, n'a pas d'autre maître qu'elle-même et tire ses connaissances d'elle-même, d'une sagesse acquise par les facultés naturelles ; Abraham est le symbole d'une sagesse reçue (*Ὁ μὲν γὰρ αὐτηκόου καὶ αὐτοδιδάκτου καὶ αὐτομαθοῦς φύσει περιγινομένης σύμβολον ἐπιστήμης ἐστίν, ὁ δὲ Ἀβραὰμ διδασκομένης*)[3].

Dieu, en effet, a plus largement répandu ses bienfaits sur Isaac, qui «a été d'emblée d'une vertu achevée grâce aux dons qui ont plu sur lui du ciel[4]», tandis qu'Abraham progresse peu à peu. Or, la différence entre ces deux types se retrouve dans le texte suivant :

> Isaac, jugé digne de la Science qui s'apprend d'elle-même, abandonne lui aussi tout ce qui, dans la trame de son âme, est de nature corporelle, et il est ajouté et il est assigné non plus comme les précédents[5] à un peuple, mais à une « race », comme le dit Moïse (*Gen.* 35, 29), car la « race » (*γένος*) est une réalité unique, la plus élevée, tandis que « peuple» (*λαὸς*) est le nom d'hommes plus nombreux. Tous ceux donc qui, grâce à l'étude et l'instruction, ont progressé jusqu'à la perfection, sont assignés à un groupe d'hommes plus nombreux ; car il n'est pas réduit, le nombre de ceux qui s'instruisent en écoutant et en suivant des directives ( *οὐ γὰρ ὀλίγος ἐστὶν ἀριθμὸς τῶν ἐξ ἀκοῆς καὶ ὑφηγήσεως μανθανόντων*), eux que Moïse a appelés un «peuple» ; mais ceux qui ont laissé derrière eux les directives des hommes et qui sont devenus les disciples bien doués de Dieu (*μαθηταὶ δὲ εὐφυεῖς θεοῦ γεγονότες*), qui ont reçu la science[6] ne nécessitant aucun labeur (*ἄπονος*)[7], sont

---

[1] Le peuple des Hébreux à Moïse.
[2] *Her*., § 19 ; traduction M. Harl.
[3] *Somn*. I, § 160 ; traduction P. Savinel.
[4] *Somn*. I, § 162 ; traduction P. Savinel.
[5] C'est-à-dire Abraham et Jacob, l'Athlète (cf. *Sacrif*., § 5.)
[6] L'éditrice A. Méasson précise qu' *ἐπιστήμη* peut, sous la plume de Philon, s'appliquer au savoir humain, mais qu'il sert également à «désigner la science la plus élevée, celle qui concerne Dieu et que Dieu peut commmuniquer à l'homme. (…) Telle est bien ici la valeur d'*ἐπιστήμη* précisée encore par l'adjectif *ἄπονος* qui souligne l'opposition entre science humaine et science divine (…)» (Note complémentaire 3, p. 190-191 de son édition du *Sacrif.*)
[7] Ainsi, à ce degré suprême, le labeur lui-même devient-il inutile, lui dont la Vertu personnifiée fait pourtant, un peu plus loin dans le même ouvrage, un vibrant éloge, le nommant le premier et le plus grand bien, et déclarant :

> enlevés pour être placés avec la «race» incorruptible et parfaite, recevant un lot meilleur que les précédents (...) [1]»

Si l'on voulait récapituler, Abraham se serait donc élevé progressivement jusqu'à la perfection grâce à l'assimilation d'un enseignement humain, tandis qu'Isaac, devenu disciple de Dieu, aurait reçu de la part de son maître une science immédiatement acquise.

Il est vrai que ce schéma, si beau dans sa simplicité, est ébranlé par la citation suivante, où s'adressant lui-même à l'Être suprême, Philon déclare :

> (…) Tu as instruit Abraham et engendré Isaac. Car tu as consenti à être appelé l'éducateur du premier et le père du second, conférant à l'un le rang de disciple, à l'autre, celui de fils (*τοῦ μὲν γὰρ ὑφηγητής, τοῦ δὲ πατὴρ ὑπέμεινας ὀνομασθῆναι, τῷ μὲν τὴν γνωρίμου τάξιν, τῷ δὲ τὴν υἱοῦ παρασχών*)[2].

Si donc nous tenons compte des deux passages précédents, Isaac doit être considéré en même temps comme le fils et comme le disciple de Dieu : or, il n'y a pas là d'impossibilité, ces deux statuts ne se révélant pas contradictoires. D'ailleurs, ces deux caractéristiques possèdent même chez Isaac un point commun inattendu : en effet, l'on est en principe d'abord fils, puis ensuite disciple. Or, il n'en va pas de la sorte pour Isaac. Que l'on se rappelle en effet le texte déjà mentionné :

> (...) Ce ne sont pas les réflexions, les exercices et les labeurs qui l'améliorèrent, mais il naquit et trouva aussitôt la sagesse à portée de main, descendue en pluie du ciel (...)[3]

Ainsi cet être exceptionnel fut-il, aussitôt né, à la fois disciple et fils de Dieu.

Le problème qui se pose à propos d'Abraham paraît plus difficile à résoudre, car ce patriarche est défini d'une part comme l'archétype de l'étudiant s'instruisant auprès de maîtres humains, tandis que par ailleurs, le texte de *Somn*. cité un peu plus haut lui confère le rang de disciple de Dieu. Cependant, cette apparente contradiction peut être au moins en partie levée si l'on considère que, d'après l'allégorie d'Agar et Sarah, le patriarche a dû

---

« Car, s'il faut dire la vérité, c'est comme le principe de tout bien et d'absolument toute vertu que Dieu a désigné aux hommes le labeur, sans lequel tu ne trouveras rien de beau entrepris chez les mortels.» (*Sacrif*., § 35 ; traduction A. Méasson révisée). L'on peut donc toucher du doigt à quel point la science autodidacte est sublime, puisque supérieure à l'ascèse, elle-même glorifiée cependant. Il est exact, du reste, que tout effort n'est pas intrinsèquement profitable : « ce qui a une valeur, ce n'est pas l'effort en lui-même, mais l'effort accompli avec art (*οὐχ ὁ πόνος καθ ' αὑτὸν ἀλλ ' ὁ μετὰ τέχνης ἀγαθόν*).» (*Deter*., § 17; traduction I. Feuer.)

[1] *Sacrif*., § 6-7; traduction A. Méasson révisée.

[2] *Somn*. I, § 173; traduction P. Savinel.

[3] *Fug*., § 166; traduction E. Starobinski-Safran.

parcourir tout le cycle des connaissances préliminaires (symbolisé par Agar, la servante) avant d'aborder l'étude d'une sagesse plus parfaite (figurée par Sarah, l'épouse légitime). Abraham a, en conséquence, effectivement reçu un enseignement humain et divin. Du reste, que Dieu ait été le maître d'Abraham est attesté par le passage suivant :

> Et lorsque le disciple fut devenu parfait, « le Seigneur remonta d'auprès Abraham » (...) (*Gen*., 17, 22)[1].

Par conséquent, s'est trouvée pleinement satisfaite la profonde aspiration d'Abraham, lequel s'était appliqué par tous les moyens à devenir disciple de Dieu[2].

On peut cependant conclure que, de toute manière, Isaac demeure un échelon au-dessus d'Abraham, le surpassant par sa qualité de fils de Dieu lorsqu'Abraham atteint à celle de son disciple.

Le caractère sacré de la science autodidacte paraît aussi très clairement dans le texte suivant, où Philon interprète allégoriquement un verset du *Lévitique*, puisqu'il en arrive à la conclusion que les connaissances humaines, aussi délicieuses et respectables soient-elles, doivent être éradiquées sans scrupule ni hésitation lorsque Dieu lui-même commence à prodiguer à l'âme son enseignement :

> C'est pourquoi il est dit aussi : « Vous mangerez des récoltes anciennes, et anciennes entre toutes, mais aussi vous emporterez les anciennes hors de la présence des nouvelles » (*Lév*. 26, 10), en ce sens que, d'une part, nous devons ne refuser en aucun cas d'expérimenter une connaissance blanchie par le temps, avoir commerce avec les écrits des sages, être attentifs aux maximes et aux récits de gens férus d'antiquité, être toujours curieux des hommes et des choses du passé, car ne rien ignorer est suprêmement agréable ; mais d'autre part, quand Dieu fait surgir dans l'âme de nouveaux germes d'une sagesse qui s'apprend d'elle-même (*νέας ... βλάστας αὐτοδιδάκτου σοφίας*), nous devons exclure et extirper immédiatement les fruits de l'enseignement (*τὰ ἐκ διδασκαλίας εὐθὺς περιγράφειν καὶ περισύρειν*), qui sont d'eux-mêmes sujets à se perdre et à tomber en ruine ; car à l'écolier de Dieu, son élève ou son disciple ou quel que puisse être le nom qu'il faut lui donner pour le désigner (*τὸν γὰρ θεοῦ φοιτητὴν ἢ γνώριμον ἢ μαθητὴν ἢ ὅ τί ποτε χρὴ θεμένους ὄνομα καλεῖν αὐτὸν*), il n'est plus possible de supporter les directives des mortels[3].

---

[1] *Mutat*., § 270; traduction R. Arnaldez révisée.
[2] Cf. *Virt*. (*De nobilitate*), § 218.
[3] *Sacrif*., § 79; traduction A. Méasson révisée.

Se trouve du reste confirmé dans ce passage un élément que nous avions déjà observé, à savoir que la sagesse autodidacte trouve en réalité son origine en Dieu, puisque c'est lui-même qui fait lever dans l'âme les germes de la sagesse qui s'apprend d'elle-même.

*β*) L'autarcie de l'autodidacte opposée au besoin d'un enseignement humain

Sans doute d'ailleurs faut-il comprendre dans cette perspective la totale autarcie dont jouit l'autodidacte dans le passage que nous allons citer – comme nous l'avons vu, Philon se mettrait en contradiction avec lui-même en affirmant que l'esprit pourrait légitimement vivre en vase clos et se considérer comme la source de sa propre science ; en revanche, l'on peut supposer qu'il n'a nul besoin d'un enseignement humain. En effet, répondant à la question : «Pourquoi (Dieu) place-t-il dans le paradis l'homme modelé, mais non celui qui est selon l'image ? (*Gen*. 2, 8)[1]», Philon, après avoir cité une première interprétation, ajoute :

> Mais, pour ma part, je dirai que le paradis est à regarder comme le symbole de la sagesse. En effet, l'homme modelé est un mélange et un composé d'âme et de corps, et il a besoin d'être instruit et enseigné, quand il a des désirs conformes à la loi de la philosophie, pour être heureux ; mais l'homme qui est selon l'image n'a pas de besoins, car il apprend de lui-même et il est son propre maître, et il s'enseigne lui-même par sa nature[2].

D'ailleurs, les mères des autodidactes elles-mêmes, ici identifiées par Philon aux «femmes des Hébreux», n'éprouvent pour leur part aucun besoin d'une aide humaine pour accoucher :

> La race des hommes qui tiennent leur savoir d'eux-mêmes est, en effet, nouvelle, supérieure à la raison[3] et véritablement divine : elle est issue, non de conceptions humaines, mais d'un transport inspiré de Dieu. Ne sais-tu pas que les femmes des Hébreux n'ont pas besoin de sages-femmes pour leur délivrance, mais «qu'elles enfantent», comme le dit Moïse, «avant la venue des sages-femmes» (*Ex*. 1, 19), je veux dire des méthodes, des techniques, des sciences, en recourant à l'aide de la nature seule (*λέγω δὲ μεθόδους, τέχνας, ἐπιστήμας, φύσει μόνῃ χρώμεναι συνεργῷ* )[4]?

---

[1] *Quaest. Gen*. I, 7 ; traduction Ch. Mercier.
[2] *Quaest. Gen*. I, 8 ; traduction Ch. Mercier.
[3] « (…) On peut, certes, comprendre que, dans les instants privilégiés où Dieu déverse Sa sagesse, il y a dépassement de la raison humaine. Mais il est également possible de donner ici à *λόγος* le sens de ' parole' et de traduire *κρεῖττον λόγου* par 'supérieure à toute expression' : la forme de connaissance dont il est ici question ne saurait être décrite au moyen du langage (…) » (Note *ad loc* d'E. STAROBINSKI-SAFRAN).
[4] *Fug*., § 168 ; traduction E. Starobinski-Safran.

Il est logique, dans ces conditions, que la mère de l'autodidacte par excellence ait mis au monde un fils dont la beauté relève de la nature :

> Tel est celui que les oracles nommèrent Isaac, lui que l'âme ne conçut pas à un moment pour l'enfanter à un autre ; car il est dit : «Ayant conçu, elle[1] enfanta» (*Gen*. 21, 2), comme instantanément (*ὡς ἂν ἀχρόνως*). Car ce n'est pas un homme qui fut engendré, mais une pensée très pure, à la beauté plus naturelle qu'apprêtée (*φύσει μᾶλλον ἢ ἐπιτηδεύσει καλόν*)[2].

Toutefois, on l'aura noté, la parturition de Sarah présente une autre caractéristique : son extraordinaire rapidité. Or, cette quasi-immédiateté demeurera un trait distinctif de la science autodidacte.

### *γ*) La lenteur de l'apprentissage humain contraste avec la célérité de l'enseignement divin

Pour montrer combien l'apprentissage humain, qui s'inscrit dans la durée, s'oppose à l'enseignement divin, qui se signale par son immédiateté, Philon part d'un bref dialogue entre Jacob et son père. Etonné par le court délai qui avait suffi à Jacob pour trouver ce qu'il cherchait, Isaac demande en effet à son fils ce qu'il a trouvé si vite, et ce dernier lui répond qu'il s'agit de ce que Dieu a mis devant lui[3]. Et l'exégète commence ainsi à expliquer cette réplique :

> En effet, parce qu'il avait acquis de l'expérience en de nombreux domaines, il savait que les dons faits à l'âme par le monde créé sont assurés au bout d'un long espace de temps ; il en va de même pour ceux qui transmettent aux étudiants les arts et les préceptes des arts : car ce n'est pas instantanément, comme en versant dans un vase, qu'ils peuvent remplir l'intelligence de ceux qu'ils initient ; mais quand la source de la sagesse, Dieu, transmet les connaissances à la race mortelle, Il les transmet sans aucun délai ; et une fois devenus les disciples bien doués du seul sage (*οἱ δ' ἅτε τοῦ μόνου σοφοῦ μαθηταὶ γεγονότες εὐφυεῖς*), les hommes découvrent bien vite ce qu'ils recherchaient[4].

---

[1] Sarah.
[2] *Fug*., § 167 ; traduction E. Starobinski-Safran révisée.
[3] Cf. *Sacrif*., § 64 et *Gen*. 27, 20.
[4] *Sacrif*., § 64 ; traduction A. Méasson révisée. En outre, Dieu est capable de remplir soudain l'âme tout entière de son disciple, comme ici celle d'Abraham qui avait demandé au Seigneur si le fils de sa servante hériterait de lui : «'Aussitôt', est-il écrit, 'la voix de Dieu vint à lui (…)' (*Gen.* 15, 4) L'Écriture s'est bien gardée d'employer des expressions comme : 'il dit' ou 'il parla' ; elle dit 'la voix de Dieu vint à lui' : c'est comme si Dieu avait crié avec force, comme s'il avait fait retentir une voix irrésistible, au point que sa voix répandue dans l'âme entière n'en laisse aucune partie déserte, privée de direction droite ; elle l'emplit entièrement dans toutes ses parties d'un enseignement qui apporte la santé ( *ἵν'… πάντα διὰ πάντων ὑγιαινούσης μαθήσεως ἀναπλησθῇ*).» (*Her*., § 66-67 ; traduction M. Harl.)

Un passage d'un autre traité illustre lui aussi les rythmes fort différents des enseignements humain et divin :

> Car les traditions et les préceptes sont lents, transmis par les hommes, mais très rapides, transmis par Dieu, devançant même le très rapide mouvement du temps[1].

Enfin, l'extrême rapidité de l'enseignement divin est également exprimée par ces mots :

> Dieu se hâta alors de devancer celui qui parlait[2]; il envoya pour ainsi dire son enseignement avant même de prononcer un mot (*τῆς ῥήσεως προαποστείλας ὡς ἔπος εἰπεῖν διδασκαλίαν*)[3].

### *δ*) L'apprentissage par l'ouïe et la révélation par la vision

Si les maîtres humains ne peuvent pas, comme le déclare Philon en une image expressive, remplir, « comme s'ils versaient un liquide dans un vase », l'esprit de leurs élèves, c'est qu'en effet il leur faut du temps pour présenter leurs explications, qui se déroulent au rythme de la parole. Et puisque l'enseignement humain passe par l'oralité, l'une des qualités que doivent posséder les élèves est de prêter une attention soutenue aux propos qu'ils entendent.

Un exemple très vivant de l'écoute attentive est présenté par Philon lorsqu'il décrit les Thérapeutes et Thérapeutrides à qui, avant le festin de la septième semaine, un membre de leur communauté, particulièrement savant, explique les Écritures selon la méthode allégorique[4].

> Les auditeurs de leur côté, tendant l'oreille et tenant les yeux levés vers lui, demeurant figés dans une seule et même attitude, écoutent (…) Les jeunes qui sont debout ne sont pas moins attentifs que les personnes couchées sur les lits de table[5].

Les interventions des auditeurs sont elles-mêmes silencieuses :

> D'un signe de tête, d'un regard, ils montrent qu'ils ont compris ; d'un sourire, d'un léger mouvement du front, ils montrent qu'ils approuvent l'orateur ; d'un mouvement lent de la tête et de l'index de la main droite, ils montrent qu'ils sont embarrassés[6].

---

[1] *Ebr.*, § 120 ; traduction J. Gorez.
[2] Il s'agit d'Abraham.
[3] *Her.*, § 66; traduction M. Harl.
[4] Cf. *Contempl*., §§ 78-79.
[5] *Contempl*., § 77; traduction P. Miquel révisée.
[6] *Ibid*.; traduction P. Miquel.

Selon l'exégète alexandrin, l'écoute des prédications à la synagogue se fait également dans un silence profond : les gens en effet « s'y tiennent assis en bon ordre, dans le calme (*σὺν ἡσυχίᾳ*), en dressant l'oreille avec une attention parfaite (*μετὰ προσοχῆς πάσης*), parce qu'ils ont soif de propos désaltérants (...)[1]»

Que l'oreille est l'organe de l'étude auprès des maîtres humains, voilà un principe constamment répété chez Philon :

> Siméon est le symbole du don pour les études, car ce nom s'interprète « audition » (*εἰσακοὴ γὰρ ἑρμηνεύεται*)[2].
>
> D'autre part, Siméon est le nom de l'étude et de l'enseignement, – car ce nom s'interprète « audition » (*εἰσακοὴ γὰρ ἑρμηνεύεται*) –, or le propre de celui qui étudie est d'écouter et d'être attentif à ce qu'on lui dit (...)[3].

D'après un autre traité, ce même prénom toujours veut dire audition (*ἀκοή*)[4]. D'autre part, nous avons déjà cité le texte d'après lequel Jacob est le nom de l'étude et du progrès, activités qui dépendent de l'ouïe[5]. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de ce que « le bon élève moissonne[6] de l'aptitude à bien écouter, du calme, de l'attention (*ἀκροάσεως, ἡσυχίας, προσοχῆς*) [7].»

Cependant, l'ouïe est inférieure à la vision ; lorsqu'il explique le prénom «Ismaël», Philon précise qu'il signifie «Audition de Dieu» : «et l'audition, par rapport à la vue, est seconde en honneur, car, dans la compétition des sens, la nature a mis un trophée : pour les yeux, le premier ; pour les oreilles, le second ; pour les narines, le troisième, et le quatrième (pour le sens) par lequel nous goûtons[8].»

Philon établit d'ailleurs une distinction très nette entre Ismaël et son demi-frère Isaac, celui-ci symbolisant à la fois le sens de la vue et la vertu innée, celui-là, le sens de l'ouïe et les connaissances acquises par l'instruction ; en effet, après avoir annoncé à Abraham que sa femme Sarah enfanterait un fils, le Seigneur déclare :

> En faveur d'Ismaël aussi, je t'ai entendu : je le bénis (…) [9]

---

[1] *Spec.* II, § 62 ; traduction S. Daniel révisée.
[2] *Somn*. II, § 34 ; traduction P. Savinel révisée d'après la traduction par R. Arnaldez de notre citation suivante.
[3] *Mutat*., § 99 ; traduction R. Arnaldez.
[4] Cf. *Ebr*., § 94.
[5] Cf. *Ebr.*, § 82.
[6] C'est-à-dire reçoit comme qualités (Philon commente ici le rêve des gerbes fait par Joseph en *Gen*. 37,7.)
[7] *Somn*. II, § 37 ; traduction P. Savinel.
[8] *Quaest. Gen*. III, 32 ; traduction Ch. Mercier.
[9] *Gen*. 17, 20.

Or, voici comment Philon explique cette parole de Dieu :

> Et le premier bien et le deuxième, dit-il, je te les accorde, et celui qui est par nature et celui qui est par enseignement. Par nature, celui qui est selon Isaac, (l'enfant) de naissance légitime ; et par enseignement, celui qui est selon Ismaël, (l'enfant) de naissance non légitime. En effet, l'ouïe, qui est comparée à la vue, (c'est) le non légitime (comparé) au légitime ; et celui qui (s'acquiert) en s'instruisant, n'a pas le même fondement que celui qui est par nature[1].

Le contraste est repris immédiatement après, mais avec, de surcroît, l'idée essentielle qu'Isaac est disciple de Dieu ; effectivement, commentant la décision du Seigneur d'établir son alliance avec Isaac[2], l'exégète affirme :

> De même que, dans les testaments des hommes, certains sont inscrits comme héritiers et certains sont jugés dignes de legs qu'ils reçoivent des héritiers, de même aussi dans le divin testament est inscrit comme héritier celui qui est, par nature, le bon disciple de Dieu, orné de vertus à la perfection ; quant à celui qui, par le moyen de l'ouïe, est introduit et soumis à la loi de sagesse et qui a reçu part à la formation encyclopédique, il n'est pas héritier, mais il reçoit des legs donnés gracieusement et à titre gratuit[3].

D'ailleurs, si, de façon générale, il est bénéfique, pour devenir un homme estimable, d'être attentif aux antiques traditions, que l'on reçoit par le canal de l'ouïe, ces nobles récits deviennent tout à fait inutiles dès lors que l'âme jouit du privilège inespéré d'accueillir la lumière divine :

> Il est certes profitable, même si ce n'est pas pour acquérir une vertu parfaite, mais du moins pour mener la vie d'un bon citoyen, d'être élevé dans des opinions qui remontent à la plus haute antiquité, et de suivre de près la vieille tradition des belles actions, que précisément les historiens et la gent des poètes tout entière ont transmises, en en conservant le souvenir, à leurs contemporains et aux hommes qui les ont suivis. Mais quand, alors qu'on ne l'avait pas prévue ni espérée, resplendit une soudaine lumière, celle de la sagesse qui s'instruit elle-même (*ὅταν…φέγγος αἰφνίδιον ἐπιλάμψῃ τὸ αὐτομαθοῦς σοφίας*), et qu'après avoir ouvert l'œil fermé de l'âme, elle rend les auditeurs spectateurs de la science, en établissant dans l'intelligence la vue, celui des sens qui court le plus vite, au lieu de l'audition plus lente, alors il est inutile d'exercer encore les oreilles par des paroles[4].

---

[1] *Quaest. Gen.* III, 59 ; traduction Ch. Mercier.
[2] Cf. *Gen.* 17, 21.
[3] *Quaest. Gen*. III, 60 ; traduction Ch. Mercier.
[4] *Sacrif*., § 78 ; traduction A. Méasson révisée.

ϵ) La différence entre le ressouvenir et la ferme mémoire

Si les étudiants sont moins favorisés que les autodidactes en ce qu'ils apprennent par l'ouïe, et non par la vision, nous allons voir qu'il sont également désavantagés en ce qui concerne la mémoire.

Cependant, la mémoire peut paraître, à première vue, une qualité dont doit obligatoirement jouir le bon disciple :

> Mais il ne suffit pas, pour retirer un profit complet, que le disciple se contente de s'emparer de tous les conseils de son maître, si la mémoire ne s'y ajoute pas (*Ἀλλ' οὐκ ἀπόχρη μόνον πρὸς τελείαν ἀπόλαυσιν τῷ γνωρίμῳ καταλαμβάνειν ὅσα ἂν ὁ διδάσκων ὑφηγῆται, εἰ μὴ προσγένοιτο καὶ μνήμη*)[1].

Les chameaux deviennent sous la plume de Philon les symboles de cette mémoire, et ce dans l'épisode biblique au cours duquel Rébecca donne à boire au serviteur assoiffé et, précisément, à ses chameaux[2]:

> (…) car cet animal rumine en remâchant les aliments, et quand, ayant baraqué, il a reçu un chargement des plus lourds, il se redresse légèrement, avec une très grande vigueur. De même aussi l'âme de celui qui aime l'étude, une fois chargée du fardeau des vérités spéculatives, n'en est pas pour autant plus abattue, mais elle se relève pleine de joie ; en revenant sur les aliments qui ont d'abord été déposés en elle, comme si elle les remâchait, elle engendre la mémoire des vérités spéculatives[3].

En outre, la nécessité chez le disciple de la mémoire semble apparaître chez Philon à propos du verset suivant :

> Ils m'ont abandonné, moi, Source de vie, et se sont creusé des citernes lézardées, qui ne pourront pas contenir l'eau (*Jr*. 2, 13)[4].

La Source de vie est Dieu, que les impies délaissent ; ils creusent pour leur propre compte, non pas même des puits, à savoir des sciences aptes à désaltérer, mais des citernes, qui dépendent donc de l'afflux extérieur. Certes, l'enseignement pourrait remplir ces citernes

---

[1] *Poster*., § 148 ; traduction R. Arnaldez.
[2] Cf. *Gen*. 24, 16-20.
[3] *Poster*., §§ 148-149 ; traduction R. Arnaldez révisée. De même, en *Quaest. Gen*. V, 92, Philon affirme que « le chameau est le symbole de la mémoire, parce qu'il rumine la nourriture en la mâchant de nouveau. » (Traduction Ch. Mercier.)
[4] *Fug*., § 197 ; traduction E. Starobinski-Safran.

des doctrines et théories de la science, si les disciples étaient en mesure de profiter des leçons que leur déversent continuellement leurs maîtres[1].

> Mais en fait, « les citernes » sont « lézardées », c'est dire que tous les réservoirs de l'âme mal éduquée (*τῆς ἀναγώγου ψυχῆς*) sont percés et laisssent passer l'eau : ils sont incapables de contenir et de garder l'afflux des choses qui pourraient être utiles[2].

Ainsi dépourvus de mémoire, les disciples sont donc incapables de profiter de l'enseignement qu'ils reçoivent. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'absence de cette qualité est attribuée ici, non à une déficience de la nature première de l'élève, mais à l'éducation lacunaire de son âme, ce qui donnerait à penser que cet atout intellectuel peut être du moins renforcé par l'entraînement, l'exercice. D'ailleurs, nous avions déjà noté, au moment où nous obervions les imbrications de l'enseignement et de l'exercice, que, d'après Philon, l'étudiant, ne possédant pas la ferme mémoire, est obligé de pratiquer de patients exercices de remémoration. Nous lisons du reste, dans un autre traité, une allusion à la pratique des maîtres d'exercer la mémoire de leurs disciples en leur demandant de répéter ce qu'ils viennent d'entendre (sans doute s'assuraient-il en même temps que leurs élèves avaient correctement compris la leçon) :

> C'est l'habitude des maîtres, lorsqu'ils exposent quelque conception à leurs disciples, ils leur ordonnent de se la rappeler et de la dire par eux-mêmes[3].

D'ailleurs, le renforcement de la mémoire par l'exercice est évoqué par Philon dans un autre passage du même traité, à ceci près que le travail de mémorisation consiste alors en une mise par écrit des éléments à connaître. Philon, en effet, après avoir évoqué la prescription faite au roi de recopier ce qu'il nomme l'Epinomis, à savoir le Deutéronome[4], met en scène le souverain se demandant pourquoi il a dû réaliser ce long travail. Certes, se dit le roi, il ne s'agissait pas de faire simplement des pages d'écriture, ni d'exercer sa vue ou ses doigts. La Loi, en revanche, enjoint de copier tous ces mots « afin que, tout en les écrivant dans un livre, je les retranscrive aussitôt dans mon âme (*ὅπως αὐτὰ ἐν βιβλίῳ γράφων εὐθὺς εἰς τὴν ψυχὴν μεταγράφω*) et imprime dans ma pensée des caractères plus divins, et indélébiles[5].»

---

[1] Cf. *Fug*., § 200.
[2] *Fug*., § 201 ; traduction E. Starobinski-Safran.
[3] *Quaest. Gen.* IV, 45 ; traduction Ch. Mercier.
[4] Cf. *Dt*. 17, 18.
[5] *Spec*. IV, § 163 ; traduction A. Mosès révisée. Tracer les caractères par écrit ne paraît donc pas ici, bien au contraire, contradictoire avec leur mémorisation. À l'opposé, l'on pourrait citer cette courte anecdote concernant Antisthène : « Un jour qu'un de ses disciples se plaignait à lui d'avoir perdu ses notes de cours : 'Il aurait fallu en effet', lui dit-il, 'inscrire ces notes dans ton esprit et non sur des feuilles (*'ἔδει γάρ', ἔφη, 'ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν*).'» (D.L. VI, 5, p. 684 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

À vrai dire, d'après Esther Starobinski-Safran, la mémoire peut avoir, chez Philon, deux origines distinctes : « A plus d'une reprise, Philon souligne l'importance de la mémoire dans la formation intellectuelle. Il voit en elle le résultat d'un long entraînement de l'esprit, semblable à l'activité d'un ruminant[1](…) Ailleurs, l'auteur présente la mémoire comme une fonction inséparable de l'heureuse nature (*Mutat*. 98). Car l' 'heureuse nature' (*εὐφυία*) se compose de trois qualités : la 'vivacité d'esprit' (*εὐθιξία*), la 'persévérance' (*ἐπιμονή*), la 'mémoire' (*μνήμη*), gardienne des préceptes saints (*Leg.* I, 55.)[2]»

Or, dans le Talmud de Babylone est conservée une parole d'Hillel qui souligne l'importance de la répétition inlassable du même texte :

> « (...) celui qui a revu son texte cent fois n'est pas à comparer avec celui qui l'a revu cent et une fois[3].»

Au reste, les rabbins eux-mêmes sont conscients du fait que leurs disciples ont à étudier une matière immense et qu'il ne peut leur suffire de l'avoir entendue une seule fois pour l'avoir assimilée. « Aussi le rabbi répète-t-il inlassablement la tradition afin de la graver dans la mémoire de ses auditeurs[4].»

Mais en fait, il semble que Philon considère le rabâchage continuel de la part des maîtres comme un pis-aller pour leurs disciples, à savoir les impies qui se sont détournés de la Source de vie, breuvage d'immortalité qui s'offrait à eux spontanément[5] ; ayant refusé cette eau divine, et n'ayant pas non plus creusé de puits, il ne leur reste plus qu'une ressource, mais de qualité inférieure, pour tenter d'acquérir le savoir : l'enseignement dispensé par des maîtres humains, reçu par le canal de l'ouïe, et long à assimiler.

---

D'ailleurs, un passage du *Phèdre* est célèbre pour exprimer cette méfiance à l'égard de l'écrit. D'après la narration de Socrate, le roi Thamous répond entre autres choses à Theuth, inventeur de l'écriture et désireux de la répandre parmi les Égyptiens, que «cette connaissance aura pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses. Ce n'est donc pas pour la mémoire, c'est pour la remémoration que tu as découvert un remède.» (PLATON, *Phèdre*, 275a).

[1] Comme dans le texte que nous avons cité (*Post*., § 149).

[2] E. Starobinski-Safran, note complémentaire 35, p. 293 de son édition du *Fug*.

[3] *TB Haguiga* 9b ; traduction personnelle.

[4] J. ZUMSTEIN, *La relation...*, p. 37.

[5] Cf. *Fug*., § 199.

Cette interprétation semble confirmée par la différenciation établie par Philon entre la mémoire et le souvenir, la première étant supérieure au second : en effet, « la mémoire est à tous points de vue supérieure au ressouvenir (*τὸ μνημονικὸν τοῦ ἀναμιμνῃσκομένου πανταχοῦ κρεῖττον*), parce que le second est mêlé d'oubli, tandis que la première demeure sans confusion et sans mélange, du commencement à la fin[1].»

La supériorité de la mémoire ressort aussi très nettement du passage suivant, où est utilisée une métaphore médicale :

> D'autre part, la réminiscence, par rapport à la mémoire, obtient le second rang ; il en est de même pour celui qui se ressouvient par rapport à celui qui garde un souvenir : l'un ressemble à un homme qui n'a cessé d'être en bonne santé, l'autre à un homme qui relève de maladie. L'oubli est bien une maladie de la mémoire (*Ἀνάμνησίς γε μὴν μνήμης τὰ δευτερεῖα φέρεται καὶ ὁ ἀναμιμνῃσκόμενος τοῦ μεμνημένου · ὁ μὲν γὰρ ἔοικε τῷ συνεχῶς ὑγιαίνοντι, ὁ δὲ τῷ ἐκ νόσου ἀναλαμβάνοντι · λήθη γὰρ νόσος μνήμης*)[2].

D'autre part, étudiant la relation existant entre les deux premiers fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, et les deux premiers fils de Jacob, Ruben et Siméon, Philon établit un lien entre Siméon et Manassé :

> D'autre part, Siméon est le nom de l'étude et de l'enseignement, – car ce nom s'interprète 'audition'–, or le propre de celui qui étudie est d'écouter et d'être attentif à ce qu'on lui dit ; Manassé est le symbole du souvenir, car il s'appelle « hors de l'oubli ». A qui sort de l'oubli, il advient nécesssairement de se ressouvenir ; or, le souvenir est propre à l'étude (*μαθήσεως δὲ ἀνάμνησις οἰκεῖον*)[3]. Car souvent les notions refluent loin de l'étudiant qui, par manque de vigueur (*δι' ἀσθένειαν*), ne peut les retenir ; puis, en sens inverse, depuis le fond, ils émergent à la surface. L'expérience du reflux est nommée « oubli », celle de l'afflux, « souvenir »[4].

---

[1] *Mutat*., § 102 ; traduction R. Arnaldez révisée. Notons cependant que (à cause peut-être des contraintes imposées par le texte biblique commenté) la distinction entre les deux notions n'est pas toujours nettement opérée. Ainsi Philon utilise-t-il en *Poster*., § 148 le terme de *μνήμη* pour désigner la qualité dont le disciple a besoin pour profiter pleinement des conseils de sa maîtresse Rébecca. Mais l'exégète explique ensuite que la jeune fille va tirer pour son disciple de l'eau au puits, « parent de la mémoire, car ce qui, étant profondément enfoncé, vient à apparaître, est comme si on le tirait d'un puits par un souvenir qui remonte à la mémoire » (*Poster*., § 153 ; traduction R. Arnaldez.) Or, cette comparaison se réfère en toute rigueur, non à la *μνήμη* (la ferme mémoire), mais au souvenir fluctuant.

[2] *Congr*., § 39 ; traduction M. Alexandre.

[3] Concernant précisément ce passage, H. A. Wolfson rejette l'idée que Philon pense ici à l'acquisition d'une connaissance par une réminiscence de type platonicien : «This statement, indeed, contains references to Plato's statements about learning being recollection and about the difference between memory and recollection, but it does not deal with the recollection of the ideas which were forgotten at the time the soul entered into the body ; it deals rather with the recalling to memory of something we have acquired and then forgotten during our lifetime.» (WOLFSON, *Philo*, vol. II, p. 8.)

[4] *Mutat*., § 99-100 ; traduction R. Arnaldez révisée.

En outre, Ruben, symbole de la nature bien douée, est en rapport avec Ephraïm[1], qui représente la mémoire : « or, rien n'est apparenté à autre chose autant que la mémoire à une nature bien douée[2].»

Du reste, dans un autre traité, Philon répète que Ruben représente l'heureuse nature – son nom signifie en effet «'le fils qui voit', imparfait en tant que fils, d'un heureux naturel en tant qu'il est apte à voir et doué d'une vue pénétrante[3]». Or, « l'homme doué d'un heureux naturel moissonne de l'adresse à toucher le but, de la persévérance, de la mémoire (*εὐθιξίας*, *ἐπιμονῆς*, *μνήμης*), tout ce en quoi consiste une heureuse nature[4]».

En somme, la répétition inlassable des éléments du savoir est effectivement essentielle pour le disciple, ainsi que le suggère la parole d'Hillel citée plus haut ; cependant, selon Philon, il s'agit d'une nécessité fort malheureuse. Les maîtres humains sont bien obligés, eux aussi, de rabâcher perpétuellement les mêmes notions : mais cela constitue seulement un pis-aller, qui vise à lutter contre une faiblesse intellectuelle affligeant les étudiants, sujets, « par manque de vigueur », à oublier, et ne pouvant aspirer qu'au souvenir – tandis qu'au contraire, l'homme bien doué, pourvu d'une heureuse nature, possède pour sa part la ferme mémoire.

---

[1] Remarquons simplement que si Ruben est le premier des fils de Jacob, et Siméon le second (cf. *Gen*. 29, 32-33), Ephraïm, lui, est le second des fils de Joseph, et Manassé l'aîné (il est vrai cependant que Jacob bénit Ephraïm en tant qu'aîné, cf. *Gen*. 48, 17 à 19).
[2] *Mutat*., § 98 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[3] *Somn*. II, § 33 ; traduction P. Savinel révisée.
[4] *Somn*. II, § 37 ; traduction P. Savinel révisée.

# IV) Récapitulation de notre 1ère partie

Arrivée au terme de la première partie de cette enquête, nous avons déjà glané nombre de renseignements au sujet des maîtres. Ainsi, nous avons constaté que dans le cadre de notre triptype heureux naturel – enseignement – exercice, les maîtres ne se cantonnent pas à délivrer le second de ces éléments. Tout d'abord, il s'agit pour eux de déterminer quel type d'élèves ont besoin de leur enseignement : or, nous avons vu comment Socrate et Diogène divergeaient d'opinion à ce sujet, le premier affirmant d'après Xénophon que les natures bien douées courent à la catastrophe si elles ne sont pas canalisées par l'enseignement, tandis que le second prétendait au contraire que ses leçons seraient inutiles à un jeune homme talentueux. Toutefois, nous avons aussi constaté qu'une nature assez richement douée pour se passer de maîtres véritables, comme l'était celle de Thalès, nous apprend également quelque chose sur eux : ainsi le maître est davantage qu'un homme qui délivre simplement un enseignement technique sur une matière donnée, puisque Thalès, tout en ayant appris les bases de la géométrie et de l'astronomie auprès de savants égyptiens, est réputé n'avoir pas eu de maître. De plus, nous avons constaté que Thalès (à l'occasion accompagné par Solon) n'hésitait pas à accomplir des voyages nombreux pour rencontrer personnellement les personnes qui l'instruiraient, au lieu d'étudier dans des textes, ce qui incite à penser qu'a fortiori, l'enseignement des maîtres authentiques se délivre en principe directement, de bouche à oreille, plutôt que par le moyen détourné de supports écrits. Quant au jeune Moïse, un enfant prodige d'après Philon d'Alexandrie, il eut, certes, des maîtres, mais à peine avaient-ils fourni à leur élève quelques rares éléments de réflexion que, déjà, son intelligence véloce s'élançait impétueusement et atteignait des sommets sublimes.

La conception que se fait Philon de l'autodidacte nous a aidé davantage encore dans notre recherche : en effet, ce théologien présente l'autodidacte comme jamais ne nous le définissent Diogène Laërce ni Épictète, à savoir comme un disciple de Dieu en personne ; sans doute, le pieux Épictète recommande à ses disciples de prier la divinité afin qu'elle les aide à sortir victorieux du rude combat philosophique où il se sont engagés, mais le Dieu, s'il est apte bien sûr à secourir efficacement ses suppliants, n'est pas, en revanche, leur maître ; curieusement, c'est à Homère qu'il faut remonter pour retrouver en germe l'idée de l'autodidacte disciple de la divinité en la personne de l'aède Phémios, inspiré en ses chants

par une puissance supérieure à l'homme. Or, pour Philon, les enseignements divin et humain sont dissemblables sur plusieurs points : le premier, bien préférable au second, est dispensé immédiatement, procédant d'une vision spirituelle, tandis que le second nécessite du temps, car il passe par la parole du maître, qui doit être entendue et assimilée peu à peu par l'élève, qui du reste ne possède pas une ferme mémoire, mais souffre de la maladie de l'oubli, qui l'oblige à revoir constamment les mêmes textes pour parvenir enfin à les retenir sûrement.

Naturellement, cette révision fréquente nécessite un effort, et ici entre donc en jeu la notion d' «ascèse». Or, le maître joue également un rôle à ce niveau. Tout d'abord, d'après les sophistes aussi bien qu'Isocrate (qui du reste fréquenta deux d'entre eux), le maître lui-même fournit à ses disciples les exercices susceptibles d'assurer leur progrès. En outre, Carnéade apprécia et encouragea la tendance au travail de son disciple carthaginois, surnommé du nom grec de Clitomaque (« Illustré par la lutte»), tandis que Zénon de Kition, pour entraîner le fidèle Cléanthe à fournir des efforts continus, réclamait à cet auditeur déjà si terriblement pauvre une obole pour prix de ses leçons. Leur lointain successeur Épictète, quant à lui, encourageait énergiquement ses auditeurs à accomplir des efforts, leur interdisant de se réfugier dans l'excuse facile de leurs piètres dispositions naturelles : leurs dons médiocres ne les dispensaient pas de faire de leur mieux pour progresser autant que possible. D'ailleurs, Épictète, tout en confessant humblement, à l'occasion, sa propre paresse, n'hésitait pas à prendre les jeunes gens à parti pour les rendre du moins en partie responsables de sa mollesse : si eux manifestaient de l'ardeur pour le jeu plutôt que pour le travail, comment lui, déjà vieux, échapperait-il à l'envie de s'amuser avec eux ? En revanche, il convient de ne pas se livrer sans discernement à n'importe quelle ascèse – et là aussi, le maître est présent pour guider ses élèves sur la bonne voie. Tout d'abord, il faut pratiquer des exercices adaptés au but que l'on s'est fixé, et ne pas les accomplir pour la gloriole, afin d'attirer à soi les compliments admiratifs des badauds. Néanmoins, Épictète, plein de modestie comme de réalisme, sait bien qu'il ne pourra pas tenir la main à ses disciples dans toutes les épreuves qu'il auront à surmonter : il les exhorte donc (nous l'avons déjà rappelé) à implorer la divinité pour qu'elle les aide à affronter les tempêtes de l'existence.

Philon et Flavius Josèphe, de leur côté, nous expliquent combien sont indissociables l'enseignement dispensé sous forme de prédication synagogale, lequel encourage les assistants à cultiver toutes les vertus, et l'ascèse quotidienne qui vise à pratiquer, dans la vie de tous les jours, ces vertus remarquables. Or, précisément, par ces efforts permanents, le peuple juif est susceptible d'enseigner à son tour les Gentils (du moins ceux qui ont un tour d'esprit «ascétique») en leur donnant l'exemple de son admirable comportement, tandis que les païens du type «étudiant» auraient besoin du texte même de la Torah pour profiter pleinement des préceptes qui y sont formulés.

C'est que, de fait, il existe des esprits à la tournure «ascétique», et d'autres de tempérament «étudiant». Des condisciples même ne seront pas sensibles aux mêmes caractéristique de leur maître : certains privilégieront ses qualités morales, sa manière d'agir, tandis que les autres s'attacheront de préférence à ses paroles, à ses raisonnements : nous en avons un exemple en la personne de Socrate et dans les attitudes diverses de ses différents auditeurs. Philon est allé même jusqu'à incarner les trois grands types étudiant - autodidacte - ascète dans trois personnages de l'Ancien Testament, à savoir même le grand-père, le fils et le petit-fils, respectivement Abraham, Isaac (le plus valorisé des trois, puisqu'il a reçu du Seigneur, dès sa naissance, la sagesse infuse et qu'il détient même le statut insigne de fils de Dieu) et Jacob. Dans la sphère païenne, Diogène le Cynique représente d'après notre corpus l'archétype de l'Athlète de la vertu, ce philosophe accordant une valeur et un pouvoir souverains à l'exercice, et regroupant autour de lui des disciples à qui il dispensait non pas un enseignement théorique poussé, mais son exemple salutaire.

# 2ème partie : Exigences et capacités d'adaptation des maîtres à l'égard de leurs disciples

Il nous est clairement apparu, au cours des pages précédentes, que les auditeurs possèdent des compétences naturelles aussi bien que des tournures d'esprit variées. Nous souhaiterions à présent considérer combien les maîtres également diffèrent entre eux, et combien sont, en conséquence, également variées leurs exigences à l'endroit de leurs élèves. Les pré-requis que doivent posséder leurs disciples ne sont pas, en effet, semblables selon tous les enseignants, certains maîtres, en outre, ne réclamant aucune disposition particulière de la part de leurs disciples, mais s'efforçant au contraire de s'adapter eux-mêmes à ceux qui les fréquentent, allant éventuellement jusqu'à renoncer à instruire tel disciple si vraiment ils constatent une incompatibilité entre eux. Du reste, nous observerons que les maîtres ne s'adressent pas nécessairement à un public unique mais peuvent enseigner, au cours d'une même période, à deux auditoires différents.

Enfin, nous ne nous occuperons pas ici des maîtres ayant peu d'élèves pour la pure et simple raison que peu d'élèves ont choisi d'écouter leur enseignement. Tel semble bien être le cas de cet homme dont se moque assez cruellement Diogène le Cynique :

> Entré dans la maison d'un professeur où il voyait de nombreuses statues des Muses et peu de disciples, il dit : «Si l'on compte les divinités, Maître, tu as beaucoup d'élèves[1].»

Nous nous intéresserons uniquement aux maîtres qui pratiquent délibérément une sélection. Quelles peuvent être leurs motivations et leurs manières de procéder ?

[1] D.L. VI, 69, p. 736 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

# I) Tactiques de sélection et pédagogie différenciée chez les maîtres grecs

## A) L'épreuve par la patience imposée aux postulants pythagoriciens

D'après le témoignage de Diogène Laërce, la patience était de rigueur pour ceux qui souhaitaient adhérer à la communauté pythagoricienne[1] :

> Ils gardaient le silence durant une période de cinq ans, ne faisant qu'écouter les discours tenus, sans voir encore Pythagore, jusqu'à ce qu'on les en juge dignes (*πενταετίαν θ' ἡσύχαζον, μόνον τῶν λόγων κατακούοντες καὶ οὐδέπω Πυθαγόραν ὁρῶντες εἰς ὃ δοκιμασθεῖεν*) ; de ce moment, ils faisaient partie « de sa maison » et étaient admis à le voir[2].

Sans doute nombre de postulants se décourageaient-ils avant la fin de la période probatoire : en effet, il est possible d'estimer à une cinquantaine environ les disciples qui sont attaqués avec Pythagore à Crotone, puisque, d'après notre biographe, « la plupart de ses compagnons furent assassinés, au nombre d'une quarantaine environ. Un petit nombre réussit à s'échapper, entre autres Archippe de Tarente et Lysis (…)[3]» En revanche, pour assister à la leçon que Pythagore dispensait nuitamment, « pas moins de six cents personnes étaient présentes[4]». Tous les auditeurs occasionnels ne persévéraient donc pas jusqu'à faire partie intégrante des intimes du philosophe.

Or, parmi la multitude des auditeurs qui venaient prendre part à la leçon nocturne, quelques-uns apparemment étaient distingués par le maître, car «s'il arrivait à certains d'être jugés dignes de le voir, ils écrivaient à leurs proches qu'ils venaient de connaître un grand honneur (*ὡς μεγάλου τινὸς τετυχηκότες*)[5].» En réalité, cette indication fait difficulté ; certes, l'on comprend bien qu'elle vise à souligner le prestige éclatant dont Pythagore était auréolé. Mais de façon concrète, l'on imagine mal comment Pythagore pouvait juger digne d'un

---

[1] Selon l'indication fournie par Diogène Laërce en VIII, 45, p. 976, Pythagore aurait compté une quarantaine d'années entre 540 et 537 avant J.-C.
[2] D.L. VIII, 10, p. 949 ; traduction J.-F. Balaudé.
[3] D.L. VIII, 39, p. 971 ; traduction L. Brisson.
[4] D.L. VIII, 15, p. 953 ; traduction J.-F. Balaudé.
[5] *Ibid*. ; traduction J.-F. Balaudé.

traitement de faveur des personnes incapables de se faire remarquer par des commentaires ou des questions particulièrement subtils, puisqu'elles étaient contraintes au silence.

Les explications beaucoup plus détaillées de Jamblique[1] permettent de mieux comprendre le processus de sélection des disciples, qui comprenait en réalité trois étapes. Premièrement, Pythagore interrogeait personnellement, et examinait méticuleusement, tous les jeunes gens qui souhaitaient suivre son enseignement :

> Il cherchait d'abord à savoir quelles relations ils entretenaient avec leurs parents et avec les autres membres de leur famille. Puis il considérait s'ils riaient de façon intempestive, s'ils restaient silencieux et s'ils bavardaient plus qu'il ne fallait. Il cherchait à savoir en outre quels étaient leurs désirs, quels amis ils fréquentaient et quel genre de rapports ils avaient avec eux, à quoi ils consacraient la plus grande partie de la journée, et ce qui leur apportait joie et peine. Il observait en outre leur aspect, leur façon de marcher et en général leur façon de mouvoir leur corps, et, en utilisant les indices que lui fournissait la nature pour mener une enquête physiognomonique[2], il interprétait les mouvements de leur corps comme des signes des traits de caractère qui restent invisibles dans l'âme[3].

Deuxièmement, «celui qu'il avait soumis à cet examen, il l'abandonnait pendant trois ans en le regardant de haut, pour évaluer à quel point il était persévérant, si son désir d'apprendre était véritable et s'il était assez prémuni contre l'opinion pour faire fi des honneurs[4].»

Troisièmement, après ce laps de temps, « il imposait à ceux qui s'attachaient à lui un silence de cinq ans, pour vérifier à quel point ils se maîtrisaient, car la plus difficile de toutes les maîtrises est celle qu'on impose à sa langue, comme nous le font voir aussi ceux par qui ont été institués les mystères[5].»

Après quoi, les jeunes gens, s'ils paraissaient dignes d'avoir accès aux enseignements de Pythagore, «en en jugeant d'après leur mode de vie et l'ensemble de leur

---

[1] Jamblique naît vers 250 et meurt aux alentours de 325. Agé d'environ trente ans, il devient à Rome le disciple de Porphyre, son aîné d'une quinzaine d'années.

[2] Déjà, Porphyre déclarait au sujet de Pythagore : «Et il ne se serait fait de personne un ami ou un disciple sans le soumettre préalablement à un examen physiognomonique de sa nature.» (PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, § 13 ; traduction E. des Places.)

[3] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 71 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds. Il est dès lors curieux de constater que, dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*, lors d'une conversation entre le héros du récit, converti depuis son jeune âge à la philosophie pythagoricienne, et Phraotès, roi indien, c'est ce dernier qui développe quelques considérations de type physiognomonique, et précisément, d'ailleurs, alors qu'il explique de quelle façon sont choisis, dans son pays, les philosophes. Or, après avoir précisé que l'ascendance du postulant doit être exempte de toute tache morale, le souverain ajoute qu'il faut scruter de près le caractère et les dispositions du jeune homme lui-même, «par un examen direct de celui-ci ; car bien des détails du caractère des hommes peuvent être décelés à la seule vue ; on peut, d'après les sourcils et les joues, se former une opinion et un jugement ; d'après cela, des hommes sages, instruits de la nature, voient l'esprit d'un être comme une image dans un miroir.» (PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, livre II, § 30 ; traduction P. Grimal.)

[4] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 72 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

[5] *Ibid* ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

comportement, devenaient alors, après avoir observé le silence de cinq ans, des 'ésotériques' pour le reste de leur vie ; désormais ils prêtaient l'oreille à Pythagore du côté intérieur du rideau[1] et étaient admis à le voir en personne. Avant cela, parce qu'ils se trouvaient de l'autre côté du rideau et qu'ils ne pouvaient jamais le voir, ils n'avaient accès à ses enseignements que par l'ouïe (…)[2]» Ces dernières précisions sont pleinement en accord avec le renseignement fourni par Diogène Laërce sur les postulants qui gardaient le silence durant cinq ans, ne faisant qu'écouter les discours tenus, sans voir encore Pythagore.

Trois éléments, en revanche, distinguent les deux auteurs : Diogène Laërce ne mentionne ni l'entretien initial au cours duquel Pythagore interrogeait et examinait les postulants ni la première période probatoire (de trois ans), et en outre, présente la permission de voir le Maître comme concomitante avec l'entrée dans sa «maison» ; or, au contraire, Jamblique, après avoir précisé que la période de cinq ans permettait de vérifier à quel point les jeunes gens maîtrisaient leur langue, rapporte :

> Durant cette période-là, ce que chacun possédait, c'est-à-dire ses biens, était mis en commun (…)[3]

De cette indication, il résulterait qu'au cours même de la dernière période probatoire, et non seulement à l'issue de celle-ci, les jeunes gens étaient admis à vivre au sein de la communauté pythagoricienne, ce qui pose, au reste, question, car il faudrait alors comprendre que les condisciples vivaient entre eux, mais non avec leur maître, puisque l'autorisation de le voir ne leur était accordée qu'au bout des cinq années d'épreuves. Mais en fait, on peut constater à l'intérieur même du texte de Jamblique une petite contradiction, car après avoir établi la distinction, opérée d'ailleurs par Pythagore lui-même et sur laquelle nous reviendrons à loisir en évoquant les divers auditoires du philosophe, entre les « Pythagoriciens », à savoir les disciples qui recevaient l'enseignement le plus complet, et les « Pythagoristes », qui n'avaient accès qu'à certaines connaissances, Jamblique ajoute au sujet du Maître :

> Cela étant, il décida que les Pythagoriciens mettraient en commun leurs biens et que tout le temps ils vivraient en communauté ; tandis qu'il ordonna que les autres resteraient en possession de leurs propriétés personnelles, mais qu'ils se réuniraient au même endroit pour partager leurs études[4].

---

[1] Cette indication, reprise au § 89, justifie, selon L. Brisson et A. Ph. Segonds, «de façon très concrète l'épithète 'ésotérique' : ce sont ceux qui se trouvaient à l'intérieur (*esô*) de l'espace délimité par le rideau (…)» (Note 5 du § 72, p. 170 de leur édition de Jamblique).
[2] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 72 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.
[3] *Ibid*. ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.
[4] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 81 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

Selon cet extrait donc, certains auditeurs sont exclus de la vie communautaire avec partage des biens, laquelle pourtant était présentée plus haut comme la règle pour tous dès le début de la troisième épreuve (la période probatoire de cinq ans).

Cependant, des générations après le fondateur, le critère de sélection des disciples par les maîtres pythagoriciens n'était plus nécessairement leur patience, ni, de façon générale, leur façon de vivre et l'ensemble de leur comportement. Nous invoquerons à ce sujet deux témoignages.

Tout d'abord, Diogène Laërce cite dans sa vie de Pythagore un extrait des *Gens de Tarente*, comédie de Cratinos le Jeune (IV^e^ siècle avant notre ère), qui évoque de la façon suivante les épreuves auxquelles les Pythagoriciens soumettaient les postulants :

> Ils ont l'habitude, lorsqu'ils voient entrer
> un non-initié, d'évaluer par tous les moyens
> la force de ses discours, en cherchant à le troubler et à le confondre
> par leurs antithèses, par leurs définitions, par leurs correspondances symétriques,
> par leurs périphrases et par leurs amplifications bourrées d'esprit[1].

Sans doute, sachant que cette citation est tirée d'une comédie, faut-il faire la part de l'exagération bouffonne, mais on ne peut néanmoins qu'être frappé d'apprendre que la sélection portait sur la valeur des discours du postulant. Sans doute s'efforçait-on d'évaluer sa capacité à raisonner, à faire preuve d'esprit logique. L'on est bien loin ici de l'examen portant sur la pureté des moeurs et l'aptitude à se maîtriser.

D'autre part, l'on peut voir un lointain épigone de Pythagore appliquer un autre type encore de sélection, et exclure un postulant ignorant trois des matières fondées sur les mathématiques. Ce malheureux candidat, Justin Martyr, philosophe et apologiste chrétien du second siècle, avait précédemment quitté lui-même un Péripatéticien moins amoureux de la sagesse que du profit ; cette pénible expérience n'avait cependant pas détourné Justin de sa quête philosophique :

> Je restai toutefois le cœur plein du désir d'entendre ce qui est le propre et l'excellence de la philosophie, et je m'en fus trouver un Pythagoricien jouissant de la meilleure réputation, un homme qui de la sagesse se faisait une haute idée. Mais lorsque j'en vins à parler avec lui, avec l'intention d'être son auditeur et son disciple (*βουλόμενος ἀκροατὴς αὐτοῦ καὶ συνουσιαστὴς γενέσθαι*) : «Comment ? dit-il, es-tu familier de la musique, de l'astronomie et de la géométrie[2]? (…)». Il me fit

[1] D.L. VIII, 37, p. 970 ; traduction L. Brisson.
[2] Ces trois sciences formeront au Moyen-Age, avec l'arithmétique, le Quadrivium.

> alors un copieux éloge de ces sciences, proclamant leur nécessité, puis il me congédia, quand je lui avouai ne point les connaître[1].

Il est frappant de constater que, longtemps avant ce maître anonyme, Xénocrate, un disciple de Platon, avait déjà adopté une attitude identique en dédaignant un postulant qui ignorait exactement les trois mêmes sciences, alors qu'il n'appartenait pas à la même école philosophique que le Pythagoricien :

> A celui qui n'avait étudié ni la musique, ni la géométrie, ni l'astronomie, mais qui voulait fréquenter son enseignement[2], il dit : «Va ton chemin : il te manque les poignées de la philosophie.» D'autres disent qu'il répondit : «Chez moi, on ne carde pas la laine[3].»

Mais il ne faut pas pour autant nécessairement conclure à une réminiscence littéraire de la part de Justin : en effet, ces sciences étaient, de longue date, fort prisées des Pythagoriciens. W. Jaeger constate en effet que ce que les Grecs appelaient les *mathemata* comportait, depuis les Pythagoriciens, l'harmonique et l'astronomie[4]. Et après avoir précisé qu'avant l'époque des sophistes, il n'existait, d'après la méthode éducative courante, qu'un enseignement musical pratique dispensé par des joueurs de lyre professionnels, ce savant ajoute : « Les sophistes y ajoutèrent les doctrines pythagoriciennes sur la théorie de l'harmonie[5].» Enfin, ce chercheur déclare, sinon certes au sujet de la géométrie, mais du moins des mathématiques en général : « Chez les Pythagoriciens, ces dernières avaient fait l'objet de recherches scientifiques[6].» Il ne faut donc pas s'étonner de voir ces trois sciences en honneur chez le Pythagoricien dont Justin avait entendu louer les mérites. D'autre part, que Xénocrate ait pu accorder lui-même tant de valeur à ces trois sciences n'est pas non plus si étonnant, puisque Platon, son futur maître, après avoir fréquenté à Cyrène le mathématicien Théodore, « partit pour l'Italie rencontrer les Pythagoriciens Philolaos et Eurytos[7].» Il est

---

[1] JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 2, 4-5 ; traduction Ph. Bobichon.
[2] Kindstrand émet l'hypothèse que cet étudiant pourrait être le futur philosophe Bion de Borysthène : «Who is this ignorant and anonymous student ? We cannot know for sure, but I think it very likely that he is Bion, who of course cannot have acquired a very thorough education and who was later known to deprecate all branches of the liberal education as completely worthless. Moreover the second reply – *παρ᾽ἐμοὶ γὰρ πόκος οὐ κνάπτεται* – which may be proverbial, conveys the same meaning, that there is a certain order in all things and that you cannot take up study of philosophy without a proper preparation. It may also possibly hint at Bion's origin in Olbia, as the countries round the Black Sea were famous producers and exporters of wool to different Greek cities, especially Miletus.» (KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes*, pp. 9-10.)
[3] D.L. IV, 10, p. 497-498 ; traduction T. Dorandi.
[4] Cf. W. JAEGER, *Paideia*, p. 365.
[5] *Ibid.* ; traduction A. et S. Devyver.
[6] W. JAEGER, *op. cit.*, p. 365-366 ; traduction A. et S. Devyver.
[7] D.L. III, 6, p. 396 ; traduction L. Brisson.

donc vraisemblable que Platon ait appris auprès de ces maîtres les trois disciplines en question, et les ait par la suite retransmises à son disciple Xénocrate.

Si Justin n'eut pas la tentation d'exercer une terrible vengeance contre le maître qui le congédiait, un postulant dédaigné par Pythagore en personne éprouva en revanche une déception si amère qu'elle le poussa à devenir un criminel. Si l'on croit en effet le récit que nous transmet Diogène Laërce, alors que Pythagore «tenait une réunion avec ses familiers (*μετὰ τῶν συνήθων*) dans la maison de Milon[1], il arriva que la maison fut incendiée par l'un de ceux qui n'avaient pas été jugés dignes d'un avis favorable, sous l'effet de la jalousie (*ὑπό τινος τῶν μὴ παραδοχῆς ἀξιωθέντων διὰ φθόνον*)[2]». Submergé par une haine envieuse vis-à-vis des heureux élus, et par une terrible rancune à l'égard du maître lui-même, le postulant rejeté aurait donc voulu brûler vifs à la fois celui qui ne l'avait pas admis auprès de lui, et ceux qui jouissaient du privilège dont il était lui-même privé, son attirance pour la philosophie se muant en pulsion meurtrière.

Or, Jamblique nous fournit des précisions supplémentaires concernant cet incendiaire, car il nous renseigne sur son nom, son rang social et sa personnalité :

> Kylôn, un Crotoniate, qui, par sa naissance, sa gloire et sa richesse, faisait partie des premiers citoyens de la ville, mais qui était, par ailleurs, dur, violent, coléreux et d'un caractère dominateur[3], avait fait tous les efforts possibles pour être admis à partager la vie des Pythagoriciens ; étant allé trouver Pythagore lui-même, qui était déjà vieux, il fut refusé à l'examen pour les raisons que l'on vient de dire[4]. Après cela, il déclencha, lui-même aussi bien que ses partisans, une violente guerre contre Pythagore lui-même et ses disciples, et le ressentiment de Kylôn lui-même et de ceux qui s'étaient rangés à ses côtés était si fort et si tenace, qu'il s'étendit jusqu'aux tout derniers Pythagoriciens. C'est donc pour cette raison que Pythagore s'en alla à Métaponte, et c'est là, dit-on, qu'il finit sa vie (...)

---

[1] Ce Milon, cité par Jamblique dans sa liste des Pythagoriciens célèbres (cf. *Vie de Pythagore*, § 267), n'est autre que le célèbre athlète, qui remporta en 532 aux Jeux Olympiques la première de ses six victoires consécutives.

[2] D.L. VIII, 39 ; traduction L. Brisson révisée. Cependant, Diogène Laërce présente aussi au cours du même paragraphe la version d'après laquelle «ce sont les Crotoniates eux-mêmes qui ont commis ce méfait, parce qu'ils voulaient se prémunir contre l'établissement d'une tyrannie.» (Traduction L. Brisson.)

[3] Porphyre présentait déjà un croquis similaire de Kylôn au § 54 de sa *Vie de Pythagore*. Selon l'éditeur, «Jamblique ne paraît pas, cependant, avoir utilisé directement Porphyre (...) Mais bien souvent Porphyre et Jamblique ont copié littéralement le même modèle (...) La source commune est le plus souvent Nicomaque de Gérasa (...)» (E. DES PLACES, Notice de la *Vie de Pythagore*, pp. 11-12.»

[4] Il pourrait sembler s'agir ici de l'examen physiognomonique, la toute première étape de la série des mises à l'épreuve. Cependant, au § 74, Jamblique avait pris Périllos de Thourioi et Kylôn comme exemples de candidats renvoyés de la communauté pythagoricienne à l'issue de la période probatoire de cinq ans (durant laquelle il fallait garder le silence). D'après Porphyre, en tous les cas, il s'agit bien du tout premier examen ; après avoir précisé, en effet, que Kylôn se jugeait digne en général de tout ce qui lui paraissait beau, et en particulier de la philosophie pythagoricienne, Porphyre ajoute que ce pesonnage alla trouver Pythagore en se vantant et en manifestant le désir de se joindre à lui : «Mais dès que Pythagore eut fait subir à l'homme un examen physiognomonique et jaugé sa nature aux signes qu'il décelait dans son corps, il le congédia et le renvoya à ses affaires.» (PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, § 54 ; traduction E. DES PLACES.)

> Pour finir, les hommes de Kylôn en vinrent à attaquer si violemment ces philosophes, que, alors que les Pythagoriciens étaient réunis dans la maison de Milôn à Crotone, et qu'ils discutaient d'affaires politiques, ils mirent subrepticement le feu à la maison et les firent tous brûler à l'exception de deux, Archippos et Lysis (...) [1]

D'après Jamblique, le candidat refusé – un notable de Crotone – aurait donc réussi à communiquer sa rancune personnelle à un certain nombre de partisans ralliés à sa cause (ou peut-être avait-il pris des hommes de main à sa solde ?) D'autre part, même si Jamblique prend bien soin de nous expliquer que Kylôn, en proie au ressentiment le plus violent, en était venu à détester même les moindres d'entre les Pythagoriciens, ce personnage peut nous sembler particulièrement injuste de s'en prendre seulement aux disciples, et non au Maître lui-même, qui était pourtant personnellement cause de son éviction (mais nous verrons au cours de notre dernière partie que son attitude peut éventuellement s'expliquer différemment). De plus, cette version de l'histoire ne paraît pas extrêmement glorieuse pour Pythagore (et ce, même si Jamblique n'avait certainement pas l'intention de dénigrer ce philosophe si peu que ce fût), car ce maître se désolidarise ici de ses disciples, les laissant en butte à l'hostilité de Kylôn et de ses comparses, tandis que lui-même part se mettre à l'abri à Métaponte, veillant à sa sécurité personnelle tout en abandonnant à leur sort ceux qu'il a enseignés – à moins bien sûr d'envisager, comme le fait B. Pouderon, que Pythagore espérait peut-être supprimer, en fuyant, l'aliment de la haine qui animait Kylôn.

Certains philosophes auraient quant à eux été exclus des conférences pour avoir utilisé dans leurs propres œuvres, ou trop généreusement répandu dans le public, les doctrines pythagoriciennes. Nous verrons plus loin, au début de notre quatrième partie, que le philosophe Lysis adresse ce second reproche à Hippase[2], un autre Pythagoricien, originaire de Métaponte[3]. Diogène Laërce indique par ailleurs que Philolaos, le premier, rendit publiques les théories de Pythagore en vendant les trois ouvrages de ce grand penseur[4], dont les titres avaient été indiqués plus haut : *Sur l'éducation*, *Sur la politique*, *Sur la nature*[5]. Or, Platon s'était empressé d'acheter ces écrits, pour la somme d'ailleurs considérable de cent mines[6].

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, §§ 248-249 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds. Diogène Laërce cite lui aussi ces deux survivants, mais, selon son récit, quelques-uns de leurs compagnons auraient pu s'échapper avec eux (cf. D.L. VIII, 39, p. 971.)
[2] Cf. D.L. VIII, 42, pp. 973-974.
[3] Cf. D.L. VIII, 84, p. 1010.
[4] Cf. D.L. VIII, 15, p. 953.
[5] Cf. D.L. VIII, 6, p. 945.
[6] Cf. D.L. III, 9, p. 398 ; VIII, 15, p. 953 ; VIII, 84, p. 1011.

Plus loin, c'est Empédocle (mais étroitement associé à Philolaos) qui est cité par Diogène Laërce comme divulgateur des secrets pythagoriciens, d'après le témoignage de Néanthe de Cyzique (III^e^ s. av. J.-C.) ; or, il est à cet endroit de nouveau fait mention de Platon, lequel aurait été exclu d'un cours :

> Néanthe dit que jusqu'à Philolaos et Empédocle les Pythagoriciens prenaient part en commun aux conférences (*ἐκοινώνουν οἱ Πυθαγορικοὶ τῶν λόγων*); mais une fois qu'Empédocle lui-même les eut rendues publiques au moyen de la poésie, ils édictèrent la règle de ne rien communiquer à aucun poète (*νόμον ἔθεντο μηδενὶ μεταδώσειν ἐποποιῷ*). Il dit que Platon aussi a subi le même sort : et en effet, il a été exclu[1].

De fait, l'historien Timée rapproche les noms de Platon et d'Empédocle, rapportant qu'ils avaient tous deux plagié pour leur propre compte les théories pythagoriciennes et qu'en conséquence ils avaient été interdits de cours :

> Timée raconte au neuvième livre qu'il[2] a été l'auditeur de Pythagore, ajoutant que convaincu de vol de doctrine (*καταγνωσθεὶς ἐπὶ λογοκλοπίᾳ*), dès lors (tel fut aussi le cas de Platon) on lui interdit de prendre part aux conférences[3].

Mais revenons aux disciples qui, n'ayant commis aucune faute considérée comme rédhibitoire, continuent à bénéficier de l'enseignement dont ils ont été jugés dignes, et remarquons que la subdivision de l'auditoire de Pythagore en deux publics bien différenciés semble remonter au tout début de l'enseignement du philosophe en Italie, après qu'il se fut volontairement exilé de Samos :

> Et pour commencer, il se dirigea vers la ville très célèbre de Crotone, où il se fit un grand nombre de disciples : on raconte non seulement qu'il y eut six cents hommes incités par lui à étudier la philosophie qu'il enseignait, mais que, en outre, ils devinrent, comme son commandement y exhortait, des cénobites (c'est leur nom) ; et ces hommes-là étaient «les philosophes», tandis que la multitude était des auditeurs, ceux que l'on appelle les «acousmatiques» (…)[4]

Toutefois, Jamblique nous apprend beaucoup plus loin dans son récit que Pythagore se détourna par la suite des simples auditeurs pour se consacrer à ses seuls disciples, ce qui lui attira des inimitiés ; car, invoquant le témoignage d'Apollonios, Jamblique précise :

---

[1] D.L. VIII, 55 ; traduction J.-F. Balaudé révisée d'après l'édition de R. D. Hicks.
[2] Empédocle.
[3] D.L. VIII, 54, p. 983 ; traduction J.-F. Balaudé.
[4] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, §§ 29-30 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.

> Il dit donc que, depuis son enfance, la jalousie des autres poursuivait Pythagore. En effet, tant que Pythagore avait accepté de parler avec tous ceux qui venaient le trouver, les gens furent bien disposés à son égard, mais lorsqu'il ne s'est plus entretenu qu'avec ses disciples, il a perdu cette bienveillance[1].

Si nous résumons donc ce que nous avons appris jusque-là, il semble que Pythagore abandonne les leçons destinées aux acousmatiques pour ne plus enseigner que les «cénobites» ou «philosophes», ses véritables disciples. Or, nous allons le voir, les choses ne sont pas si simples.

Effectivement, les disciples de Pythagore se subdivisent eux-mêmes en deux catégories, comme le montre Jamblique en un passage où il loue comme très conforme à la justice la pédagogie différenciée appliquée par le Maître :

> Après cela, disons comment il répartit en groupes distincts suivant leur valeur respective ceux qu'il avait acceptés. En effet, il n'était pas bien que tous participassent également au même enseignement, puisque leurs capacités naturelles n'étaient pas identiques. Il n'était pas bien non plus que certains eussent accès à tous les enseignements les plus élevés, alors que d'autres n'auraient accès à aucun enseignement d'aucune façon. Une telle situation ne favorisait pas l'intégration et allait contre la justice. En revanche, en donnant à chacun accès à la part d'enseignement qui lui convenait, il était utile à tous dans la mesure du possible et il respectait le rapport hiérarchique en quoi consiste la justice, en ce sens surtout qu'il accordait à chacun l'enseignement dont il était digne. Suivant ce rapport, il appela certains disciples 'Pythagoriciens', d'autres 'Pythagoristes', comme nous faisons une différence entre 'Attiques' et 'Atticistes' ; et tout naturellement, après leur avoir donné un nom distinctif, il considéra les premiers comme ses légitimes disciples et il établit que les autres devaient être considérés comme les émules de ces derniers[2].

Après avoir renoncé à enseigner les «acousmatiques», c'est-à-dire la grande masse des auditeurs, Pythagore aurait donc subdivisé ses disciples attitrés en deux catégories, les «Pythagoriciens» et les «Pythagoristes». Jusque-là, les choses paraissent cohérentes, mais si l'on reprend un peu plus bas le développement de Jamblique, l'on est plongé dans la perplexité, car le biographe affirme :

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 254 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.
[2] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 80 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.

> Voilà comment, dès l'époque de Pythagore, fut établie dans l'Ecole cette division en deux groupes. Si on considère les choses d'un autre point de vue, il y avait aussi deux sortes de philosophie, car ceux qui s'y adonnaient se répartissaient en ces deux groupes : les «acousmatiques» et les « mathématiciens»[1].

Ainsi donc, le terme d' «acousmatique» ne désigne plus ici un auditeur faisant partie de la foule, mais un disciple déjà membre de l'Ecole pythagoricienne, et correspond en fait à la dénomination «Pythagoriste», tandis que les «mathématiciens» sont les disciples appelés plus haut «Pythagoriciens». Or, l'origine des deux groupes remonterait aux premiers contacts pris par Pythagore avec les habitants de l'Italie :

> Lorsque Pythagore quitta l'Ionie et plus précisément Samos lors de la tyrannie de Polycrate, il arriva dans une Italie qui était au sommet de sa splendeur. Les gens importants dans les cités firent sa connaissance. Parmi eux, il se contenta de s'entretenir avec ceux qui étaient âgés et qui n'avaient pas de loisir parce qu'ils s'occupaient des affaires publiques[2], étant donné qu'il aurait été difficile de les instruire au moyen des mathématiques et de démonstrations (…) En revanche, les jeunes qu'il rencontrait et qui pouvaient travailler dur pour apprendre, ceux-là il les instruisit au moyen des mathématiques et des démonstrations. Les « mathématiciens » descendent donc de ceux-là, alors que les «acousmatiques» viennent des premiers[3].

Du reste, Jamblique lui-même considère manifestement que ces deux catégories désignent respectivement les «exotériques», les auditeurs n'ayant que le droit d'écouter Pythagore sans le voir, et les «ésotériques», les disciples autorisés à passer du côté intérieur du rideau, puisqu'un peu après le passage que nous venons de citer, il reprend de la sorte :

> Voilà donc les informations que nous avons recueillies, concernant la différence entre les deux types d'études et les deux groupes de disciples qui reçurent l'enseignement oral de Pythagore. Ceux qui suivirent l'enseignement oral de Pythagore d'un côté du rideau ou de l'autre, qui l'entendirent en étant

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, p. 81 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds. Tels étaient bien les deux groupes entre lesquels Porphyre, pour sa part, répartissait les auditeurs de Pythagore : «Parmi ses disciples, les uns étaient appelés mathématiciens, les autres acousmatiques. Les mathématiciens avaient appris à fond le discours scientifique supérieur, travaillé dans le moindre détail ; les acousmatiques n'avaient entendu que sommairement les préceptes tirés des écrits, sans exposé plus précis.» (PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, § 37 ; traduction E. des Places.)

[2] Il peut être intéressant de noter que, pour Philon, l'aube de la vieillesse est au contraire libératrice en ce qu'elle décharge, précisément, des obligations publiques et permet de se livrer sans contrainte à la contemplation. Ainsi V. Nikiprowetzky peut-il écrire, en prenant le cas particulier des Thérapeutes : «La contemplation est une couronne réservée aux vieillards (*De Praemiis*, 51) au terme de la vie active. Les Thérapeutes ont vécu dans les cités avant de mourir au monde sensible et de se réfugier en Dieu. Il est évident qu'ils n'ont pas débuté dans la philosophie contemplative à partir du moment où ils ont rompu avec le siècle. Seulement, à un âge que nous cherchons à déterminer, ils ont eu la possibilité de s'y vouer entièrement en transformant ce qui n'était encore que la part la plus belle et la plus divine de la philosophie (…) en *vie théorétique* (…)» (V. NIKIPROWETZKY, «Les suppliants chez Philon d'Alexandrie», p. 270).

[3] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 88 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.

> admis ou non à le voir, et qui furent répartis entre ceux de l'intérieur et ceux de l'extérieur, ceux-là ne sont autres que ceux sur lesquels nous avons recueilli ces informations[1].

Mais dès lors, nous sommes encore confrontés à la difficulté suivante : les exotériques sont en principe les postulants en train de subir la période probatoire de cinq ans, tandis que, d'après le tout début du paragraphe 80 cité *supra*, même les Pythagoristes (apparemment assimilables aux acousmatiques, eux-mêmes identifiables aux exotériques), qui n'ont pourtant pas accès à l'ensemble des connaissances, font partie de ceux que le Maître «avait acceptés» – l'on pourrait donc légitimement estimer qu'ils ont déjà victorieusement franchi toutes les épreuves.

Nous ne sommes d'ailleurs pas encore au bout des contradictions, puisque surgit encore cette difficulté : tout d'abord, Jamblique déclare :

> Les «mathématiciens» étaient reconnus par les autres[2] comme des «Pythagoriciens», tandis que les «acousmatiques» ne l'étaient pas par les «mathématiciens»[3].

Au contraire, plus loin dans son ouvrage, le biographe, après avoir exposé la philosophie des acousmatiques, affirme :

> Et ceux des Pythagoriciens qui s'intéressent aux mathématiques admettent non seulement que ces gens-là sont des pythagoriciens, mais qu'eux-mêmes le sont encore plus, et que ce qu'ils disent est la vérité[4].

Certes, dans les deux citations, nous retrouvons l'idée d'une hiérarchie, les mathématiciens étant les plus éminents des disciples, tandis que les acousmatiques n'occupent que le second rang. Mais dans le premier extrait, les acousmatiques ne sont pas reconnus comme pythagoriciens par leurs augustes condisciples, tandis qu'ils le sont dans le deuxième extrait, et ce même si les mathématiciens s'accordent à eux-mêmes la prééminence.

Nous n'essaierons point de démêler toutes ces difficultés, d'autant plus que L. Brisson et A.-Ph. Segonds, les éditeurs du texte, déclarent eux-mêmes : «De toutes façons, Jamblique fait montre d'un dédain souverain à l'égard de sa (ou ses) source(s), qu'il ne se prive pas de manipuler à sa convenance, multipliant ainsi les contradictions qui mènent à une situation inextricable (…)[5]»

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 89 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.
[2] C'est-à-dire les acousmatiques.
[3] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 81 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.
[4] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 87 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.
[5] Annexe I de l'Introduction à la *Vie de Pythagore*, p. LXX.

Il nous paraîtra, en conséquence, plus intéressant de revenir sur l'importante idée que nous avions déjà signalée, à savoir le vibrant éloge, par Jamblique, de la pédagogie différenciée de Pythagore, laquelle respecte la justice : il aurait été en effet déplacé de dispenser à tous les disciples le même enseignement, autant que de tout expliquer à certains, et rien aux autres. Ainsi Pythagore s'est-il montré un excellent maître en ce qu'il a su donner à chacun les connaissances qui lui convenaient.

Nous voudrions ajouter que Pythagore établissait aussi une distinction entre ses différents disciples au sujet de l'alimentation, car il ne recommandait pas exactement la même nourriture à tous, et en particulier imposait un végétarisme strict uniquement aux plus avancés des disciples. En effet, après avoir expliqué les règles générales qui gouvernaient l'alimentation des Pythagoriciens, Jamblique ajoute :

> Mais dans le cas des philosophes les plus avancés dans la contemplation et qui avaient atteint le sommet de la doctrine, il supprima une fois pour toutes les aliments superflus et qui induisent à commettre l'injustice, en leur enjoignant de ne jamais rien manger qui soit doté d'une âme, d'éviter absolument de boire du vin et de s'abstenir de sacrifier des animaux aux dieux, en se gardant bien de leur faire le moindre mal et en prenant au contraire le plus grand soin à préserver la justice à leur égard[1].

Jamblique ajoute d'ailleurs que Pythagore lui-même « vivait en accord avec ces préceptes[2] », s'abstenant lui-même de nourriture animale.

Ne pas exiger de disciples encore imparfaits une totale abstention de viande peut paraître tout à fait raisonnable et, une fois de plus, adapté à leur situation et à leurs compétences. Or, il est assez surprenant de constater qu'au contraire, Diogène Laërce, dans une épigramme qu'il composa au sujet de Pythagore, blâme âprement ce que l'on pourrait nommer le « laxisme » de Pythagore :

> Ainsi donc, Pythagore était sage, au point qu'il
> ne voulait pas goûter à la viande et disait que c'était un acte injuste.
> Mais il laissait les autres en manger. J'admire ce sage. Il ne faut pas, dit le maître,
> commettre l'injustice, mais les autres il les laisse le faire[3].

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 107 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.
[2] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 108 ; traduction L. Brisson et A-Ph. Segonds.
[3] D.L. VIII, 44, p. 975 ; traduction L. Brisson.

Diogène Laërce ne considère donc pas ici Pythagore comme un homme tolérant qui évite d'importuner les autres en leur demandant d'adopter ses propres interdits alimentaires, ni comme un maître sensé et pondéré qui craindrait d'imposer à certains de ses disciples une épreuve au-dessus de leurs forces, mais comme un égoïste qui veut se préserver seul de l'injustice, tout en laissant avec une condamnable indifférence les autres se souiller et mal agir. En conséquence, notre biographe raille ce maître qui n'oblige pas ses disciples à pratiquer coûte que coûte ce que lui-même estime juste. A ses yeux, Pythagore ne pratique pas une louable pédagogie différenciée, mais se rend coupable d'une honteuse permissivité. En l'occurrence donc, Diogène Laërce témoigne d'une sévérité mordante qui nous paraît digne d'être relevée, car, même si le genre de l'épigramme requiert une certaine causticité, il reste que notre poète juge ici critiquable l'attitude d'un maître qui pratique tout seul ce qu'il considère comme juste, sans amener ses disciples à adopter la même pureté de moeurs que lui.

## B) La sélection par l'argent

### 1°) Les sophistes

Selon le biographe péripatéticien Satyros, qui vécut au II^e^ siècle avant notre ère, Platon (qui, comme nous l'avons vu, s'était rendu dans sa jeunesse en Italie pour rencontrer les Pythagoriciens Philolaos et Eurytos) «écrivit à Dion[1] en Sicile pour lui demander d'acheter à Philolaos trois livres concernant la doctrine de Pythagore, pour 100 mines[2]. En effet, Platon était, dit-on, dans l'aisance (...)[3]» De fait, la somme considérée est considérable, puisque, une mine équivalant à cent drachmes, cent mines représentent dix mille drachmes. Or, une drachme représente à l'époque de Platon le salaire journalier moyen d'un ouvrier qualifié ; nous avions vu d'ailleurs au cours de notre introduction qu'un peu plus tard, à la fin du III^e^

[1] Dion fut un disciple de Platon.
[2] Cette anecdote est racontée différemment en D.L. VIII, 85, pp. 1012-1013, et attribuée en cet endroit à Hermippe rapportant un autre auteur : selon ce témoignage, Platon, venu en Sicile rendre visite à Denys, aurait acheté le seul et unique livre écrit par Philolaos à des proches de ce philosophe, pour la somme de quarante mines alexandrines d'argent (et c'est d'ailleurs de cet ouvrage que Platon aurait transcrit le *Timée*.) Une autre version encore de l'histoire concerne plus directement le sujet de notre étude, puisque d'après elle, Platon aurait reçu l'ouvrage « pour avoir obtenu de Denys l'élargissement d'un jeune homme, disciple de Philolaos.» (D.L. VIII, 85, p. 1013 ; traduction J.-F. Balaudé.) L'affection de Philolaos à l'égard de son disciple emprisonné, et par conséquent, la reconnaissance qu'il éprouva envers Platon lorsque ce dernier obtint la libération du jeune homme, le poussèrent donc, d'après cette anecdote, à offrir au philosophe athénien un cadeau très précieux.
[3] D.L. III 9, p. 398 ; traduction L. Brisson.

siècle avant J.-C., les enseignants de l'école publique de Milet recevaient environ une drachme par jour.

Or, cette petite fortune, que Platon consentit, nous dit-on, à verser pour acquérir des ouvrages philosophiques, le sophiste Protagoras, qui, tout d'abord, s'était allié à son collègue Prodicos de Céos pour faire « la quête quand ils lisaient leurs discours[1] », la réclamait, quant à lui, de ceux qui écoutaient ses leçons :

> Il fut le premier à se faire payer un salaire, de cent mines (*Οὗτος πρῶτος μισθὸν εἰσεπράξατο μνᾶς ἑκατόν*) (...)[2]

Si tous les sophistes n'exigèrent pas de leurs disciples une rémunération si exorbitante, tous apparemment se faisaient payer, puisque Socrate les définit comme des «hommes qui se donnent pour des maîtres de vertu et qui offrent leurs leçons indistinctement à tous les Grecs désireux de les recevoir, moyennant un salaire fixé et perçu par eux[3]». Cette précision finale, flèche du Parthe qui blesse cruellement ses victimes, jette en effet sur les sophistes une tout autre lumière que le début de la phrase : certes, ils sont disponibles pour tous ceux qui les sollicitent, mais à la condition expresse que les postulants aient les moyens financiers de se faire accepter par de tels maîtres.

De même, dans l'*Euthydème*, Socrate précise à Criton que les deux sophistes Euthydème et Dionysodore « se font fort d'instruire qui veut les payer, sans exception de naturel ni d'âge[4].»

En outre, dans le *Protagoras*, Socrate compare les sophistes à des marchands, les présentant comme des hommes « qui colportent leur savoir de ville en ville, pour le vendre en gros et en détail (*οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες*[5].»

Et cependant, ce même dialogue de Platon donne une image bien différente du sophiste auquel il emprunte son nom, lorsqu'il laisse Protagoras expliquer lui-même la façon dont il se fait rétribuer par ses disciples :

> Aussi ai-je établi de la façon suivante le règlement de mon salaire : quand un disciple a fini de recevoir mes leçons, il me paie, s'il le veut bien, le prix demandé par moi ; sinon, il déclare dans un

---

[1] D.L. IX, 50, p. 1088 ; traduction J. Brunschwig.
[2] D.L. IX, 52, p. 1089 ; traduction J. Brunschwig.
[3] PLATON, *Ménon*, 91 b ; traduction A. Croiset.
[4] PLATON, *Euthydème* 304 c ; traduction L. Méridier.
[5] PLATON, *Protagoras* 313 d ; traduction A. Croiset. Nous le verrons, Philon évoque pour sa part leur condition de mercenaires (cf. *Poster.*, § 150.)

> temple, sous la foi du serment, le prix auquel il évalue mon enseignement, et il ne me donne pas davantage[1].

Ce sophiste, contrairement à ce que l'indication de Diogène Laërce pourrait faire croire, n'aurait donc pas exigé la même somme de tous ses disciples indistinctement.

## 2°) Aristippe de Cyrène

Il est clair en tout cas que Socrate, l'interlocuteur de Protagoras dans ce dialogue, ne faisait pas, quant à lui, payer ses entretiens. Il condamna même les procédés de son disciple Aristippe, originaire de Cyrène, que Diogène Laërce rapproche précisément, dans ce passage, des sophistes :

> Alors qu'il tenait école comme sophiste (*οὗτος σοφιστεύσας*), comme le dit Phainias, le Péripatéticien d'Érèse, il fut le premier des Socratiques, à exiger des honoraires (*πρῶτος τῶν Σωκρατικῶν μισθοὺς εἰσεπράξατο*), et il fit parvenir de l'argent à son maître. Un jour qu'il lui avait envoyé vingt mines, il se les vit retourner, Socrate ayant déclaré que son démon ne lui permettait pas d'accepter ; en effet, il n'aimait pas[2] cette façon de faire (*ἐδυσχέραινε γὰρ ἐπὶ τούτῳ*)[3].

Cette anecdote illustre bien à la fois le désintéressement de Socrate, et son opposition à des leçons payantes[4]. On peut y voir aussi, certes, une certaine générosité de la part d'Aristippe, mais ici bien maladroite (à moins qu'il ne s'agisse d'une forme de provocation, d'une épreuve destinée à tester la réaction de son maître.) Socrate a d'ailleurs reproché ses agissements à son disciple sous forme de question :

---

[1] PLATON, *Protagoras* 328 b-c ; traduction A. Croiset.

[2] «On peut se demander si le sujet de *ἐδυσχέραινε* est le démon de Socrate, auquel cas c'est Socrate qui parle, conformément à notre traduction, ou si ce sujet est Socrate lui-même, auquel cas ce serait Diogène Laërce qui parlerait et il faudrait traduire : 'Socrate en effet n'aimait pas cette façon de faire.'» (Note 1, p. 274, de M.-O. Goulet-Cazé dans notre édition de référence de Diogène Laërce.)

[3] D.L. II, 65, pp. 273-274 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

[4] Socrate ne se fit jamais rétribuer ses entretiens, bien que cette gratuité lui ait été reprochée par le sophiste Antiphon. En effet, d'après Antiphon, Socrate se rendait bien compte lui-même qu'il était tout à fait ignorant, puisque, s'il pouvait enseigner un savoir qui eût quelque valeur, il ne manquerait pas d'exiger en échange une contrepartie financière. A cet argument, le philosophe athénien opposa une réponse sans indulgence pour les sophistes : « C'est une opinion reçue chez nous, Antiphon, qu'on peut faire de la beauté et de la science un emploi honteux aussi bien qu'un emploi honorable. Quand un homme vend sa beauté pour de l'argent à qui veut l'acheter, on l'appelle prostitué ; mais si quelqu'un prend pour un ami un homme en qui il a reconnu un amoureux vertueux, nous l'appelons un sage. Il en est de même à l'égard de la science : ceux qui la vendent pour de l'argent à qui veut la payer sont appelés sophistes, comme ceux qui vendent leur beauté, prostitués ; mais si un homme, ayant reconnu dans un autre un heureux naturel, s'en fait un ami en lui enseignant ce qu'il sait de bon, nous pensons qu'il se comporte comme il convient à un honnête citoyen. C'est ce que je fais moi-même, Antiphon (…)[4].» (XÉNOPHON, *Mémorables*, I 6, 13-14 ; traduction P. Chambry.)

> Comme il [Aristippe] avait gagné de l'argent en enseignant, Socrate lui dit : «D'où te vient tout cet argent ?», à quoi Aristippe répondit : «De là d'où il t'en vient si peu[1].»

Le salaire qu'exigeait Aristippe pour ses leçons est variable d'après les sources (en fait, peut-être faisait-il payer à ses disciples des prix différents selon les possibilités financières de chacun d'entre eux). Au cours d'une anecdote piquante, Diogène Laërce parle de cinq cent drachmes :

> Comme quelqu'un voulait lui confier son fils, Aristippe lui demanda cinq cents drachmes. L'autre réagit en disant : «Mais pour ce prix-là, je peux acheter un esclave». Aristippe alors de répliquer : «Achète donc et tu en auras deux[2]».

Alexis, dans sa comédie *Galatée*, évoquait pour sa part un jeune homme qui versa à Aristippe un talent pour devenir son disciple[3].

Du reste, le fait qu'un propre disciple de Socrate fasse payer ses leçons a choqué une autre personne au moins que son propre maître : tant, manifestement, par définition même, les Socratiques se devaient de dispenser un enseignement gratuit[4] ! Du reste, Aristippe se donne la peine de répondre au reproche qui lui est adressé, même si, à la vérité, sa repartie est plus plaisante que profonde :

> A qui l'accusait de recevoir, lui, disciple de Socrate, de l'argent (de ses élèves), il répondit : « C'est vrai. Socrate, quand des gens lui envoyaient à manger et à boire, en prenait un peu et renvoyait le reste. C'est qu'il avait pour assurer son approvisionnement les premiers des Athéniens, alors que moi je n'ai qu'Eutychidès, un esclave que j'ai acheté[5]!»

Néanmoins, Aristippe a aussi présenté, en d'autres circonstances, un argument plus philosophique pour justifier son procédé :

---

[1] D.L. II, 80, p. 284 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] D.L. II, 72, p. 279 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé. Dans le traité *De l'éducation des enfants* (4 E-5 A), (Pseudo ?) Plutarque raconte la même anecdote mais en affirmant qu'Aristippe exigeait un salaire de mille drachmes.
[3] Alexis ap. ATHENAEUS, *Deipnosophists* XII, 544 e-g.
[4] Au disciple et neveu de Platon, Speusippe, fut également reproché de faire payer ses leçons. Mais Speusippe étant également accusé d'aimer Lasthénéia, une de ses disciples, nous évoquerons les deux griefs simultanément lorsque nous traiterons du thème des relations amoureuses (dans notre quatrième partie).
[5] D.L. II, 74, p. 280 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

> Il a dit que s'il recevait de l'argent de ses disciples, ce n'était pas pour le dépenser lui-même, mais pour qu'eux sachent à quoi il faut dépenser son argent (*οὐχ ἵν' αὐτὸς χρῷτο, ἀλλ' ἵν' ἐκεῖνοι εἰδεῖεν εἰς τίνα δεῖ χρῆσθαι τοῖς ἀργυρίοις*)[1].

D'après cette parole, Aristippe n'aurait donc pas exigé d'argent de ses disciples par appât du gain, mais dans un but pédagogique, afin de leur montrer ce qui mérite vraiment une dépense. Ainsi aurait-il visé à illustrer la valeur éminente de la philosophie. L'on peut douter que telle ait été la seule motivation du philosophe, qui aimait à s'adonner aux plaisirs (sans toutefois se laisser dominer par eux) et devait en conséquence avoir besoin d'argent pour se les procurer ; mais il serait sans doute également injuste de considérer cette justification comme totalement hypocrite. En tous les cas, le fondateur du Stoïcisme nous fournit l'exemple d'un maître qui réclamait une rétribution pour d'autres motifs que l'amour du lucre.

## 3°) Zénon de Kition

Le fondateur de l'école du Portique réclame en plusieurs circonstances de l'argent à ses auditeurs, sans que ce comportement nous paraisse motivé par l'appât du gain. Tout d'abord, en exigeant de Cléanthe de modestes émoluments, Zénon désire probablement tester la passion de son disciple envers la philosophie, vérifier si elle résiste victorieusement aux épreuves – car, nous l'avons déjà constaté, Cléanthe devait travailler durement pour gagner de quoi subsister et, de surcroît, rétribuer son maître. Telle est aussi, d'ailleurs, l'hypothèse de François Queyrel qui suppose que «sans doute pour éprouver sa vocation, Zénon lui faisait même payer une contribution d'une obole (…)[2]».

En outre, Zénon paraît aspirer au calme et à la tranquillité ; le dérangent les grands attroupements et la promiscuité qui en découle :

> Mais il se détournait, à ce que dit (Antigone), des grands rassemblements, au point de s'asseoir au bout du banc, s'épargnant au moins de la sorte l'un des deux côtés de cette gêne. De fait il ne se promenait pas non plus avec plus de deux ou trois (interlocuteurs)[3].

---

[1] D.L. II, 72, p. 279 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] François QUEYREL, dans son article «Cléanthe d'Assos», p. 409, dans le *DPhA*, tome II.
[3] D.L. VII, 14, p. 798 ; traduction R. Goulet.

Diogène Laërce nous rapporte d'ailleurs que Zénon «donnait ses cours en allant et venant dans le Portique des peintures (…), voulant ainsi que l'endroit ne soit pas encombré d'auditeurs[1].» Or, selon Richard Goulet, c'est «par son habitude de parler en déambulant que le philosophe empêchait la formation d'un cercle de badauds autour de lui.(…)[2].»

Cependant, les allées et venues de Zénon ne décourageaient apparemment pas suffisamment les auditeurs, puisque notre biographe ajoute un peu plus loin :

> Au reste les gens venaient écouter Zénon (...)[3]

C'est pourquoi ce philosophe, lorsqu'il se sentait trop agacé par les importuns, était susceptible de les apostropher sans ambages :

> Alors que plusieurs personnes se tenaient autour de lui, il montra dans le Portique, à l'extrémité, la balustrade de bois qui entourait l'autel et dit : «Elle était placée autrefois au centre, mais du fait qu'elle gênait elle a été placée à part ; eh bien donc, vous aussi, en vous retirant du centre, vous nous gênerez moins[4].»

Toutefois, Zénon, dans le but d'écarter les indésirables, avait aussi recours à la tactique suivante :

> Certaines fois, il faisait payer une pièce de cuivre à ceux qui se tenaient autour de lui, si bien que par crainte de devoir payer on ne le gênait pas, comme le dit Cléanthe dans son ouvrage *Sur la pièce de cuivre* [5].

Encore une fois, nous pouvons constater que ce n'est pas l'avidité qui le pousse à réclamer de l'argent à ses auditeurs, mais le désir de préserver sa tranquillité.

Or, quoiqu'il refusât d'enseigner simultanément de trop nombreux auditeurs, le fondateur de l'école du Portique compta au total beaucoup de disciples, parmi lesquels Diogène Laërce ne prétend citer que les plus célèbres : ainsi par exemple «Ariston, fils de Miltiadès, de Chios, celui qui introduisit la doctrine de l'indifférence[6]» ; Hérillos, qui

---

[1] D.L. VII, 5, p. 792-793 ; traduction R. Goulet.
[2] R. Goulet, note 2, p. 793 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[3] D.L. VII, 5, p. 793 ; traduction R. Goulet.
[4] D.L. VII, 14, p. 799 ; traduction R. Goulet.
[5] D.L. VII, 14, p. 798-799 ; traduction R. Goulet. Ce livre ne figure pas dans la liste des œuvres de Cléanthe rapportée par Diogène Laërce en VII, 174-175.
[6] D.L. VII, 37, p. 815 ; traduction R. Goulet. Ariston prétendait en effet que «la fin était de vivre dans l'indifférence à l'égard de ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice, sans faire quelque distinction que ce soit entre ces choses, mais en se comportant de façon égale envers toutes. Le sage est en effet semblable au bon acteur, lequel, qu'il reçoive le rôle de Thersite ou d'Agamemnon, les joue chacun comme il convient.» (D.L. VII, 160, p. 884 ; traduction R. Goulet.)

considérait que la fin est la science, «(…) ce qui consiste à vivre en ramenant toujours tout à une vie conduite selon la science sans être trompé par l'ignorance[1].» L'on peut citer encore Sphaïros du Bosphore, qui fréquenta la cour du roi lagide Ptolémée Philopator ; du reste, nous avons déjà amplement parlé de Cléanthe d'Assos, si acharné au labeur. Diogène Laërce cite encore d'ailleurs, d'après Hippobote, quelques autres noms de disciples[2]. L'on voit donc que Zénon a formé bon nombre de philosophes, dont plusieurs étaient encore illustres à l'époque de Diogène Laërce. Dans ces conditions, le témoignage de Timon, cité par Diogène Laërce, peut laisser pantois :

> Pendant ce temps il ramassait une nuée de pauvres gueux,
> Qui étaient de tous les citoyens les mortels les plus démunis et les plus insignifiants[3].

Zénon, ce philosophe qui enseignait à nombre des plus grands intellectuels de son temps, aurait-il accepté de s'adresser à des va-nu-pieds ? Au reste, comment un homme mal à l'aise au sein des grandes assemblées, s'asseyant à l'extrémité des bancs pour éviter au moins en partie une promiscuité qui lui causait trop de gêne, et s'employant à écarter par divers moyens les attroupements d'auditeurs, aurait-il pu par ailleurs rassembler délibérément autour de lui un groupe de gueux et de déguenillés ?

Ce paradoxe pose problème, et pourtant, l'on ne peut écarter si facilement le témoignage de Timon. Effectivement, la mention d'auditeurs misérables de Zénon se trouve en un autre passage de Diogène Laërce :

> Alors qu'un Rhodien, beau et riche, mais sans autre qualité, s'adressait à lui, comme il ne voulait pas l'accepter (comme élève), tout d'abord il le fit s'asseoir sur des bancs poussiéreux, pour qu'il salisse son manteau ; ensuite à l'emplacement réservé aux mendiants (*ἔπειτα εἰς τὸν τῶν πτωχῶν τόπον*), pour qu'il se frotte à leurs frusques ; et à la fin le jeune homme s'en alla[4].

Tout d'abord, nous pouvons conclure de ce passage que décidément, Zénon (qui du reste était immensément riche[5]) n'agissait point par cupidité. Car, s'il l'avait voulu, il aurait pu soutirer une grosse somme d'argent à ce riche Rhodien en l'acceptant comme élève. Mais

---

[1] D.L. VII, 165, p. 888 ; traduction R. Goulet.
[2] Cf. D.L. VII, 38, p. 816.
[3] D.L. VII, 16, p. 801 ; traduction R. Goulet.
[4] D.L. VII, 22, p. 804 ; traduction R. Goulet.
[5] «On dit qu'il avait plus de mille talents quand il vint en Grèce et qu'il les plaça dans des affaires maritimes.» (D.L. VII, 13, p. 798 ; traduction R. Goulet.) Et même si l'on se fie à l'anecdote selon laquelle, alors qu'il «importait de la pourpre de Phénicie, il fit naufrage près du Pirée» (D.L. VII, 2, p. 790 ; traduction R. Goulet), l'on peut supposer que cette mésaventure ne l'avait pas tout de même entièrement ruiné.

il préféra au contraire s'employer à le décourager, probablement parce que l'intelligence, comme peut-être aussi une bonne culture générale propice à la philosophie, faisaient cruellement défaut à ce postulant.

En outre, on peut se demander si les miséreux près desquels Zénon demande au beau Rhodien de s'asseoir n'étaient pas eux-mêmes rassemblés, non dans une sorte de cour des miracles athénienne, mais dans un coin qui leur aurait été réservé, en tant qu'auditeurs du philosophe, à l'intérieur du lieu où ce dernier dispensait son enseignement.

Du reste, le fait que Zénon se soit acharné à enseigner, en tous lieux et en toutes circonstances, et donc éventuellement à des publics divers, ressort de cet autre témoignage de Diogène Laërce où l'on voit bien que, tout autant que son endurance, la passion de Zénon pour l'enseignement était de nature à forcer l'admiration :

> Il était d'une extrême endurance et d'une extrême frugalité, consommant une nourriture non cuisinée et se vêtant d'un léger *tribôn*. Aussi a-t-on dit de lui :
>
> > Ni l'hiver glacial ni la pluie incessante
> > ni la flamme du soleil ne soumet cet homme, ni la maladie terrible,
> > ni la fête du peuple ne détruit sa force, mais, imperturbable,
> > il reste tendu jour et nuit vers son enseignement (*ἀμφὶ διδασκαλίῃ τέταται νύκτας τε καὶ ἦμαρ*)[1].

## C) L'épreuve de la honte : Cratès de Thèbes et Diogène de Sinope

Nous avons observé comment Zénon de Kition s'était efforcé de tester la vocation de son disciple Cléanthe en lui imposant une contribution financière, épreuve qui, en vérité, avait confirmé l'amour de Cléanthe envers la philosophie. Au contraire, le fondateur du stoïcisme avait efficacement découragé le riche et beau Rhodien en l'obligeant à salir ses habits et à côtoyer des auditeurs misérables. Or, Zénon lui-même avait fini par quitter son premier maître, le Cynique Cratès de Thèbes, qui cherchait à extirper du cœur de son disciple la honte qu'éprouvait celui-ci «devant l'impudeur cynique (*πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναισχυντίαν*)[2]» :

---

[1] D.L. VII, 26-27, p. 808 ; traduction R. Goulet.
[2] D.L. VII, 3, p. 791 ; traduction R. Goulet.

> C'est pourquoi Cratès qui voulait le guérir de cela aussi, lui donne une marmite de purée de lentilles à porter à travers le Céramique. En voyant qu'il était honteux et cherchait à recouvrir (l'objet), d'un coup de son bâton il brise la marmite. Comme (Zénon) s'enfuit et que la purée de lentilles lui coule le long des jambes, Cratès (lui) dit : «Pourquoi fuis-tu, petit Phénicien ? Tu n'as subi rien de terrible[1].»

Or, le philosophe Diogène de Sinope, afin d'examiner si les postulants présentaient de réelles prédispositions pour le mode de vie cynique, leur proposait des épreuves bien particulières :

> Quelqu'un désirait philosopher avec lui. Diogène lui donna un saperde[2] et lui demanda de le suivre. L'autre, pris de honte, jeta le saperde et s'éloigna. A quelque temps de là, Diogène le rencontra et lui dit en riant : « L'amitié que nous avions l'un pour l'autre, un saperde l'a rompue.» Mais voici la version de Dioclès. Quelqu'un lui ayant dit : «Donne-nous tes ordres, Diogène, il entraîna l'homme et lui donna à porter un fromage d'une demi-obole. Devant son refus, Diogène dit : «L'amitié que nous avions l'un pour l'autre, un petit fromage d'une demi-obole l'a rompue[3].»

Le postulant à la philosophe doit ainsi, selon Diogène, abandonner toute fausse honte. Cette idée semble se rattacher étroitement au désir éprouvé par Cratès de chasser la honte de l'âme de Zénon, son disciple. Cette ressemblance s'explique aisément si l'on suit l'opinion de Diogène Laërce selon laquelle Cratès de Thèbes «faisait partie des élèves illustres du Chien[4]», c'est-à-dire de Diogène de Sinope, et l'on pourrait tout naturellement en conclure que Cratès a emprunté à son maître ce genre de procédés, et qu'il sont typiquement cyniques.

Toutefois, quand, à l'issue d'une mésaventure qui eût été un malheur terrible pour tout homme d'un caractère moins bien trempé, Diogène se retrouva, sans l'avoir choisi, précepteur de jeunes enfants, il sut réduire ses ambitions éducatives pour s'adapter à ses élèves. Voici en effet ce qui advint au grand Cynique :

> (...) Alors qu'il naviguait en direction d'Egine, des pirates, commandés par Scirpalos, le firent prisonnier et l'emmenèrent en Crète où ils le vendirent[5].

---

[1] *Ibid.* ; traduction R. Goulet.
[2] Un poisson salé du Pont-Euxin.
[3] D.L. VI, 36, p. 715 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] D.L. VI, 85, p. 752 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé. Diogène Laërce, néanmoins, présente scrupuleusement l'avis divergent d'Hippobote, selon lequel Cratès aurait été l'élève non de Diogène, mais de Bryson d'Achaïe (cf. D.L. VI, 85, p. 752.)
[5] D.L. VI, 74, p. 740 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

Diogène d'ailleurs «supporta avec une très grande dignité d'être vendu[1]». Un Corinthien, Xéniade, l'acheta, le ramena à Corinthe et le nomma précepteur de ses enfants :

> Eubule[2], dans son ouvrage intitulé *Vente de Diogène*, dit qu'il apprit aux enfants de Xéniade, après les autres disciplines, à monter à cheval, tirer à l'arc, lancer la fronde et le javelot. Puis, à la palestre, il ne permit pas au pédotribe de leur donner une formation d'athlètes, il le laissa seulement leur apprendre les exercices qui donnent des bonnes couleurs et une bonne santé. Ces enfants retenaient par cœur maints passages de poètes, de prosateurs et des ouvrages de Diogène lui-même[3] ; il les faisait s'exercer à tout procédé permettant de se souvenir vite et bien. A la maison, il leur apprenait à se servir eux-mêmes, à prendre une nourriture frugale et à boire de l'eau ; à son instigation, ils avaient les cheveux tondus au ras de la tête, ils allaient sans coquetterie, sans tunique, pieds nus et gardant le silence, marchant les yeux baissés dans la rue. Il les emmenait également à la chasse[4].

Une telle éducation peut surprendre de la part d'un philosophe cynique. M^me^ Goulet-Cazé fait cependant remarquer que les élèves de Diogène étant encore jeunes, il n'est pas évident que leur précepteur ait voulu leur imposer l'entraînement auquel il s'astreignait lui-même. D'après elle, c'est pour cette raison que le passage exprime des conceptions pédagogiques assez traditionnelles, qui ne contredisent pas néanmoins les grands principes de Diogène : «Le philosophe refuse pour ses élèves une formation d'athlète[5], estimant qu'il leur faut acquérir seulement la vigueur corporelle susceptible de les maintenir en bonne santé. Sobriété, frugalité dans la nourriture, la boisson et la mise vestimentaire, telles sont les caractéristiques du mode de vie qu'il leur enjoint de suivre. Seul un détail finalement pourrait sembler en contradiction avec les principes diogéniens. Eubule dit, en effet, que Diogène fait apprendre par cœur à ses élèves maints passages d'œuvres de poètes, de prosateurs et de ses propres écrits, ceci après leur avoir inculqué les disciplines traditionnelles. N'est-ce pas incompatible avec le refus clairement affiché des disciplines encycliques[6] et la prétention qu'a la philosophie cynique d'être une voie courte vers la vertu ? Il est normal en fait que ces enfants, qui ne deviendront pas nécessairement des philosophes cyniques, puissent bénéficier

---

[1] *Ibid.* ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] M.-O. Goulet-Cazé propose d'indentifier cet Eubule «avec le poète comique athénien homonyme du IV^e^ s.» (Note 4, p. 711 de notre édition de référence de Diogène Laërce.) Un autre ouvrage, intitulé, comme celui-ci, *Vente de Diogène*, est attribué à Ménippe en VI, 29, p. 710.
[3] Diogène composa plusieurs ouvrages, qui sont regroupés en deux listes sensiblement différentes en VI, 80.
[4] D.L. VI, 30-31, p. 711-712 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[5] Nous avions déjà cité le passage d'après lequel Diogène blâme les hommes d'entrer en lutte quand il s'agit de gratter la terre et de se donner des coups de pied (ce qui est une allusion aux compétitions sportives), mais non pour devenir hommes de bien (cf. D.L. VI, 27 ; p. 709.)
[6] Diogène Laërce rapporte que le philosophe de Sinope « négligeait la musique, la géométrie, l'astronomie et les autres sciences du même ordre, qu'il jugeait inutiles et non nécessaires.» (D.L. VI, 73, p. 740 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Notons que les trois disciplines mentionnées nommément sont précisément celles que jugeaient indispensables, au contraire, Xénocrate comme le Pythagoricien auquel s'adressa Justin Martyr.

d'une formation générale[1]. Les exercices mnémotechniques auxquels les soumet Diogène devaient leur permettre d'avoir rapidement à l'esprit un certain nombre de sentences qu'il jugeait utiles, notamment celles tirées de ses propres œuvres. Les Cyniques eux-mêmes, et Diogène le premier, se plaisaient à user de citations empruntées à Homère[2] et aux Tragiques[3].»

En somme, Diogène s'est montré capable de s'adapter aux enfants que, loin d'avoir choisi d'enseigner, il avait été contraint, en tant qu'esclave, d'éduquer[4] : tout en sauvegardant l'essentiel des principes cyniques qui lui étaient chers, Diogène sut dispenser à ces tout jeunes gens l'éducation qui leur serait utile compte tenu de leur âge et de leur situtation, sans les traiter comme des philosophes accomplis.

## D) Le désir de préserver sa tranquillité : le cas d'Antisthène

Or, si nous remontons encore d'un cran, c'est-à-dire jusqu'au maître de Diogène, nous nous rendons compte que ce philosophe cherchait, et de la façon la plus vigoureuse, à dissuader de l'écouter les auditeurs qui l'entouraient. Il semble bien que ce philosophe ne cherchait pas à éprouver la vocation des postulants en faisant mine de les rejeter, tactique qu'adoptera au contraire Musonius Rufus. Le maître d'Épictète désirait d'ailleurs, par cette méthode, attiser l'amour de la sagesse chez les jeunes gens vraiment philosophes tout autant que décourager les âmes tièdes. Grâce à l'épreuve qu'il imposait à ses auditeurs, Musonius

---

[1] D'ailleurs, assez paradoxalement certes, notre compilateur rapporte sans paraître la considérer comme inauthentique une parole de Diogène faisant l'éloge de la culture : « La culture, dit-il, est pour les jeunes un facteur de modération, pour les vieux une consolation, pour les pauvres une richesse et pour les riches un ornement.» (D.L. VI, 68, p. 736 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[2] Par exemple, en VI, 53, p. 727, Diogène Laërce rapporte deux bons mots de son homonyme qui consistent en deux vers de l'*Iliade* légèrement modifiés.

[3] M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, pp. 83-84.

[4] Au reste, tout en étant l'esclave de Xéniade, Diogène put manifestement continuer à dispenser un véritable enseignement philosophique à des disciples d'âge adulte. De fait, Diogène Laërce nous raconte, en un récit d'une drôlerie irrésistible, comment un dénommé Monime se convertit au mode de vie cynique, devenant l'auditeur d'abord de Diogène, puis de Cratès : « Monime de Syracuse, élève de Diogène, serviteur, à ce que dit Sosicrate, d'un banquier de Corinthe. Ce banquier recevait des visites fréquentes de Xéniade, l'homme qui avait acheté Diogène et qui, en décrivant dans le détail la vertu que le philosophe manifestait dans ses actes comme dans ses paroles, inspira à Monime un amour passionné à l'égard de Diogène. Sur-le-champ en effet Monime simule la folie et jette de tous côtés la menue monnaie ainsi que tout l'argent qui se trouvait sur le comptoir du banquier, jusqu'à ce que son maître le renvoyât. Alors, de suite, Monime fut à Diogène. Il suivit aussi Cratès le Cynique pendant longtemps et adopta le même comportement que lui ; ce que voyant, son maître [c'est-à-dire le banquier pour lequel il travaillait précédemment] crut encore davantage à sa folie.» (D.L. VI, 82, p. 749 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

parvenait donc à discerner les natures bien et mal douées, et en outre insufflait un surcroît de motivation aux esprits authentiquement philosophes :

> Il disait, en effet, que «comme une pierre, même si on la lance en l'air, retombe vers le bas, sur la terre, en vertu de sa propre constitution, de même aussi le jeune homme naturellement doué, plus on le rebute, plus il penche vers l'objet auquel le porte sa nature (*οὕτως καὶ ὁ εὐφυής, ὅσῳ μᾶλλον ἀποκρούεταί τις αὐτόν, τοσούτῳ μᾶλλον νεύει ἐφ' ὃ πέφυκεν*)[1].»

Antisthène, apparemment, n'était pas non plus animé par la sorte d'hypocrisie peut-être à l'origine du comportement de Timon, philosophe sceptique grand railleur de ses confrères dogmatiques, mais lui-même brocardé par Hiéronymos le Péripatéticien, que cite Diogène Laërce :

> « De même que chez les Scythes, on voit tirer à l'arc ceux qui s'enfuient non moins que ceux qui poursuivent leurs adversaires, de même, parmi les philosophes, il en est qui vont à la chasse aux élèves en les poursuivant, et d'autres en les fuyant, comme Timon (*οὕτω τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν διώκοντες θηρῶσι τοὺς μαθητάς, οἱ δὲ φεύγοντες, καθάπερ καὶ ὁ Τίμων*)[2].»

D'après cette satire, le disciple de Pyrrhon aurait donc insidieusement feint d'apprécier l'isolement et la retraite afin d'attirer à lui des disciples par ce trait de caractère simulé.

Antisthène, pour sa part, ne semble pas être animé par ces motivations, mais bien plutôt, comme le fera également Zénon le Stoïcien, vouloir tout bonnement, et sincèrement, se débarrasser des auditeurs qui l'importunent. En revanche, Antisthène ne demande pas aux badauds de lui verser une pièce de cuivre, il ne les interpelle pas non plus en leur demandant de s'écarter, mais a recours à une méthode encore plus énergique. En effet, Diogène Laërce nous rapporte à son propos :

> Comme on lui demandait pourquoi il avait peu de disciples, il répondit : « Parce que je les chasse avec un bâton d'argent (*ὅτι ἀργυρέᾳ αὐτοὺς ἐκβάλλλω ῥάβδῳ*)[3].»

Commentant l'ouvrage intitulé Περὶ *τῆς ῥάβδου*, cité par Diogène Laërce parmi les œuvres d'Antisthène en VI, 17, Fernanda Decleva Caizzi déclare que le bâton est, entre autres

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III 6, 10 ; traduction J. Souilhé révisée.
[2] D.L. IX, 112, p. 1142 ; traduction J. Brunschwig.
[3] D.L. VI, 4, p. 683; traduction M.-O. Goulet-Cazé. Selon une autre anecdote (qui doit se situer peut-être à un moment différent de la carrière du philosophe), Antisthène ne repoussa pas si vigoureusement le postulant qui s'adressait à lui, mais lui rappela, de manière plaisante, qu'il devait détenir une certaine intelligence pour devenir son disciple : « Au jeune homme du Pont qui, disposé à le fréquenter, s'informe de ce qu'il lui faut, il dit : 'Un petit livre neuf, un stylet neuf et une tablette neuve (*βιβλαρίου καινοῦ καὶ γραφείου καινοῦ καὶ πινακιδίου καινοῦ*)', voulant dire par là 'de l'esprit' (*τὸν νοῦν παρεμφαίνων*).» (D.L. VI, 3, p. 682 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Antisthène joue donc sur les mots *καινοῦ* (neuf) / *καὶ νοῦ* (et de l'esprit).

choses, le « symbole de l'enseignement d'Antisthène[1].» En outre, à propos précisément du bâton d'argent avec lequel Antisthène chasse ses élèves, elle rappelle que le bâton « représente symboliquement le rapport maître/élève[2]» et que « le matériau précieux dont il est fait montre peut-être simplement la valeur qu'Antisthène attribuait à son propre enseignement[3].»

Cependant, si l'on suit cette hypothèse, quel sens attribuer véritablement à la parole d'Antisthène ? Que la haute qualité de son enseignement (symbolisée par la mention de l'argent) fait fuir les élèves, trop médiocres ? Cela serait assez présomptueux de la part d'Antisthène. Il est vrai que, si l'on en croit Socrate cité par Diogène Laërce[4], le personnage s'avère effectivement orgueilleux. Mais sa vanité concerne son refus des richesses et du bien-être matériel, qu'il affiche en exhibant les trous de son manteau ; elle ne paraît pas porter sur l'idée qu'il se fait de son enseignement, puisqu'en tout cas, il manifeste assez d'enthousiasme à l'égard de Socrate et de modestie vis-à-vis de lui-même pour exhorter « ses disciples à devenir ses condisciples auprès de Socrate[5].»

M.-O. Goulet-Cazé estime pour sa part que l'expression « bâton d'argent » « pourrait faire allusion à des honoraires qu'aurait exigés Antisthène. Mais, à en croire la tradition, le premier Socratique qui se serait fait payer est Aristippe[6] (...). En tout cas, lorsque Diogène voulut suivre l'enseignement d'Antisthène, c'est bien avec un véritable bâton et non avec des honoraires, si on en juge par ce qui est dit en VI 21, qu'Antisthène essaya de le repousser (…)[7]».

De fait, voici, d'après Diogène Laërce, la façon dont Antisthène menace Diogène le futur Cynique :

---

[1] F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis fragmenta*, p. 83.
[2] Il n'est sans doute pas indifférent de remarquer que Philon d'Alexandrie, à propos d'*Ex.* IV, 1 sq., prend le bâton comme symbole de l'éducation : « Dieu demande donc au sage ce qu'il y a dans la vie active de son âme ; car la main est le symbole de l'action. Et lui répond qu'il y a l'éducation, qu'il appelle un bâton (*ὁ δ' ἀποκρίνεται, ὅτι παιδεία, ἣν ῥάβδον καλεῖ.*) (...) Ainsi Moïse, le bien-aimé de Dieu, fait une belle réponse : réellement, les actions de l'homme vertueux s'appuient sur l'éducation comme sur un bâton ; elles fixent le tumulte et l'agitation de l'âme. Ce bâton, rejeté loin de soi, devient un serpent. C'est naturel : si en effet l'âme rejette l'éducation loin d'elle, elle est devenue, d'amie de la vertu, amie du plaisir. » (*Leg.*, II 89-90 ; traduction Cl. Mondésert révisée.) Il reprend le même symbolisme en affirmant qu'il convient de célébrer la Pâque (cf. *Ex.* 12, 11) en « tenant 'à la main' l'éducation comme 'un bâton' pour mener à bien, sans risque de faux-pas, toutes nos entreprises au cours de notre vie (…) » (*Sacrif.*, § 63 ; traduction A. Méasson.) De même, en *Mutat.*, § 135, le bâton, représente aussi, entre autres choses, l'éducation.
[3] F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis fragmenta*, p. 127.
[4] Cf. D.L.VI, 8 avec anecdote parallèle en II, 36.
[5] D.L. VI, 2, p. 681 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[6] Cf. D.L. II, 65, p. 273.
[7] M.-O. Goulet-Cazé, note 3, p. 683 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

> Une fois à Athènes, il entra en relation avec Antisthène. Alors que ce dernier le repoussait, car il ne laissait personne l'approcher, Diogène, par ses assiduités, le contraignit à l'accepter. Un jour qu'Antisthène avait levé sur lui son bâton, Diogène lui présenta sa tête et dit : « Frappe, car tu ne trouveras pas de bois assez dur pour m'écarter, tant qu'il est clair que tu as quelque chose à dire ». De ce moment il devint son auditeur et, comme il était exilé, il se lança dans la vie frugale[1].

D'après Élien, qui présente une version parallèle, Antisthène avait même mis sa menace à exécution, ce qui n'avait d'ailleurs aucunement découragé l'obstiné postulant. Élien, du reste, explique en son récit pourquoi Antisthène s'était mis à repousser si vigoureusement ses auditeurs :

> Antisthène avait essayé d'attirer à la philosophie de nombreuses personnes, mais comme celles-ci ne faisaient aucun cas de ses paroles, il finit par se fâcher et ne plus laisser approcher qui que ce fût. Il repoussait donc aussi la compagnie de Diogène. Mais comme Diogène était assez tenace et ne se laissait pas faire, Antisthène alla jusqu'à le menacer de son bâton. Un jour, il finit par le frapper sur la tête. L'autre ne s'écarta pas, au contraire, il persévérait avec opiniâtreté, assoiffé qu'il était de l'écouter, et disait : «Si tu veux frapper, frappe : voici ma tête. Tu ne saurais trouver un bâton suffisamment dur pour m'éloigner de ton enseignement.» Et Antisthène s'attacha beaucoup à lui[2].

Diogène, par sa ténacité, gagne donc la confiance et l'amitié d'un maître que le comportement de ses auditeurs précédents avait profondément déçu, et même dégoûté de l'enseignement, puisque Antisthène, constatant avec amertume que ses paroles n'avaient porté aucun fruit, ne voulait plus instruire personne. Faudrait-il dès lors prendre le mot «bâton» au sens propre et comprendre qu'il est « d'argent » par les bienfaits qu'il apporte à celui qui le manie, à savoir la tranquillité, l'éloignement des importuns ?

Par ailleurs, peut-être pourrait-on distinguer deux périodes dans la vie d'Antisthène : au cours de la première, le philosophe se serait efforcé de convertir les foules à la philosophie ; mais ensuite, découragé par l'insuccès de ses prédications, il se serait replié sur lui-même, jusqu'à ce que Diogène ait réussi à lui redonner le goût de l'enseignement.

Or, J. Humbert (même s'il ne tient peut-être pas assez compte de la période de découragement d'Antisthène dans la mesure où il affirme que le philosophe a *toujours* voulu convertir ses contemporains à la philosophie) évoque avec bonheur le zèle qui anima ce disciple de Socrate durant une partie de son existence : « Si l'ironie de Socrate dissimulait un amour profond des âmes, la dureté rugueuse d'Antisthène n'était pas moins active et mue par

---

[1] D.L. VI, 21, p. 705 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] ÉLIEN, *Histoire variée*, X, 16 ; traduction A. Lukinovich et A.-F. Morand.

le désir sincère d'amener les autres à leur propre salut. Antisthène, qui, à la différence de Socrate, ne se croyait pas investi d'une mission à lui confiée par le ciel, a toujours été animé d'un ardent prosélytisme[1].»

Et enfin, en la personne de Diogène, Antisthène trouva un disciple disposé à suivre ses conseils et à mener une authentique vie philosophique, attitude susceptible de le consoler du comportement attristant adopté par ses autres auditeurs.

## E) Théophraste : un maître trop exigeant à l'égard de ses disciples ?

A l'instar d'Antisthène, Théophraste, disciple d'Aristote, fut lui aussi affligé par le comportement de certains de ses élèves. Se plaint-il d'eux au cours d'une lettre qu'il aurait écrite à Phanias[2], son compatriote[3] ? En effet, Diogène Laërce nous a conservé un extrait de cette missive :

> Οὗτος τά τ' ἄλλα καὶ **περὶ δεικτηρίου**[4] τοιαῦτα διείλεκται ἐν τῇ πρὸς Φανίαν τὸν περιπατητικὸν ἐπιστολῇ· «οὐ γὰρ ὅτι πανήγυριν, ἀλλ'οὐδὲ συνέδριον ῥᾴδιον, οἷόν τις βούλεται, λαβεῖν · αἱ δ'ἀναγνώσεις ποιοῦσιν ἐπανορθώσεις · τὸ δ' ἀναβάλλεσθαι πάντα καὶ ἀμελεῖν οὐκέτι φέρουσιν αἱ ἡλικίαι[5].»

La principale question que pose ce texte est la suivante : Théophraste y parle-t-il d'une salle de cours, ou de son auditoire ? Michel Narcy, partisan de la première interprétation, traduit ainsi le passage :

> Voici, entre autres choses, les propos qu'il avait tenus à propos de son local d'enseignement dans sa lettre à Phanias le Péripatéticien : « Il ne s'agit pas d'une salle de spectacle, mais il n'est pas facile

---

[1] *Socrate et les petits Socratiques*, p. 244.
[2] En II, 65 (p. 273), Diogène Laërce rapporte que, selon Phanias, Aristippe fut le premier des Socratiques à exiger un salaire. Sans doute ce philosophe parlait-il d'Aristippe dans son livre *Sur les Socratiques* ; en tous les cas, en VI, 8 (p. 687) c'est de cet ouvrage que Diogène Laërce tire une anecdote concernant Antisthène.
[3] De fait, Strabon affirme : « Étaient originaires d'Érèse Théophraste et Phanias, les philosophes péripatéticiens, disciples d'Aristote. » (STRABO, *Geography*, XIII, 2, 4 ; traduction personnelle d'après celle d'H. L. Jones.)
[4] M. Narcy précise : « (...) Je lis δεικτηρίου, la leçon de B, contre δικαστηρίου, qui apparaît comme une correction dans F et P (...) Dans l'extrait qui suit de la lettre de Théophraste, en effet, rien ne fait allusion à un tribunal.» (Note complémentaire 3, p. 650 de notre édition de référence de Diogène Laërce.) Hicks opte néanmoins pour δικαστηρίου.
[5] D.L. V, 37.

> d'obtenir même une salle de réunion telle qu'on la souhaite. Pourtant mes leçons font faire des progrès. Mais nos contemporains ne tolèrent plus qu'on se dégage de tout et vive sans souci[1].»

Quant à la phrase « *δ'ἀναγνώσεις ποιοῦσιν ἐπανορθώσεις* », M. Narcy estime qu'elle évoque « l'argument invoqué en vain par Théophraste pour obtenir un local d'enseignement convenable, à savoir, la valeur pédagogique de ses leçons. (...)[2]. » Pour ce sens d'*ἐπανόρθωσις*, ce chercheur renvoie à un passage d'Aristote ; or, de fait, il est question dans ce texte des amis qui, devenus des hommes pervers, sont peut-être encore « capables de se réformer (*ἐπανόρθωσιν δ' ἔχουσι*)[3] ». Bien évidemment, les leçons de Théophraste n'auraient pas la capacité de s'amender elles-mêmes, mais seraient, en revanche, un facteur de progrès pour ceux qui les écoutent.

Or, tout en reprenant cette interprétation ponctuelle de M. Narcy, nous voudrions cependant risquer une autre hypothèse générale concernant l'ensemble du texte. En effet, même si l'opinion de ce critique, selon laquelle Théophraste se plaint de manquer d'un lieu propre à accueillir ses très nombreux auditeurs, se révèle plausible, il nous semblerait plus naturel encore de lire dans cet extrait les récriminations d'un professeur contre ses élèves.

Qui sont ces élèves ? Peut-être est-il loisible de lire ici, sous la plume de Théophraste, l'amorce de la distinction qu'opérera Diogène Laërce lui-même entre auditeur d'un cours et disciple, à propos de Bion de Borysthène :

> Il était extrêmement égoïste (…) Pour cette raison, personne n'est considéré comme son disciple, bien que beaucoup aient fréquenté ses cours[4].

Le philosophe d'Érèse distingue en effet entre deux groupes – dont aucun ne répond à ses souhaits –, l'un très nombreux (*πανήγυρις*), composé probablement pour la plus grosse part d'auditeurs plus ou moins occasionnels, l'autre plus restreint (*συνέδριον*)[5], constitué vraisemblablement des seuls disciples attitrés. Nous pensons que Diogène Laërce fait allusion à ce second groupe lorsqu'il évoque les élèves du philosophe demandant à leur maître « s'il avait une recommandation à faire[6] » – Théophraste expire, d'ailleurs, devant eux après leur avoir donné d'ultimes conseils[7]. Le premier groupe, quant à lui, représente un concours de

---

[1] D.L. V, 37, pp. 595-596 ; traduction M. Narcy.
[2] M. NARCY, note 1, p. 596 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[3] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 3, 3 ; traduction personnelle d'après l'édition de H. Rackham.
[4] D.L. IV, 53, p. 529 ; traduction T. Dorandi.
[5] S'il est vrai que *συνέδριον* a surtout le sens de « conseil », le dictionnaire de Lidell and Scott indique toutefois (p. 1704 colonne de gauche) que le mot peut signifier aussi « meeting », c'est-à-dire « réunion, rencontre ».
[6] D.L. V, 40, p. 599 ; traduction M. Narcy.
[7] Cf. D.L. V, 41.

peuple considérable : Diogène Laërce déclare effectivement que «plus de deux mille élèves fréquentaient sa classe[1].» Ce chiffre est si élevé que, d'après certains critiques, il désigne seulement «le nombre d'élèves (…) que Théophraste eut en tout d'un bout à l'autre de sa carrière (…)[2]» Cependant, M. Narcy considère que l'« imparfait employé par D.L. paraît plaider en faveur de la première interprétation [à savoir qu'il s'agit de l'affluence moyenne] : que le renseignement soit exact ou non, D.L. dit que plus de deux mille auditeurs se pressaient au cours de Théophraste[3].» Et il n'est pas du tout certain que le renseignement soit faux ; en effet, Diogène Laërce nous apprend que Théophraste était tenu en très haute estime par les Athéniens[4] et que, lorsqu'il mourut, « à ce qu'on dit, les Athéniens, en foule, suivirent à pied sa dépouille, pour rendre honneur à cet homme[5].» Il ne serait donc pas absurde qu'ils aient aussi suivi en foule son enseignement, d'autant plus que le biographe le crédite d'une merveilleuse éloquence :

> Lui qui s'appelait Tyrtamos, Aristote l'appela d'un nouveau nom, Théophraste, pour la façon divine qu'il avait de s'exprimer[6].

L'on imagine aisément que tous les membres de ce si nombreux auditoire ne devaient pas être passionnés de philosophie ; de simples curieux, voire des pédants ne voulant pas manquer le professeur à la mode se joignaient très certainement aux amoureux de la sagesse ; aussi n'est-il pas surprenant qu'une telle assemblée ne comble pas les vœux de Théophraste. Mais que même le petit groupe des disciples, le « noyau dur » pourrait-on dire, ne remplisse pas les espérances du maître, voilà qui est plus attristant. Il faut préciser néanmoins que Théophraste, étant « très intelligent (*συνετώτατος*)[7]», et « aimant la discussion (*φιλόλογος*)[8]», avait certainement tendance à exiger beaucoup de ses élèves, et à se sentir particulièrement frustré lorsque ceux-ci se révélaient incapables de soutenir une discussion un peu serrée. Peut-être aussi certains disciples paresseux ont-ils découragé cet homme «très enclin au travail (*φιλοπονώτατος*)[9]»?

---

[1] D.L. V, 37 ; p. 595 ; traduction M. Narcy.
[2] M. Narcy, note 4, p. 595 de notre édition de Diogène Laërce.
[3] *Ibid*.
[4] Cf. D.L. V, 37.
[5] D.L. V, 41, p. 599 ; traduction M. Narcy.
[6] D.L. V, 38, p. 598 ; traduction M. Narcy. Sans toutefois l'attribuer à Aristote, l'auteur anonyme des *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (I, 1) mentionne aussi ce changement de nom, et l'explique de la même manière. Strabon, pour sa part, affirme bien qu'Aristote en personne donna ce nouveau nom à son élève, et prononce même un court mais ardent éloge de ce maître en déclarant qu'il avait rendu tous ses disciples éloquents – mais Théophraste plus que les autres (cf. STRABO, *Geography*, XIII, 2, 4.)
[7] D.L. V, 36, p. 594 ; traduction M. Narcy.
[8] D.L. V, 37, p. 594 ; traduction personnelle.
[9] D.L. V, 36, p. 594 ; traduction M. Narcy.

Pourrait cependant nous être opposée ici une objection. Diogène Laërce nous apprend effectivement le fait suivant :

> Du fils d'Aristote, Nicomaque, Aristippe, au livre IV du *Sur la sensualité des Anciens*, dit que Théophraste[1] fut amoureux, bien qu'il fût son maître (*καίπερ ὄντα διδάσκαλον*) [2].

Or, on peut penser que Théophraste ne se serait pas épris d'un de ses élèves si ce dernier ne s'était révélé qu'un étudiant médiocre. Cependant, cet argument peut être combattu de deux manières. Tout d'abord, les choses du coeur sont incompréhensibles, et nous constaterons que Socrate s'était épris d'Alcibiade plutôt que de Platon, lequel, du strict point de vue intellectuel et philosophique, aurait pourtant, plus que son condisciple, mérité la tendresse du maître. Du reste, au moment où Théophraste écrivait à Phanias, peut-être son disciple chéri avait-il déjà quitté ce monde. En tout cas, il semble bien que Nicomaque ait disparu avant son maître, car, au cours de son testament, le philosophe prescrit, entre bien d'autres choses, « que l'effigie d'Aristote soit placée dans le temple[3] » et « que soit achevée aussi l'effigie de Nicomaque (…)[4]». Or, M. Narcy observe que « cette disposition testamentaire de Théophraste confirme la tradition d'une mort précoce du fils d'Aristote[5].»

Et, malheureusement, les élèves actuels de Théophraste procurent bien peu de satisfaction à leur maître. Cependant, il nous semble que, malgré le peu de fruit que ses disciples paraissent en tirer, Théophraste affirme la qualité de l'enseignement qu'il dispense.

---

[1] L'auteur du livre *Sur la sensualité des Anciens* (*Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς*) ne saurait être le philosophe Aristippe de Cyrène, disciple de Socrate, puisque ici la mention de Théophraste, ailleurs celle de Polémon, interdisent de faire remonter l'ouvrage plus haut que le III^e^ siècle avant notre ère.
[2] D.L. V, 39, p. 598 ; traduction M. Narcy.
[3] D.L. V, 51, p. 613 ; traduction M. Narcy.
[4] D.L. V, 52, p. 613 ; traduction M. Narcy.
[5] M. Narcy, note 4, p. 613 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

De ce point de vue donc, nous reprenons à notre compte l'interprétation que donne M. Narcy de la phrase « *δ'ἀναγνώσεις ποιοῦσιν ἐπανορθώσεις* », à savoir la valeur pédagogique des leçons proposées par Théophraste. Nous plaçons simplement ces mots dans un contexte différent. Le maître voudrait ici signifier à son correspondant (et peut-être bien se convaincre aussi lui-même, ses élèves finissant par le faire douter de lui ?) que la médiocrité de son public n'est pas due à des cours déficients. Les leçons de Théophraste font progresser – à condition bien entendu que l'auditeur ait en lui les dispositions nécessaires pour les faire fructifier. Ou bien, Théophraste veut-il même dire que ses leçons parviennent effectivement à faire progresser ses disciples, mais bien faiblement par rapport à l'objectif éloigné que leur maître rêverait de les voir atteindre ?

Quoi qu'il en soit, ces élèves causent beaucoup de tracas à leur professeur, qui ne se voit guère récompensé des qualités pédagogiques qu'il déploie. Voilà donc bien, à notre avis, ces *ἡλικίαι*, ces contemporains, qui ne laissent pas Théophraste vivre sans souci, l'esprit libre ; au lieu de pouvoir paisiblement s'occuper de recherche pure, il est ramené par ces étudiants rétifs à des problèmes plus concrets d'enseignement. D'ailleurs, la liste des ouvrages de Théophraste dressée plus loin par Diogène Laërce mentionne plusieurs écrits à but manifestement pédagogique : «*Des questions embarrassantes d'un niveau simple* I[1]» (apparemment destiné aux élèves débutants ou peu doués) ; «*Thèmes à discuter*, ou *Contradictions* I [2]»; «*Protreptique* I[3]». On y trouve également cités deux ouvrages concernant l'éducation des enfants (l'un dont le titre est explicite, et l'autre qui, bien que distinct du premier, traite du même sujet), chacun en un livre[4].

L'inconvénient de notre hypothèse est, selon nous, qu'à cause du mot *οὐκέτι* situé vers la fin du texte, elle tendrait à présenter Théophraste comme un (vieil ?) homme ronchon et réactionnaire dévalorisant la jeune génération présente, qui ne tolère *plus* qu'on vive sereinement. Théophraste revêtirait les traits d'un professeur aigri voulant croire que les jeunes gens de son époque étaient tous véritablement plus doués pour les études, et feignant dans ce but d'oublier qu'il avait eu lui-même un condisciple, non pas d'ailleurs forcément stupide, mais du moins peu brillant :

---

[1] D.L. V, 46, p. 606 ; traduction M. Narcy. Le chiffre romain désigne le nombre de livres que comporte chaque ouvrage.
[2] *Ibid.* ; traduction M. Narcy.
[3] Mentionné deux fois : en V, 49, p. 611 et en V, 50, p. 612.
[4] Cf. D.L. V, 50, p. 612.

> Par ailleurs on raconte qu'Aristote eut sur lui et Callisthène le même mot que, dit-on, Platon, comme on l'a rapporté plus haut[1], eut sur Xénocrate et lui-même[2] : parce que Théophraste exprimait avec une rapidité excessive toute sa pensée, tandis que l'autre était lent de nature, Aristote aurait dit, en effet, qu'à l'un il fallait une bride, à l'autre un aiguillon[3].

Il est cependant possible de modérer cette image négative de Théophraste en supposant qu'il était en proie à un accès particulièrement violent de mauvaise humeur contre ses élèves, ou de mélancolie, lorsqu'il écrivit cette lettre à Phanias. Sans doute aussi était-il demeuré marqué, et peut-être quelque peu aigri, par la défection de plusieurs de ses disciples, et en particulier d'Arcésilas. Ce philosophe avait été en effet «l'auditeur de Théophraste. Ensuite, il passa à l'Académie auprès de Crantor. (…) On raconte que Théophraste en fut affligé, au point de dire que c'était un jeune homme de talent et à l'esprit vif qui était parti de son école[4].» L'on ne sait s'il souffrit autant de l'abandon de Métroclès, dont Diogène Laërce nous apprend qu'il «avait été tout d'abord l'auditeur du Péripatéticien Théophraste[5]», mais qu'il devint ensuite celui de Cratès le Cynique, et brûla «entièrement les notes qu'il avait prises au cours de Théophraste[6].» Il faut du reste signaler que Stilpon de Mégare pour sa part, lui prit, non pas même seulement un, mais deux de ses disciples :

> De chez Théophraste il arracha (*ἀπέσπασε*) Métrodore le théorématique et Timagoras de Géla (...) [7]

Demeure une objection fâcheuse pour notre thèse : la signification du mot *δεικτήριον*, qui apparaît dans la première phrase du texte.

En effet, P. Chantraine, dans l'article *δείκνυμι* de son *Dictionnaire*, mentionne le terme *δεικτήριον* comme désignant un « lieu où se donne un spectacle[8] » : si nous voulons appliquer cette définition à notre texte, il faudrait alors comprendre que le spectacle est le cours même de Théophraste, la leçon qu'il expose à ses auditeurs. Du reste, G.W.H. Lampe donne pour ce vocable le sens « pulpit, platform[9] » (chaire, estrade.) Or, admettre que ce mot désigne bien un lieu au début de notre texte et prétendre qu'il est question, dans la suite de l'extrait, des auditeurs de Théophraste nous semble une fâcheuse incohérence. Mais peut-être

---

[1] Cf. D.L. IV, 6, p. 495.
[2] C'est-à-dire Aristote.
[3] D.L. V, 39, p. 598 ; traduction M. Narcy.
[4] D.L. IV, 29-30, pp. 514-515 ; traduction T. Dorandi.
[5] D.L. VI, 94, p. 758 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[6] D.L. VI, 95, p. 758 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[7] D.L. II, 113, pp. 324-325 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[8] Article *δείκνυμι* du *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. CHANTRAINE ; le terme *δεικτήριον* y est expliqué p. 257, colonne de droite.
[9] G.W.H. LAMPE, *A patristic greek Lexicon*, p. 334 colonne de droite.

peut-on prendre le terme dans un sens dérivé ou figuré, imiter la démarche que O. Regenbogen a effectuée à propos du mot *συνέδριον*, en le comprenant au sens des auditeurs que la salle est capable d'accueillir[1]. Ainsi pourrait-on, en l'occurrence, considérer aussi *δεικτηρίου* comme désignant, non la salle de conférence elle-même, mais ses utilisateurs. Si l'on se tourne maintenant plutôt vers le sens de « chaire », l'affaire paraît plus complexe, car ce mot nous arrache au contexte païen pour nous transporter dans la sphère de la chrétienté, et il paraît n'avoir aucun rapport avec Théophraste, si ce n'est peut-être ... l'enseignement ! En effet, depuis sa chaire, l'évêque prêche ses ouailles pendant son sermon. En outre, il n'est peut-être pas absurde ni même trop audacieux d'envisager un emploi figuré du mot *δεικτηρίου* visant l'enseignement dispensé depuis la chaire – de manière approchante, le français parle bien, par exemple, de chaire de littérature[2]. D'ailleurs, certains auteurs chrétiens ont considéré la chaire comme le symbole de l'enseignement. Ainsi, dans une épître que Pierre est censé adresser à Jacques, « le seigneur et évêque de la sainte Église[3]», l'apôtre demande instamment à son correspondant de ne pas communiquer inconsidérément les livres de ses prédications : quiconque veut en prendre connaissance doit d'abord être soumis à une épreuve :

> Mais si quelqu'un, après cette épreuve, en est trouvé digne, alors confie-les-lui selon le mode de transmission dont usa Moïse au bénéfice des Soixante-dix qui reçurent sa chaire en succession[4].

Au reste, dans la troisième *Homélie*, les scribes et pharisiens sont présentés comme assis dans « la chaire de Moïse[5] », c'est-à-dire perpétuant son enseignement.

En somme, *δεικτηρίου* pourrait bien désigner ici – avec un glissement de la sphère chrétienne vers la philosophie païenne qui resterait, certes, à expliciter – l'enseignement de Théophraste.

Et voici finalement la nouvelle traduction que nous proposons de ce passage :

> Tel est, entre autres choses, ce qu'il avait dit concernant son enseignement dans la lettre adressée à Phanias le Péripatéticien : « Une assemblée nombreuse (*πανήγυρις*), soit, mais même un auditoire restreint (*συνέδριον*), il n'est pas facile d'en trouver un conforme à ses vœux. Pourtant mes cours font progresser. Mais nos contemporains ne supportent plus qu'on se dégage de tout et vive sans tracas.»

---

[1] Cf. O. REGENBOGEN, article «Theophrastos» dans la *Realencyclopädie*, suppl. VII, col. 1359-1360.
[2] Du reste, comme le rappelle M. Narcy, quoique dans un autre contexte, le mot *διατριβή* « désigne aussi bien la leçon que le lieu où elle se donne.» (Note 5, p. 595 de notre édition de référence de D.L.)
[3] *Épître de Pierre à Jacques* 1, 1 (ce texte figure en tête du *Roman pseudo-clémentin*), traduction : voir notre bibliographie ; dans *Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1215.
[4] *Op. cit*., 1, 2, traduction : voir notre bibliographie ; dans *Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1215.
[5] *Roman pseudo-clémentin*, *Homélie* III, 18, 2, traduction : voir notre bibliographie ; dans *Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1286.

Pour conclure, nous observerons donc que, si notre hypothèse est recevable, le texte de Diogène Laërce nous présenterait Théophraste s'adressant à deux auditoires distincts, l'un composé d'une foule nombreuse, mais dont les membres fluctuent sans doute beaucoup d'une conférence à l'autre, et dont Théophraste se résigne à ce qu'ils soient globalement peu portés à la philosophie, l'autre plus restreint mais en principe composé de disciples plus fidèles et chérissant davantage la sagesse, dont Théophraste se désole qu'ils ne se révèlent, en réalité, guère dignes de ses espérances.

## F) L' indulgence d'Épictète

Selon Épictète, l'auditeur doit savoir susciter chez l'enseignant le désir de discuter avec lui. Il est nécessaire en effet que le disciple possède quelques compétences : il lui faut savoir écouter avec attention le philosophe qui lui parle, être capable de comprendre un tant soit peu les notions qui lui sont expliquées, posséder quelques rudiments de logique[1]. Mais plus fondamentalement encore, c'est l'attitude même de l'auditeur, son maintien, et jusqu'à son apparence corporelle, qui aiguisera, ou émoussera au contraire, le désir du maître de philosopher avec lui :

> Comme l'herbe, qui convient à la brebis, excite en cette dernière, aussitôt qu'elle l'aperçoit, le désir de manger, tandis que si on lui présente une pierre ou un pain, son désir ne sera point excité, ainsi y a-t-il aussi en nous certains désirs naturels de parler, quand celui qui doit nous entendre nous paraît être quelqu'un, quand il nous stimule lui-même (*οὕτως εἰσί τινες ἡμῖν φυσικαὶ προθυμίαι καὶ πρὸς τὸ λέγειν, ὅταν ὁ ἀκουσόμενος φανῇ τις, ὅταν αὐτὸς ἐρεθίσῃ*). Mais s'il se tient auprès de nous comme une pierre ou comme du fourrage, comment pourrait-il exciter chez un homme quelque désir ? (*Ἂν δ' ὡς λίθος ἢ χόρτος ᾖ παρακείμενος, πῶς δύναται ἀνθρώπῳ ὄρεξιν κινῆσαι;*) La vigne dit-elle par hasard au vigneron : «Cultive-moi» ? Elle montre plutôt elle-même par sa seule apparence que celui qui la cultivera tirera d'elle un profit[2], elle invite à ce qu'on la cultive[3].

---

[1] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 24, 12 à 15.
[2] Selon cette comparaison, le maître doit donc aussi tirer profit de ses discussions avec un étudiant suffisamment doué.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 24, 16-17 ; traduction J. Souilhé.

Ces propos sont tenus par Épictète à un auditeur qui lui reprochait de ne lui avoir jamais adressé la parole[1]. Or, précisément, cet homme n'avait pas donné l'envie à son maître de dialoguer avec lui. Aussi, après avoir fait l'effort de s'entretenir quelque peu avec cet auditeur, le philosophe déclare-t-il :

> Voilà tout ce que j'ai à te dire, et encore, sans enthousiasme.
>
> – Pourquoi ?
>
> – Parce que tu ne m'as pas stimulé. Et par la vue de quoi pourrais-je être stimulé, comme les cavaliers par les chevaux de bonne race ? De ton pauvre corps ? C'est honteux comme tu le pomponnes. De tes vêtements ? Ils sont efféminés, eux aussi. De ton maintien, de ton regard ? Rien du tout. Lorsque tu veux écouter un philosophe, ne lui dis pas : «Tu ne me dis rien ?», mais montre seulement que tu es toi-même compétent pour écouter, et tu verras comme tu l'exciteras à parler (*ἀλλὰ μόνον δείκνυε σαυτὸν ἔμπειρον τοῦ ἀκούειν καὶ ὄψει πῶς κινήσεις τὸν λέγοντα*)[2].

À vrai dire, Épictète ne manifeste guère plus d'exigences pour l'admission d'un élève[3]. Mais certains, en réalité, s'excluent eux-mêmes rapidement du cours du philosophe. Tel est le cas pour ces auditeurs de passage, des voyageurs qui, faisant escale, «profitaient de leur passage à Nicopolis pour aller écouter, en manière de passe-temps, un maître dont la réputation avait franchi les murs de la petite cité[4]». Ils vont écouter Épictète en espérant «entendre de beaux discours, un langage châtié, comme celui des rhéteurs ou des conférenciers de lectures publiques[5]». En effet, Épictète lui-même attribue ces pensées à un homme qui, se rendant à Rome pour un procès, était venu le voir à Nicopolis :

> «Nous sommes de passage et, en attendant de louer le bateau, nous pouvons aussi aller voir Épictète. Voyons ce qu'il peut bien raconter.» Puis en partant : «Ce n'était rien, Épictète ; son langage était plein de solécismes et de barbarismes[6].»

En outre, certaines personnes dans l'embarras, en quête d'un conseil, viennent ponctuellement solliciter Épictète, comme par exemple le rhéteur qui, avant de se rendre à Rome pour un procès, demanda à notre philosophe ce qu'il pensait de son affaire[1].

---

[1] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 24, 1.
[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 24, 28-29 ; traduction J. Souilhé révisée.
[3] Il est vrai cependant qu'un postulant qui se bornerait à n'être pas stupide et à susciter chez Épictète un certain intérêt risquerait fort de ne pas aller loin dans son cheminement philosophique. A. A. Long rappelle très justement que, selon Épictète lui-même, pour bénéficier véritablement de l'enseignement qu'il lui dispense, un disciple doit regarder lucidement ses manques fondamentaux ; reconnaître qu'il ne sait pas comment les combler, ainsi que les conséquences de cette ignorance ; prendre conscience que pour les combler, il doit opérer des choix difficiles, très astreignants (cf. A. A. LONG, *Epictetus*, p. 108.) Et tout cela, pour sûr, est autrement plus exigeant !
[4] J. SOUILHÉ, Introduction aux *Entretiens* d'Épictète, p. XXX.
[5] J. SOUILHÉ, Introduction aux *Entretiens* d'Épictète, p. XXXI.
[6] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 9, 14 ; traduction J. Souilhé.

Ces interlocuteurs occasionnels ne constituent pas l'auditoire fidèle et attitré, qui participe non seulement aux discussions libres durant lesquelles Épictète répond aux questions de toutes sortes qui lui sont posées, mais également aux explications des textes écrits par les fondateurs du stoïcisme.

Nous avons vu qu'en définitive, Épictète exige peu de pré-requis d'un postulant qui souhaiterait devenir son disciple. Ce philosophe va même plus loin et, tout en affirmant qu'un homme instruit de la doctrine philosophique ne doit pas la révéler aux ignorants, aux profanes, il prêche néanmoins l'indulgence à l'égard de ces derniers. Selon lui, il ne convient pas de mépriser ceux qui, ne connaissant pas la vraie nature des biens et des maux, se comportent de manière inadéquate ou donnent des conseils peu judicieux :

> – «Quoi donc ! Faut-il proclamer ces vérités devant tout le monde ?»
>
> – Non, mais je dois m'accommoder aux profanes et dire (*Οὔ, ἀλλὰ τοῖς ἰδιώταις συμπεριφέρεσθαι καὶ λέγειν*) : «Ce que cet homme regarde comme un bien pour lui, il me le conseille également. Je l'excuse.» Socrate aussi excusait le geôlier qui pleurait au moment où il devait boire le poison et il s'exprimait ainsi : «Que de larmes généreuses il verse sur nous[2] !» Lui dit-il : «C'est pour cela que nous avons renvoyé les femmes ?» Non, mais il fit cette remarque à ces intimes, à ceux qui pouvaient la comprendre[3]. Pour le geôlier, il s'accommoda à lui, comme on s'accommode à un enfant (*ἀλλὰ τοῖς γνωρίμοις, τοῖς δυναμένοις αὐτὰ ἀκοῦσαι · ἐκείνῳ δὲ συμπεριφέρεται ὡς παιδίῳ*[4].)

De même, si un disciple d'Épictète rencontre un homme qui pleure parce que son fils est parti au loin, ou parce qu'il a perdu tous ses biens, il ne doit pas se laisser lui-même troubler par la douleur de ce profane jusqu'à penser que ces événements sont des maux véritables. En revanche, il ne doit pas hésiter à manifester lui aussi du chagrin en présence de l'affligé :

> Pourtant, n'hésite pas, en paroles, à compatir avec lui, et même, éventuellement, à l'accompagner dans ses plaintes. Mais toi, fais bien attention de ne pas gémir aussi intérieurement[5].

Comme l'exprime P. Hadot : «Il n'est pas interdit d'être ému par la douleur d'autrui et même de pleurer avec lui, mais il ne faut pas gémir intérieurement, c'est-à-dire qu'il faut garder son jugement droit[6].» De même, R. Le Senne précise qu'Épictète «recommande de

---

[1] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 9, 1 sq.
[2] Cf. PLATON, *Phédon* 116 d.
[3] Cf. PLATON, *Phédon* 117 d.
[4] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I 29, 64 à 66 ; traduction J. Souilhé.
[5] *Manuel*, 16 ; traduction P. Hadot.
[6] P. HADOT, p. 84 de son Introduction au *Manuel.*

‘gémir avec celui qui gémit’ mais en avertissant de ne gémir qu’extérieurement de peur de perdre l’indépendance intime du jugement (...) C’est donc qu’il craint l’entraînement de la pitié comme celui des voluptés (...)[1]»

Les deux exemples sont ici particulièrement intéressants, en ce sens qu’ils présentent une situation symétriquement inversée. Dans le premier cas, Socrate reçoit avec magnanimité les pleurs peu philosophiques de son geôlier, sans pour autant penser que son sort légitime une telle tristesse. Dans le second, le disciple est autorisé, ou même encouragé par son maître à verser lui-même des larmes sur le sort d’un profane, à condition de ne pas considérer cette personne comme atteinte par un authentique malheur.

De manière générale, Épictète estime qu’il faut se comporter avec douceur à l’égard de la foule, ne pas la mépriser en la toisant d’un regard hautain, et ce, même si le public ignorant se montre spontanément railleur vis-à-vis des philosophes :

> Si tu désires être philosophe, prépare-toi tout de suite à ce que l’on rie de toi, à ce que la foule se moque de toi, à ce que l’on dise : «Le voilà qui nous est revenu subitement philosophe !» «D’où nous a-t-il ramené ce sourcil arrogant ?» Mais toi, n’aie pas le sourcil arrogant (…)[2]

D’ailleurs, si le tout jeune philosophe supporte vaillamment d’être ainsi brocardé, et persiste, sans arrogance, mais avec fermeté, dans la voie qu’il a commencé à suivre, il triomphera de la méfiance des profanes. Au contraire, s’il se laisse impressionner et capitule, il suscitera d’autant plus les huées du vulgaire :

> Et souviens-toi que, si tu demeures fidèle dans ton attitude, ceux qui se riaient de toi auparavant, ceux-là mêmes t’admireront ensuite. Mais si tu te laisses vaincre par eux, ils riront doublement de toi[3].

Si Épictète ne pense pas qu’il faille révéler aux profanes les vérités philosophiques, il estime cependant que le philosophe se doit de remettre sur la bonne route celui qui s’égare, sans s’irriter, de surcroît, contre cette brebis perdue si elle ne se range pas immédiatement à ses vues. En effet, si le profane ne parvient pas à saisir la pensée de son instructeur, la faute en revient plutôt à la maladresse de ce dernier. Aussi est-ce mal se conduire qu’insulter son interlocuteur ou le railler en déclarant qu’il n’y a rien de bon à tirer de lui :

> Le bon guide, au contraire, trouve-t-il quelqu’un qui s’est égaré, il le remet dans la bonne voie, au lieu de l’abandonner après s’être moqué de lui ou l’avoir injurié. Toi de même, montre-lui la vérité, et tu

---

[1] R. LE SENNE, *Traité de morale générale*, p. 168.
[2] *Manuel*, 22 ; traduction P. Hadot.
[3] *Ibid*. ; traduction P. Hadot.

> verras comme il la suit. Mais tant que tu ne la lui as pas montrée, ne te moque pas de lui ; prends plutôt conscience de ta propre incapacité[1] (*μὴ ἐκείνου καταγέλα, ἀλλὰ μᾶλλον αἰσθάνου τῆς ἀδυναμίας τῆς σαυτοῦ*)[2].

Or, Socrate est ensuite, une fois de plus, cité en exemple par Épictète, et ceci pour deux raisons : tout d'abord, parce que l'ancien philosophe savait remarquablement interroger ses interlocuteurs et leur faire prendre conscience de leurs erreurs de jugement sans utiliser des notions techniques difficilement accessibles au profane, mais, au contraire, en se servant de termes que n'importe qui pouvait saisir[3] ; et de plus, parce que Socrate conservait admirablement son calme dans les discussions, endurant avec constance les insultes qu'il recevait, et apaisant les querelles[4].

Malheureusement, les contemporains d'Épictète manquent, pour leur part, cruellement de ces deux qualités précieuses, et pour commencer, de la capacité de poser des questions en des termes aisément compréhensibles par l'interlocuteur :

> Et alors naturellement, conscients de cette incapacité dont nous souffrons, nous nous abstenons de cette tâche, ceux du moins qui ont un peu de prudence, tandis que les étourneaux, qui sont le plus grand nombre, s'ils s'aventurent dans un tel guêpier, s'embrouillent eux-mêmes et embrouillent les autres et finalement s'en vont après un échange d'injures (*φύρονται καὶ φύρουσι καὶ τὰ τελευταῖα λοιδορήσαντες καὶ λοιδορηθέντες ἀπέρχονται*)[5].

L'évocation de ces entretiens mouvementés, extrêmement pittoresque et presque drôle si on la lit superficiellement, constitue en réalité une sévère semonce à l'égard des maîtres incompétents. Encore ceux qui, conscients de leur incapacité, renoncent à ce genre de débats, sont-ils moins blamâbles ; mais les irresponsables qui se lancent dans l'aventure cumulent trois défauts. Premièrement, ils ne savent pas interroger avec des termes simples, compréhensibles par les profanes. Deuxièmement – et ceci est une conséquence du premier défaut – loin de remettre les égarés sur le bon chemin, ils les empêtrent davantage encore dans des conceptions confuses. Troisièmement, il découle de tout ceci que le ton monte, et que le maître lui-même, au lieu de savoir, comme Socrate, apaiser la dispute, s'échauffe tout autant

---

[1] Th. Colardeau commente ainsi ces mises en garde : «Épictète a conscience de sa responsabilité : aussi a-t-il la vertu qu'il admirait peut-être par-dessus tout chez Socrate : la patience.» (Th. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, p. 79.) Pour plus de précisions sur cette qualité chez notre philosophe, cf. note complémentaire 5 : «La patience chez Épictète».

[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 12, 3-4 ; traduction J. Souilhé.

[3] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 12, 5 à 11.

[4] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 12, 14 à 16. A. A. Long affirme d'ailleurs : « Socrates, rather than any Stoic philosopher or even the Cynic Diogenes, is Epictetus' favoured paradigm, not only as a model for life but also as a practitioner of philosophical conversation. » (A. A. LONG, *Epictetus*, Introduction, p. 4.)

[5] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 12, 12-13 ; traduction J. Souilhé.

que son interlocuteur, et n'hésite pas à lui lancer des injures. Aussi pouvons-nous dire que ces maîtres sont triplement déficients, et que s'ils ne parviennent pas à enseigner les profanes, la faute leur en incombe entièrement.

Toutefois, discuter avec les ignorants n'est pas le seul moyen de les guider vers la vérité. Selon Épictète, mieux vaut souvent ne rien leur dire, ou du moins peu de chose, en matière de théorie, mais se comporter devant eux en philosophe. Ainsi le maître donne-t-il ces conseils à un disciple progressant :

> Ne te donne jamais le nom de philosophe et ne bavarde pas beaucoup, en présence des non-philosophes, sur les principes théoriques, mais pratique ce qui est prescrit par ces principes, de même que, dans un repas, tu ne tiens pas de discours sur la manière dont il faut manger, mais tu manges comme il faut manger. Souviens-toi en effet que Socrate a éliminé de manière radicale toute prétention à se mettre en valeur, à ce point que ceux qui voulaient entrer, grâce à lui, en relation avec des philosophes venaient le voir[1], et que c'est lui-même qui les y conduisait ; tellement il acceptait d'être méconnu. (…) Car les brebis, elles aussi, n'apportent pas leur nourriture aux bergers pour montrer l'abondance de ce qu'elles ont mangé, mais, ayant digéré leur nourriture à l'intérieur d'elles-mêmes, elles produisent au-dehors la laine et le lait. Toi aussi, ne fais pas montre des principes théoriques devant les non-philosophes, mais montre-leur les actions qui découlent de ces principes que tu as digérés[2].

[1] Par exemple, le jeune Hippocrate, fils d'Apollodore, n'hésite pas à réveiller Socrate de grand matin pour le prier de parler en sa faveur à Protagoras, qu'il brûle du désir d'entendre (cf. PLATON, *Protagoras* 310a-311a.) Socrate accomplit même spontanément la démarche de confier en d'autres mains certains de ses interlocuteurs, lorsqu'il juge que lui-même ne peut leur être d'aucune utilité : «Mais il y en a, Théétète, de qui je juge qu'ils ne sont en gestation d'aucun fruit. Je connais alors qu'ils n'ont, de moi, aucun besoin ; en toute bienveillance je m'entremets pour eux et, grâce à Dieu, je conjecture très exactement de quelle fréquentation ils tireront profit. Il en est plusieurs que j'ai accouplés ainsi à Prodicus, plusieurs à d'autres hommes sages et divins.» (PLATON, *Théétète* 151b ; traduction A. Diès.)

[2] *Manuel*, 46 ; traduction P. Hadot.

# G) Récapitulation de notre développement concernant la sphère païenne

En interrogeant les deux auteurs grecs de notre corpus, et certains textes qui complètent leurs déclarations, nous avons découvert que les maîtres ont à l'égard des postulants différents types d'exigences. Pythagore, après avoir soumis les jeunes gens à un examen physiognomonique, les traite pendant plusieurs années avec indifférence, puis ne les admet à écouter son enseignement qu'à travers un rideau, afin de vérifier si leur amour de la sagesse est assez puissant pour surmonter ces épreuves. Du reste, ses disciples sont séparés en deux catégories distinctes, et Jamblique, grand admirateur du philosophe, le loue pour sa pédagogie différenciée qui sait s'adapter aux compétences diverses des auditeurs.

D'autres maîtres, pour leur part, exigent un salaire de leurs élèves. Tel est le cas des sophistes, mais aussi d'Aristippe de Cyrène, un disciple pourtant de Socrate, lequel est bien connu pour ne s'être jamais fait rétribuer ses entretiens. Toutefois, le maître exigeant des honoraires n'obéit pas nécessairement à une cupidité foncière : nous avons entendu Aristippe avancer un argument pédagogique pour justifier sa manière de faire, et Zénon de Kition, le fondateur du stoïcisme, n'est certes pas mû par une sordide rapacité. Il demande en effet une obole à son disciple Cléanthe afin de tester son ardeur pour la philosophie, et réclame une pièce de cuivre des badauds attroupés autour de lui dans le but de les faire fuir et de préserver ainsi sa tranquillité ; et cependant, il semblerait que, paradoxalement, il n'ait pas dédaigné d'instruire toute une troupe d'indigents.

En revanche, certains maîtres refusent l'accès de leur cours aux élèves dépourvus d'un certain bagage intellectuel : Xénocrate (un disciple de Platon), tout comme un Pythagoricien du second siècle de notre ère, très renommé en son temps (du moins d'après ce que nous en dit Justin), considèrent la géométrie, la musique et l'astronomie comme des prérequis indispensables. Antisthène, quant à lui, furieux de ce que ses auditeurs ne tiennent aucun compte de ses exhortations, se détourne de l'enseignement en chassant les postulants de la façon la plus véhémente, jusqu'à ce que se présente Diogène de Sinope, bien décidé quant à lui à adopter la manière de vivre de son maître. Or, Diogène lui-même (quoiqu'il ait su

adapter son enseignement aux jeunes enfants dont la destinée le fit précepteur) considère fondamentalement que l'abandon de toute fausse honte est le seul préliminaire indispensable pour qui veut mener une existence authentiquement philosophique, et choisit, afin de tester ceux qui envisagent de s'attacher à lui, des épreuves correspondantes, susceptibles de décourager ces postulants ; il est suivi en cela par Cratès de Thèbes, qui fut très probablement son disciple.

Théophraste, premier maître de Métroclès qui lui fut ensuite arraché par Cratès le Cynique, se montre pour sa part, du moins selon notre hypothèse, déçu par ses disciples qui ne répondent pas aux souhaits de ce maître comblé de toutes sortes de dons intellectuels. Peut-être aussi Théophraste se montre-t-il trop exigeant vis-à-vis de ses disciples.

Épictète, au contraire, ne manifeste guère d'exigences à l'égard des postulants qui se présentent à lui, demandant simplement qu'ils ne s'avèrent point complètement bornés et qu'ils suscitent l'intérêt de leur maître, le stimulant, par la qualité de leur écoute, et même par leur attitude, leur apparence générale, à leur adresser la parole. D'autre part, Épictète se montre empli de douceur et d'humanité envers les profanes : selon ce philosophe, il est normal qu'ils ne connaissent pas le bon chemin si personne ne le leur a indiqué ; or, c'est aux détenteurs de la vérité à le leur montrer, en employant des mots simples et en leur posant des questions qu'ils puissent comprendre, au lieu de les embrouiller davantage encore et de les renvoyer après un échange d'injures. D'après Épictète, un philosophe digne de ce nom ne doit donc pas se montrer présomptueux et dédaigneux envers les ignorants, mais se mettre humblement à leur niveau afin de les amener, si possible, à troquer leurs conceptions erronées contre des opinions saines ; il ne méprise pas les profanes mais les guide patiemment vers le chemin de la vérité.

# II) Sélection et pédagogie différenciée dans le domaine juif

## A) Les motivations d'un maître pour refuser de dispenser son enseignement

### 1°) Préserver sa tranquillité

Dans leur quête d'une vie paisible, certains hommes – en vérité, les sages – adoptent une autre méthode que Zénon de Kition ou Antisthène ; ils n'essaient pas d'éloigner d'eux les importuns, mais se mettent eux-mêmes à l'écart[1]. Se sentant impuissants à redresser la vie des hommes[2], ce qu'ils souhaiteraient cependant faire s'ils pensaient en être capables, et craignant d'être eux-mêmes contaminés par les innombrables vices qui submergent les cités, «ils prennent le parti de la fuite, de peur d'être emportés par la force du courant comme par la violence d'un torrent[3].»

---

[1] Un parallèle chrétien peut être trouvé en saint Antoine, qui choisit lui aussi de mener une vie ascétique, à l'écart du monde. Cependant, si, comme nous allons le voir immédiatement, Philon se lamente de ce que ces sages ne soient pas débusqués dans leur retraite par des hommes en quête de progrès moral, on constate en revanche qu'Antoine, après avoir toutefois vécu près de vingt ans en solitaire, est constamment dérangé par des visiteurs. En effet, « comme beaucoup désiraient et voulaient imiter son ascèse et comme d'autres de ses familiers étaient venus, avaient forcé et brisé sa porte et voulaient le pousser dehors, Antoine sortit comme du fond d'un sanctuaire (…)» (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* 14, 2 ; traduction G.J.M. Bartelink.) Plus tard, alors qu'il était « importuné par beaucoup de gens et empêché de vivre à son gré dans la retraite, comme il le désirait, redoutant de s'enorgueillir lui-même de ce que le Seigneur faisait par lui, ou qu'un autre ne le considère meilleur qu'il n'était » (*Vie d'Antoine* 49,1), il résolut de s'en aller ailleurs. Mais de nouveau, les visiteurs recommenceront à affluer vers lui, et, dans sa bonté envers eux, Antoine cultivera même à leur intention « quelques légumes afin que le visiteur trouve un peu de réconfort après les fatigues de cette route difficile.» (*Vie d'Antoine* 50, 7).

[2] Il peut être intéressant de retrouver une idée comparable (quoique présentant des différences non négligeables) chez l'orateur DION CHRYSOSTOME, qui, précisément dans son *Discours aux Alexandrins* (XXXII), constate que si ces derniers sont portés aux plaisirs puérils et grossiers, la faute en revient peut-être à leurs prétendus philosophes, dont il distingue quatre groupes. Or, selon lui, les membres de la première catégorie «ne paraissent pas du tout en public et préfèrent ne pas prendre de risques, désespérant peut-être de pouvoir rendre meilleures les foules» (§ 8 ; traduction personnelle d'après celle de H. Lamar Crosby). Ici toutefois, l'orateur reproche leur attitude à ces philosophes, qui du reste, ne fuient pas Alexandrie pour se réfugier dans la solitude.

[3] PHILON, *Prob*., § 63 ; traduction M. Petit.

Cependant, le souci du progrès moral devrait pousser leurs concitoyens à les poursuivre et à solliciter leur enseignement avec autant d'humilité que d'insistance[1]:

> Mais nous, si nous avions quelque zèle pour nous améliorer, il nous faudrait les dépister jusque dans leurs retraites, et, assis dans la posture des suppliants (*ἰχνηλατεῖν ἔδει τὰς τούτων καταδύσεις καὶ ἱκέτας καθεζομένους*), implorer (*παρακαλεῖν*) ces hommes de venir apprivoiser notre vie sauvage et, au lieu de la guerre, de l'esclavage et des innombrables maux, proclamer la paix, la liberté et la surabondance de tous les autres biens[2].

Malheureusement, les hommes, beaucoup plus préoccupés de trésors matériels que de valeurs spirituelles, dirigent leurs recherches dans un sens tout à fait différent :

> Mais, en fait, c'est l'amour des richesses qui nous fait fouiller tous les recoins (…)[3]

Aussi les sages qui se retirent dans la solitude n'agissent-ils point par haine de l'humanité, ni par orgueil, dans l'espoir de voir venir vers eux quelques disciples les suppliant de leur dispenser leur enseignement. Se sentant incapables de redresser les fautes de leurs concitoyens, ils s'efforcent simplement de se préserver eux-mêmes de la corruption des cités.

## 2°) Ne pas prodiguer un enseignement à un postulant qui serait indigne de le recevoir

### a) Concernant l'étude des textes sacrés juifs

D'après Philon, avant de recevoir un enseignement, l'auditeur doit s'en montrer digne. Or, notre exégète affirme ce point alors même qu'il prône l'idée que les connaissances profitables doivent être répandues très largement :

> Dès lors, ne faudrait-il pas que nous aussi, nous conformant aux desseins de la Nature[4], nous mettions toutes les choses nécessaires et avantageuses sous les yeux de tous ceux qui en sont dignes (*πᾶσι τοῖς ἀξίοις*), pour leur bénéfice[5]?

---

[1] En *Alex*., § 6, Lysimaque considère qu'il est «utile de chercher et d'implorer l'instruction». (Traduction A. Terian.) Dans l'*Euthydème* (282 b), Socrate estimait quant à lui qu'il n'est pas honteux de supplier père, tuteurs, amis, étrangers, concitoyens de nous communiquer leur sagesse.
[2] *Prob.*, § 64 ; traduction M. Petit. Il faut considérer ces biens d'un point de vue spirituel : paix de l'âme délivrée des vices qui lui livrent bataille, liberté par rapport aux passions …
[3] *Prob.*, § 65 ; traduction M. Petit.
[4] Laquelle ne dissimule point ses œuvres, mais au contraire les expose à la vue d'un chacun.
[5] *Spec*. I, § 323 ; traduction S. Daniel révisée.

Cette nécessité de mériter l'enseignement reçu est réaffirmée avec plus d'insistance dans deux fragments philoniens :

> Il est absurde, alors qu'il existe dans les cités une loi interdisant de révéler aux non-initiés les mystères de la mythologie, de jeter les mystères authentiques, eux qui conduisent à la piété et à la sainteté, dans des oreilles remplies de sornettes (*εἰς ὦτα μεστὰ φλυαρίας*)[1].

De fait, les mystères vénérables, capables de mener ceux qui les reçoivent à l'excellence spirituelle, ne doivent être révélés qu'à des oreilles purifiées. En effet, après avoir évoqué Moïse adorant Dieu et s'initiant, au sein de la nuée obscure, aux mystères les plus sacrés, Philon ajoute :

> Il devient non seulement un initié, mais également un hiérophante des cérémonies mystiques et un professeur des vérités divines, qu'il enseignera à ceux qui auront purifié leurs oreilles (*Γίνεται δὲ οὐ μόνον μύστης, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ὀργίων καὶ διδάσκαλος θείων, ἃ τοῖς ὦτα κεκαθαρμένοις ὑφηγήσεται*) [2].

Au reste, en évoquant le juge dont les oreilles doivent être elles aussi purifiées afin de ne pas, au cours du procès, donner audience à des ouï-dire inconsistants, Philon indique la méthode à suivre pour atteindre ce résultat. Notre exégète prête ici sa voix à la Législation mosaïque, censée prodiguer elle-même au juge les conseils nécessaires :

> « Ami, dit-elle, que tes oreilles soient purifiées ! Or, elles seront purifiées si elles s'inondent constamment de flots de paroles sérieuses, sans laisser approcher les longs récits inconsistants, rebattus et risibles des rédacteurs de mythes, des auteurs de mimes et des inventeurs de légendes fumeuses, gens qui rendent respectables des fictions sans valeur[3].»

Toutefois, dans le texte suivant, d'autres prérequis sont encore exigés par notre théologien des postulants à l'initiation :

---

[1] Fragments non identifiés des *Questiones in Exodum* (fr. n° 13[a]) (Dans *Quaestiones in Genesim et in Exodum Fragmenta graeca*) ; traduction F. Petit révisée.
[2] *Gig*., § 54 ; traduction A. Mosès révisée.
[3] *Spec*. IV, § 59 ; traduction A. Mosès révisée. B. Pouderon verrait volontiers dans ce texte une allusion de Philon au *roman*.

> Il ne faut pas tout communiquer à tous, qu'il s'agisse de paroles ou d'actes, et surtout s'ils sont sacrés. Bien des conditions préalables doivent être en effet remplies par ceux qui désirent y prendre part. Premièrement, la plus importante et la plus indispensable, piété et sainteté à l'égard du Dieu unique et réellement réel, en rejetant le stérile égarement concernant les images, les statues, les représentations figurées en général, les initiations qui n'initient à rien, les mystères qui n'en sont pas. Deuxièmement, avoir été purifiés par les purifications qui rendent chastes, sous le rapport du corps aussi bien que de l'âme, selon les lois et coutumes ancestrales. Troisièmement, produire un garant digne de foi de l'engagement, pour éviter que, après avoir pris part à la table sainte, semblables à de jeunes débauchés rassasiés jusqu'à satiété, se comportant comme des hommes ivres, ils ne communiquent (les secrets appris) à des gens pour qui cela n'est pas permis (parce qu'ils ne sont pas initiés)[1].

E. R. Goodenough voit dans ce texte une allusion à de véritables mystères juifs, auxquels il serait très périlleux pour les postulants d'être initiés s'ils n'en sont pas dignes : «This Mystery was a very secret one, to be revealed only to those who had given pledge of being worthy. And it involved a sacred table, communion at which was *ex opere operato* a dynamic force. (...)[2]»

John J. Collins, pour sa part, ne se prononce pas sur le problème de la réalité d'un rite mystérique, mais considère du moins que Philon refuse aux païens un accès direct à tous les enseignements juifs. Pour ce faire, il s'appuie sur un texte des *Questions sur la Genèse*, où, parlant de la connaissance du Père et de ses deux puissances supérieures, Philon affirme que non seulement, elle est cachée pour beaucoup de personnes, mais de surcroît, «qu'il faut et qu'une pareille question soit cachée et qu'elle ne soit pas montrée à tous les hommes, (question) qu'il ne convient pas de dire à tous les hommes. En effet, manifester les mystères à ceux qui ne sont pas initiés et qui en sont indignes est le propre de celui qui détruit les lois de l'initiation aux mystères sacrés[3].» Ainsi, faisant allusion à l'hypothèse défendue par Goodenough d'une table sacrée servant à de véritables rites mystériques[4], John. J. Collins déclare : «Even if we understand the sacred table metaphorically as instruction, these passages

---

[1] Fragments non identifiés des *Questiones in Exodum* (fr. n° 14[a]) ; traduction F. Petit révisée.
[2] GOODENOUGH, *By light, light*, p. 261.
[3] *Quaest. Gen*. IV, 8 ; traduction Ch. Mercier.
[4] W. L. Knox, pour sa part, considère qu'il s'agit ici pour Philon de décrire les rites de purification auxquels doit être astreint le prosélyte avant de pouvoir manger le repas de la Pâque : «If civic cults have their secret mysteries, far more should the true rites, which lead to holiness, be kept back from ribald ears, and be uttered only to worshippers of the true God, who have rejected idolatry and been purified with cleansing rites, both in body and soul, according to the customs of the fathers, and given pledges of their fitness to join in the festival (cf. *Exod*. XII, 44), lest having partaken of holy food they should be filled with satiety and make a drunken mockery of holy things. The terms used are all technical terms of the mysteries ; the meaning is that the convert must receive the proselyte's bath and be circumcised before he may eat the Passover.» (W. L. KNOX, «Pharisaism and Hellenism», p. 84-85.)

state clearly that not all the teachings of Judaism should be immediately available to Gentiles[1].»

Nous reprendrions volontiers à notre compte la suggestion de Collins selon laquelle la table sainte est à comprendre comme une métaphore, qui s'explique, à notre avis, clairement si elle est reliée à la fin du fragment, où Philon fait alors allusion à un festin très prosaïque et concret. En effet, de même que des convives incapables de se conduire correctement à table, après s'être gorgés de nourriture, et surtout de vin, ne savent plus tenir leur langue et propagent des informations qu'ils auraient dû taire, de même, les initiés indignes, grisés sans doute, et la tête tournée, par la fierté d'avoir reçu des connaissances précieuses, divulguent indûment, à des personnes qui ne méritent pas de les entendre, les secrets dont ils sont les dépositaires.

En revanche, il nous semble, contrairement à Collins, que Philon ne vise pas spécifiquement les païens, car il a tendance à refuser certaines explications même à ses coreligionnaires : «Si nous nous rappelons que les traités de Philon sont en partie sans doute des homélies synagogales, nous avons ici de petits tableaux très vivants, où nous voyons les différents groupes réagir au cours de l'homélie et Philon les prendre à partie et les inviter à prendre la porte («Qu'ils s'en aillent[2]») quand il est sur le point de pénétrer dans les interprétations plus mystiques (...)[3]» Les personnes que Philon encourage à quitter la place sont ici des Juifs écoutant un commentaire de la Torah dans le cadre tout à fait orthodoxe de la synagogue, non dans un contexte spécifique de rites mystériques.

Cette remarque nous amène à présenter maintenant la position d'Harry A. Wolfson, qui professe une opinion plus radicale encore que John J. Collins en niant l'existence de rites mystériques juifs. Selon lui, l'emploi par Philon de termes liés aux mystères s'explique de plusieurs autres façons[4]. Par exemple, Philon «seems to indicate that allegorical method, whereby the true knowledge of God and of virtue is to be extracted from the letter of the Law, was regarded by him as a mystery[5]». Ce savant rappelle en effet le texte de *Fug*. où Philon parle de ceux qui ne sont pas initiés à l'allégorie[6].

---

[1] J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, p. 218.
[2] Cf. *Cher*., § 42.
[3] J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, p. 112 .
[4] Cf. H. A. WOLFSON, *Philo*, vol. I, pp. 45 sq.
[5] H. A. WOLFSON, *op. cit*., p. 48.
[6] Cf. *Fug*., § 179 : « Οἱ μὲν οὖν ἀλληγορίας (...) ἀμύητοι ».

D'ailleurs, V. Nikiprowetzky se fait lui aussi le défenseur de ce point de vue, affirmant en particulier : «La lettre de l'Écriture est obscure à la façon d'un *hieros Logos*, mais, comme lui, elle débouche sur la lumière de la vision divine. L'itinéraire mystérique consiste à être introduit par le moyen de l'interprétation allégorique jusqu'à la lumière secrète des paroles saintes et à apercevoir les splendeurs qui sont closes et invisibles pour les non-initiés[1].» Au reste, ce chercheur reprend la même idée quelques pages plus loin en déclarant que la démarche d'atteindre le sens caché de l'Écriture «constitue le seul et véritable 'mystère' dont on puisse déceler la présence dans les traités exégétiques de Philon (...)[2]»

Or, comme J. Daniélou nous l'avait fait précédemment remarquer, Philon lui-même dissimule l'interprétation allégorique à certaines personnes :

> Mais afin que nous parlions de la grossesse et de l'accouchement des vertus, qu'ils se bouchent les oreilles, les superstitieux, ou qu'ils s'éloignent ; les mystères divins, en effet, nous les expliquons en détail aux initiés dignes des mystères les plus saints, c'est-à-dire à ceux qui pratiquent avec modestie[3] la piété vraie et authentiquement dépourvue d'ornement ; mais nous ne révélerons pas les choses saintes à ceux qui, possédés d'un mal incurable, se limitent à la vanité des mots, la subtilité des noms et le charlatanisme de la conduite pour jauger le pur et le sacré[4].

En outre, Philon recommande instamment aux nouveaux initiés de ne pas divulguer étourdiment les secrets dont ils sont les dépositaires. En revanche, ils les exhorte à s'informer auprès d'un autre initié de tout ce que celui-ci pourrait leur apprendre :

> Ces choses, vous, initiés aux oreilles purifiées, accueillez-les en vos âmes comme des mystères réellements saints, et ne les révélez à aucun des non-initiés ; soyez-en les intendants et conservez un trésor en vous (…) Mais si vous rencontrez quelqu'un des initiés, pressez-le obstinément, étreignez-le, de peur qu'il ne vous cache quelque secret qu'il aurait su plus récemment[5], jusqu'à ce que vous en ayez été clairement instruits[6].

En sus des qualités morales, sont exigés des pré-requis intellectuels. Nous constaterons plus loin que Moïse ne peut pas dispenser un enseignement identique à des

---

[1] V. NIKIPROWETZKY, «L'exégèse de Philon d'Alexandrie», p. 121.
[2] V. NIKIPROWETZKY, article cité, p. 126.
[3] La nécessité de la modestie est également exprimée dans le *Talmud de Babylone* : «Rab Yehouda a dit au nom de Rab : Celui qui se vante, si c'est un sage, sa sagesse se retire de lui, et si c'est un prophète, sa prophétie se retire de lui.» (*Pessahim* 66 B, traduction I. Salzer.)
[4] *Cher.*, § 42 ; traduction J. Gorez révisée.
[5] Ces images évoquent la légende de Protée, ancien dieu marin qu'il fallait capturer pour le contraindre à révéler ses secrets.
[6] *Cher.*, § 48 ; traduction J. Gorez révisée.

hommes naturellement intelligents et ayant bénéficié d'une excellente éducation, et à ceux qui, déjà peu doués, ont subi de plus une éducation inepte. Il est important de détenir un certain bagage culturel : notre exégète insiste sur la nécessité de s'adonner aux études préliminaires avant d'aborder la science la plus vénérable, la philosophie :

> C'est pourquoi, encore aujourd'hui, ceux qui aiment la perfection intellectuelle et morale ne vont pas à la porte de la plus âgée – la philosophie – avant d'avoir eu contact avec les plus jeunes, grammaire, géométrie, et le cycle entier des études élémentaires, qui assurent en toute occasion la possession de la sagesse à ceux qui la désirent loyalement et sincèrement[1].

Or, ainsi que le rappelle à propos H. A. Wolfson, la philosophie elle-même n'est pas le but suprême de l'homme parfaitement accompli, mais constitue une étape – indispensable – vers la sagesse, tout comme l'étude des sciences encycliques avait constitué une nécessaire préparation à la philosophie : «By the same token, the highest study of God, which, as we shall see, he calls wisdom and which is considered by him higher than philosophy, should not be undertaken by anybody, nor should it be imparted to anybody, who has not been initiated into the study of philosophy[2].»

D'ailleurs, peu après l'époque de Philon, alors que certaines interprétations allégoriques des Écritures avaient cours en Palestine, fut posée la règle suivante :

> Il ne faut pas exposer la loi des relations interdites[3] devant trois personnes, les œuvres de la création[4] devant deux, ni le Char[5] devant une seule, à moins qu'elle ne soit sage et ne comprenne grâce à sa propre science[6].

Or, cette prescription fournit à H. A. Wolfson un argument supplémentaire en faveur de sa thèse : « The term mystery that Philo applies to the allegorical method and his warning not to blab it out to those who have not been initiated mean nothing more than that rule laid down by philosophers with regard to certain doctrines and by rabbis with regard to discoursing on the work of creation and on the work of the chariot and on the profundities of the Law[7].» Du reste, selon Philon, même certaines allégories païennes ne doivent pas être divulguées inconsidérément.

---

[1] *Ebr*., § 49 ; traduction J. Gorez.
[2] H. A. Wolfson : *Philo*, vol. 1, p. 55.
[3] Cf. *Lév*. 18.
[4] Cf. *Gen*. 1.
[5] La vision du «char de Yahvé» en *Ez*. 1.
[6] *Mishna*, *Hagigah* II, 1 ; traduction personnelle d'après la traduction anglaise de J. NEUSNER dans *A history of the mishnaic law...*
[7] H. A. WOLFSON, *Philo*, vol. 1, p. 55.

b) Concernant certaines interprétations païennes

Assez étonnamment en effet, Philon affirme la nécessité d'entourer de secret même les interprétations allégoriques des poèmes païens. En effet, son interlocuteur Alexandre (son propre neveu) ayant blâmé Hésiode et Homère pour avoir mal parlé des dieux, Philon lui répond qu'il convient de ne pas prendre leurs expressions à la lettre. En effet, dit-il,

> les passages que tu viens de mentionner ne renferment pas de blasphème contre les dieux mais attestent la présence d'une théorie physique cachée[1] dont il est interdit de dévoiler les mystères à ceux dont la tête n'est pas ointe. Mais je vais en passant t'en donner quelques échantillons à titre d'exemple, dans la mesure où l'on peut illustrer cette idée tout en se conformant à la loi ; car la loi interdit d'expliquer les mystères à ceux qui n'y sont pas préparés (*siquidem vetat lex mysteria iis qui inhabiles sunt ad mysterium, exponere*) [2].

En vérité, ce passage est fort surprenant, d'une part, parce que Philon parle avec un extraordinaire respect de ces interprétations de type physique, et, de l'autre, parce qu'apparemment notre théologien s'y estime initié lui-même, alors qu'Alexandre ne le serait pas. Ceci est étrange si l'on considère, comme nous l'avons déjà précisé, qu'il s'agit de poèmes païens, et non de versets bibliques dont Philon, en tant qu'intellectuel juif, pourrait se dire à bon droit spécialiste ; mais à quel titre peut-il se considérer comme le dépositaire de ces secrètes exégèses païennes ? Peut-être simplement parce qu'il a étudié la philosophie ?

En tout cas, les mystères qu'il convient de ne pas révéler se rapportent ici purement et simplement à des textes, des écrits. Hésiode et Homère ne sont pas l'objet d'un culte mystérique, d'un rituel secret ; les arcanes qu'il faut garder ne sont que certaines interprétations ésotériques de leurs ouvrages. Ce constat pourrait constituer un argument contre Goodenough en faveur de l'hypothèse de Wolfson et de V. Nikiprowetzky (à laquelle, du reste, nous nous sommes ralliée aussi) : Philon, par le terme de mystères, ne songerait pas à un rituel, mais à l'exégèse allégorique des Écritures.

---

[1] Le Pseudo-Justin, quant à lui, estime qu'en interprétant correctement les expressions employées par Homère, il est possible de trouver dans l'oeuvre de ce poète des allusions au Dieu des Juifs (Homère se serait en effet instruit en Égypte de la doctrine du Dieu unique) : « Car les mots prononcés par Phénix 'quand Dieu *en personne* me ferait la promesse de me dépouiller de mon âge et de me rendre ma jeunesse...', ne me semblent pas être dits au premier degré. L'expression *en personne* signifie le Dieu qui réellement est.» (PSEUDO-JUSTIN, *Exhortation aux Grecs*, 24, 2 ; traduction Michel Bourlet.) La citation homérique est tirée d'*Iliade* IX, 445-446.

[2] *Prov*. II, § 40 ; traduction M. Hadas-Lebel.

D'ailleurs, Jean Pépin, un autre partisan de l'idée selon laquelle les « mystères » philoniens consistent en l'exégèse allégorique des textes bibliques[1], conclut sans ambages, à propos de cette page du *De Providentia*, «que Philon assimilait à l'initiation mystérique non seulement le déchiffrement de l'Écriture, mais celui des mythes païens : les mystères dont il faut interdire l'accès aux inaptes, ce sont ceux du sens allégorique (*physiologia*) enclos dans les apparents blasphèmes des poètes contre les dieux[2].»

c) Concernant la connaissance de Dieu dans son essence

Si certaines interprétations de textes sacrés ou poétiques ne doivent pas être inconsidérément révélées, la connaissance de l'Être suprême en son essence demeure quant à elle intrinsèquement inaccessible aux mortels, malgré le brûlant désir qui peut porter un homme vers la divinité, tel celui qui dévore Moïse :

> Mais lui-même, sans trêve ni repos, aspire à voir Dieu et à être vu de Lui, au point qu'il Le supplie de lui montrer comme à un familier[3] sa nature[4], puisqu'elle est difficile à deviner[5] (*Αὐτὸς δ' οὕτως ἀπαύστως ὀρέγεται τοῦ ὁρᾶν καὶ πρὸς αὐτοῦ ὁρᾶσθαι, ὥσθ ' ἱκετεύει δυστόπαστον οὖσαν τὴν ἑαυτοῦ φύσιν δηλῶσαι γνωρίμως*), afin de pouvoir bientôt avoir part à une connaissance intérieure exempte d'erreur, et échanger un doute plein d'incertitude pour une foi tout à fait certaine. Il tend son désir et il ne le relâchera pas, mais sachant qu'il aime un objet difficile à poursuivre, et pour mieux dire impossible à atteindre (*Καὶ ἐπιτείνων οὐκ ἀνήσει τὸν πόθον, ἀλλὰ καὶ γνοὺς ὅτι*

---

[1] «Pour Philon comme pour les autres adeptes de la méthode allégorique, les avantages de celle-ci, comparée à l'exégèse littérale, sont multiples. L'un d'eux est la sélection qu'elle permet d'opérer entre les élus et les indignes. La particularité de Philon est d'illustrer cette observation banale par une assimilation de l'intelligence de l'Écriture à l'initiation mystérique. (...) Philon compare très souvent la lecture de la Bible à la célébration des mystères, avec un certain luxe de termes techniques empruntés à ceux-ci (...)» (J. PÉPIN, «Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon», p. 134.) Ce savant remarque également plus loin que Philon «s'est plu à décrire l'intelligence progressive de l'Écriture sur le modèle des démarches de l'initié aux mystères hellénistiques.» (J. PÉPIN, conférence citée, p. 135.)

[2] J. PÉPIN, conférence citée, p. 136.

[3] *γνωρίμως* peut signifier soit : «intelligiblement» – tel est le sens retenu par Colson : «to reveal clarly» (dans sa traduction anglaise de *Post*., p. 335), soit «familièrement». A la suite de R. Arnaldez, l'éditeur du texte, qui déclare préférer ce sens « pour rester dans le ton mystique de la phrase précédente» (note 1, p. 52 de son édition de *Poster.)*, nous opterons pour cette acception du terme. Nous rappellerons de surcroît que *γνώριμος* en tant qu'adjectif substantivé peut signifier «disciple». Le genre d'intimité que suggère ici l'adverbe *γνωρίμως* pourrait donc être plus spécifiquement celle qui s'établit entre un disciple et son maître.

[4] Cf. *Ex*. 33, 13.

[5] R. Arnaldez traduit par «quoiqu'elle soit difficile à deviner» mais si l'on considère la suite du texte, on peut plutôt comprendre de la façon suivante : Moïse se rend compte que – même pour lui – la nature de Dieu est difficile (ou plutôt impossible) à appréhender ; réalisant donc qu'il ne peut aller jusqu'à Dieu, il implore Dieu de lui apparaître. D'ailleurs, en *Fug*, § 164 (extrait que nous citerons plus loin) Philon déclare au sujet de Moïse : «Voyant combien ce problème est difficile à saisir et à concevoir, il souhaite apprendre de Dieu lui-même ce qu'est Dieu (...)» La difficulté de saisir la nature divine constitue donc bien la raison pour laquelle Philon sollicite Dieu en tant que maître.

> δυσθηράτου μᾶλλον δὲ ἀνεφίκτου πράγματος ἐρᾷ), il s'engagera néanmoins dans la lutte, sans rien relâcher d'un zèle soutenu (ὅμως ἐπαγωνιεῖται μηδὲν συντόνου σπουδῆς ἀνιείς), et mettant au contraire en œuvre sans hésiter et sans tarder tout ce qu'il a en lui pour réussir[1].
>
> (…) Mais il me semble qu'avant même de commencer cette recherche, l'hiérophante[2] en a compris le point principal [3] ; c'est pourquoi il supplie l'Être lui-même de révéler et enseigner sa propre nature (ἐξ ὧν αὐτὸν ἱκετεύει τὸν ὄντα μηνυτὴν καὶ ὑφηγητὴν τῆς ἑαυτοῦ φύσεως γενέσθαι)[4]. En effet il dit : «Montre-toi à moi» (*Exode* 33, 13), indiquant très nettement par là que, parmi les êtres du devenir, pas même un seul n'est capable d'acquérir de lui-même la connaissance de Dieu dans son acte d'exister[5].

Moïse supplie donc Dieu de lui délivrer une certaine connaissance, qu'il est incapable, en tant que mortel, d'acquérir par ses propres forces. Or, si Dieu permet de connaître, il fait œuvre pédagogique, il devient maître qui enseigne. Mais quel serait en l'occurrence l'objet de son enseignement ? Lui-même ! Cette situation est on ne peut plus insolite, puisque le maître ne révèlerait ici rien d'extérieur à lui, mais constituerait en personne la matière de son propre cours. Et encore ce dernier terme est-il très erroné, car il ne s'agit pas ici pour Dieu de délivrer un enseignement par la parole. La connaissance est ici du domaine de la vision : il suffit à Dieu d'apparaître.

---

[1] *Poster.*, § 13 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[2] C'est-à-dire Moïse.
[3] R. Arnaldez traduit pour sa part «en a remarqué l'inutilité», car il adopte la conjecture ἄχρηστον proposée par Colson, qui déclare : «ἄχρηστον is the translator's conjecture for the μέγιστον of the MSS. But τὸ μέγιστον *might* mean 'the main point'(...)» (COLSON, note 2, p. 336 de sa traduction anglaise de *Post.*) R. Arnaldez juge ἄχρηστον «satisfaisant» (note 1, p. 54 de son édition de *Poster.*) Mais il nous semble que τὸ μέγιστον, avec le sens indiqué par Colson, est plus satisfaisant encore. En effet, Philon explique au § 15 de *Poster.* que l'âme cherchant ce qu'est l'être dans son essence gagne dans cette quête «le bien le plus grand (μέγιστον ἀγαθόν) qui est de comprendre que Dieu, dans son acte d'exister, est incompréhensible à toute créature, et de voir précisément qu'il est invisible.» (Traduction R. Arnaldez). Or, compte tenu de la dernière phrase du § 16, à savoir qu'aucun mortel n'est capable d'acquérir de lui-même la connaissance de Dieu dans son acte d'exister, la répétition du superlatif μέγιστον nous semble tout à fait logique si l'on part du raisonnement suivant : d'habitude, c'est à la fin de sa quête métaphysique que l'âme fait la découverte la plus importante, c'est-à-dire le caractère fondamentalement inconnaissable de Dieu. Mais Moïse, quant à lui, a saisi ce point capital avant même de commencer sa recherche.
[4] Cf. *Mutat.*, § 8 : « Mais comme il ne trouvait rien, pas la moindre idée, qui ressemblât à ce qu'il espérait, renonçant à un enseignement (διδασκαλίαν) dispensé par quoi que ce fût d'autre, il se réfugie auprès de l'objet même de sa recherche, et le supplie en disant : 'Manifeste-toi à moi, que je te voie distinctement' (*Ex.* 33, 13).» (Traduction R. Arnaldez révisée.)
[5] *Poster.*, § 16 ; traduction R. Arnaldez révisée.

Un autre texte montre bien que seul Dieu est susceptible de délivrer cette connaissance sur lui-même. En effet, Moïse crie au Seigneur que l'univers lui a révélé son existence, mais ne peut le renseigner sur son essence :

> Ce monde m'a appris et enseigné que tu es et que tu existes : comme un fils, il m'a instruit sur son père ; comme un ouvrage, sur son artisan. Mais alors que j'aspire à savoir quelle est ton essence, je ne trouve en aucune partie de l'univers celui qui pourrait m'enseigner cette science (*τίς δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν τυγχάνεις ὢν διαγνῶναι ποθῶν οὐδένα τούτου τοῦ μαθήματος ὑφηγητὴν ἐν οὐδενὶ τῶν τοῦ παντὸς μερῶν ἀνευρίσκω*)[1].

Et Moïse ajoute :

> C'est pourquoi je te prie et t'implore d'exaucer la supplication d'un suppliant qui t'aime (*προσέσθαι τὴν ἱκεσίαν ἀνδρὸς ἱκέτου καὶ φιλοθέου*) et veut te servir toi seul. Car comme la lumière, qui n'est révélée par rien d'autre, est elle-même sa propre révélation, de même, toi, tu pourrais seul te dévoiler toi-même (*ὡς γὰρ τὸ φῶς ὑφ' ἑτέρου μὴ γνωριζόμενον αὐτὸ ἑαυτοῦ γνώρισμά ἐστιν, οὕτως καὶ σὺ σεαυτὸν μόνος ἂν φῆναι δύναιο*). Aussi daigne me pardonner si, en l'absence d'enseignant, j'ai osé faire appel à toi, moi qui brûle de m'instruire sur toi (*περὶ σοῦ σπεύδων μαθεῖν*)[2]!

Cet extrait met également en évidence les sentiments exaltés qui enflamment Moïse : son amour envers la divinité, et son désir passionné de devenir son disciple. Or, notre précédent texte présente aussi Moïse comme habité par un désir intense, qu'il alimente d'ailleurs au lieu d'essayer de l'apaiser : «Il tend son désir et il ne le relâchera pas (…)» Remarquons ici que pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire obtenir de Dieu qu'il accepte de se faire son maître en se dévoilant à lui, Moïse rentre dans la catégorie des « athlètes », de ceux qui se battent pour obtenir le bien suprême : il s'engage en effet dans une lutte acharnée. Nous le savons déjà, le représentant le plus illustre de ce groupe est, chez Philon, Jacob. Et d'ailleurs, si voir Dieu est le but auquel aspire Moïse, cette contemplation est la récompense obtenue par Jacob pour ses efforts soutenus, et c'est pourquoi son nom est changé en Israël, qui signifie «vision de Dieu[3]».

---

[1] *Spec*. I, § 41 ; traduction S. Daniel.
[2] *Spec*. I, § 42 ; traduction S. Daniel révisée.
[3] Cf. *Ebr.*, § 82. Pour plus de précisions, voir note complémentaire 6 : «Vision de Dieu».

Mais il convient de noter un élément essentiel : Moïse éprouve une soif ardente, non seulement de voir Dieu, mais aussi d' «être vu de lui». Moïse veut attirer l'attention de Celui qui serait enfin devenu son maître : il n'aspire pas à une contemplation unilatérale, mais à un échange de regards où lui aussi serait pris en compte. Et puisque véritablement Moïse se consume de passion mystique à l'égard de Dieu, nous serions tentée de dire qu'il refuse d'être le seul à chérir, mais qu'il espère éperdument un face-à-face où son futur maître, jetant les yeux sur son disciple, éprouverait aussi – à sa façon, bien entendu, toute divine – un sentiment d'amour à son égard.

Hélas ! l'histoire se finit mal. En effet, le double désir, intellectuel et amoureux, de Moïse, ne sera pas comblé : le rendez-vous auquel Dieu le conviera ne sera qu'une fausse rencontre, sans face-à-face, sans échange de regards ; Dieu refusera de jouer le rôle du maître se révélant lui-même, alors que seul, il pouvait répondre aux questions que se posait sur lui Moïse, interrogations qui, en conséquence, demeureront en suspens :

> Ainsi, par désir de connaître, s'élevant au-dessus de tout l'univers, Moïse mène des investigations sur son créateur : qui est-il, ce Dieu difficile à voir et difficile à deviner ? Un corps, ou incorporel, ou quelque chose de tout à fait supérieur à cela ? Une nature simple, telle une monade, ou un composé ? Qu'est-il parmi les êtres ? Et, voyant combien ce problème est difficile à saisir, difficile à comprendre, il souhaite apprendre de Dieu lui-même qui est Dieu : il n'a pas espéré pouvoir en prendre connaissance d'un autre, parmi ceux qui viennent après lui (Καὶ τοῦθ' ὁρῶν ὡς ἔστι δυσθήρατον καὶ δυσπερινόητον, εὔχεται παρ' αὐτοῦ μαθεῖν τοῦ θεοῦ, τίς ἐστιν ὁ θεός· οὐ γὰρ ἤλπισε δυνήσεσθαι γνῶναι παρ' ἑτέρου τινὸς τῶν μετ' αὐτόν). Il n'a cependant abouti dans aucune recherche sur l'essence de l'Être : « Ce qui se trouve derrière moi », dit Dieu, « tu le verras, mais tu ne verras assurément pas ma face » (*Ex*. 33, 23)[1].

Pourquoi donc la divinité n'a-t-elle pas voulu se dévoiler à Moïse ? Tout simplement parce que Moïse est homme, et que malgré tous ses efforts et son insatiable faim de connaître, il ne peut se hisser jusqu'à la science de l'essence divine :

> Il suffit, en effet, au sage d'apprendre à connaître ce qui accompagne Dieu, ce qui Le suit, tout ce qui vient après Lui ; mais l'homme qui voudra fixer son regard sur l'Essence souveraine sera aveuglé, avant même de la voir, par l'éclat des rayons environnants[2].

---

[1] *Fug*., § 164-165 ; traduction E. Starobinski-Safran révisée. Comme nous allons le voir immédiatement, Philon veut dire que l'homme peut contempler ce qui vient après Dieu et le suit, c'est-à-dire ses puissances créatrice et royale, qui témoignent de son action dans l'univers.

[2] *Fug*., § 165 ; traduction E. Starobinski-Safran.

Par conséquent, «c'est un don qu'on estime tout à fait suffisant pour la meilleure des races mortelles que la science à la fois des corps et des objets qui viennent après l'Être[1].»

Les plus éminents des mortels s'avérant donc eux-mêmes incapables de le contempler, Dieu ne peut, en conséquence, jouer auprès de Moïse le rôle du maître révélant lui-même sa propre essence. S'adressant personnellement à celui qui le supplie si instamment, il repoussera sa requête en invoquant l'argument suivant :

> (…) Les faveurs que j'accorde sont appropriées à celui qui doit les recevoir (*Χαρίζομαι δ' ἐγὼ τὰ οἰκεῖα τῷ λημψομένῳ*) : tout ce qu'il m'est facile à moi de donner, il n'est pas toujours au pouvoir de l'homme de le recevoir. Aussi à celui qui mérite ma faveur, je dispense tous les dons qu'il est capable d'accueillir. Mais la compréhension de mon être, non seulement la nature humaine, mais encore le ciel et le monde entier ne sauraient la contenir[2].

Malgré son ardente aspiration à connaître Dieu dans son essence, Moïse ne put donc voir son désir comblé, parce que l'enseignement qu'il sollicitait dépassait incommensurablement ses forces[3].

Dans les exemples précédents, le postulant ne pouvait être enseigné parce qu'il ne remplissait pas les conditions requises : ses propres défaillances, ou la faiblesse de sa nature, étaient cause de ce qu'il ne recevait pas les savoirs désirés. Il en va bien de même, en partie, dans le cas de Joseph qui ne peut recevoir l'enseignement de son propre père, Jacob, celui même qui incarne l'Athlète de vertu aux yeux de Philon. En effet, la science de Jacob est trop rude pour Joseph, qui se révèle inapte à l'assimiler, et ne peut donc pas la recevoir. Cependant, si Jacob renonce à enseigner son propre enfant, il ne l'abandonne pas pour autant à son sort en le laissant croupir dans son ignorance, mais il l'adresse à ses autres fils. Ainsi, d'après Philon, le patriarche, envoyant Joseph prendre des nouvelles de ses frères qui paissent les troupeaux[4], incite en fait le jeune homme à étudier auprès d'autres professeurs :

---

[1] *Mutat*., § 8 ; traduction R. Arnaldez.
[2] *Spec*. I, §§ 43-44 ; traduction S. Daniel.
[3] En revanche, Dieu ne refuse pas de répondre à une question lorsque celui qui la pose est capable d'en recevoir la réponse. Ainsi, quand Abraham l'interroge au sujet de l' héritage qui doit lui revenir, voici comment Dieu accueille sa demande : « Ayant donc loué le désir d'Abraham d'apprendre cela, le Maître commence son enseignement par une introduction fondamentale (...) » (*Her*., § 102 ; traduction M. Harl.) Le Seigneur, donc, non seulement fournit à Abraham les explications souhaitées, mais encore le félicite pour sa curiosité. A ce sujet d'ailleurs, M. Harl précise dans la note *ad loc*. : « Encore un exemple de la subtilité de l'exégèse : il suffit que Dieu ait répondu à Abraham pour que Philon y trouve un éloge du *πόθος* d'Abraham (…) » Sans doute cette remarquable rapidité de Philon à louer le désir d'apprendre est-elle un indice de l'insatiable soif de connaissance qui l'habitait lui-même. Au reste, même lorsque Dieu refuse d'accéder à la prière de Moïse, il n'en loue pas moins le zèle manifesté par le suppliant (cf. *Spec*. I, § 43.)
[4] Cf . *Gen*. 37, 13.

> Et Joseph leur est envoyé, parce qu'il est incapable de porter la science trop sévère de son père, afin d'apprendre auprès de maîtres plus accomodants ce qu'il doit faire et ce qui lui sera utile (*ἵνα μάθῃ παρὰ τιθασωθέροις ὑφηγηταῖς τὰ πρακτέα καὶ συνοίσοντα*)[1].

Ce passage manifeste combien est important le principe d'adaptation du maître à son disciple : en effet, s'il se rend compte qu'il y a incompatibilité entre eux et que l'élève ne réussira pas à apprendre auprès de lui, le maître, non sans humilité, peut renoncer à lui dispenser son enseignement pour l'envoyer auprès d'autres professeurs dont il pense qu'ils conviendront mieux au caractère de cet étudiant ou à sa forme d'esprit.

## B) L'adaptation du maître à ses disciples

### 1°) Dieu lui-même donne l'exemple

L'adaptation du maître à ses disciples s'avère une qualité essentielle : ce constat ressort nettement du fait que Dieu lui-même la possède, puisqu'il dose avec précision les révélations qu'il accorde aux hommes – c'est d'ailleurs précisément pourquoi il n'avait pu accorder à Moïse la connaissance que le prophète le suppliait de lui délivrer, car appréhender l'essence divine est intrinsèquement et catégoriquement impossible à la nature humaine :

> Ne vois-tu pas que Dieu, lui aussi, ne prononce pas d'oracles en rapport avec l'immensité de sa perfection, mais en tenant toujours compte des possibilités de ceux qui doivent en tirer parti (*πρὸς δὲ τὴν τῶν ὠφελληθησομένων ἀεὶ δύναμιν*)[2]?

Dieu ajuste donc ses paroles à la faiblesse des êtres mortels. E. Bréhier peut d'ailleurs écrire : «Aussi Dieu est-il décrit comme un excellent maître suivant les principes de la pédagogie philonienne. Il proportionnera les connaissances aux facultés des disciples (…)[3]»

De même, W. Völker note que Dieu s'adapte, «quant au contenu de la révélation, à la capacité humaine. Aussi ne dévoile-t-il pas sa véritable essence, mais se montre uniquement dans la mesure où l'on peut le concevoir, c'est-à-dire que Philon aime la gradation dans la connaissance de Dieu et adapte celle-ci au plus près à l'évolution progressive de

---

[1] *Deter.*, § 6; traduction I. Feuer révisée.
[2] *Poster.*, § 143 ; traduction R. Arnaldez.
[3] É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses* ..., p. 231.

l'homme. Particulièrement riche d'enseignement est à cet égard une mention des manifestations (divines) dans *Somn*. I 232 sq. (…) Aux seules *ἀσώματοι ψυχαί* révèle Dieu son authentique essence (*οἷός ἐστιν*), pour les hommes, il se dévoile dans la tenue d'un ange[1] (…), pour les commençants[2], il doit même adopter la forme d'un homme, afin de les enseigner[3].»

En outre, il arrive que Dieu adopte un comportement humain pour prodiguer une leçon salutaire à ceux qui étudient sa Loi. En effet, il paraît a priori fort étrange que le Seigneur déclare vouloir descendre vers les habitants de Sodome et Gomorrhe pour vérifier leurs agissements[4]; ne sait-il point déjà parfaitement ce qu'il en est sans avoir besoin de descendre sur la Terre ? Or, voici comment Philon commence à résoudre ce point délicat :

> Ce propos est vraiment celui d'un véritable abaissement et d'une venue à la mesure de notre nature, car Dieu, par une puissance presciente, connaît toutes choses, y compris celles de l'avenir, comme un peu auparavant je l'ai déjà fait savoir. Il veut enseigner à ceux qui devaient se conduire selon la législation à ne pas donner ordre facilement à qui que ce soit, mais à entrer auparavant à l'intérieur des choses, pour regarder, contempler, examiner en toute exactitude chacune d'entre elles, sans se laisser tromper par l'apparence[5].

Le Seigneur, en pédagogue plein de bonté, est donc capable de renoncer à utiliser ses capacités divines pour agir en simple être humain, afin de se donner lui-même en vivant exemple à ses disciples, de manière à leur prodiguer «un très bon enseignement pour une vie bonne[6].»

D'ailleurs, selon Flavius Josèphe également, Dieu est tout à fait susceptible de s'adresser personnellement à ses créatures, et dans ce cas, il peut se faire parfaitement entendre d'elles. Tel est le cas lorsque le Seigneur enseigne lui-même le Décalogue aux Hébreux. De fait, après avoir exhorté ses compatriotes à vénérer les préceptes divins, cadeau de Yahvé, Moïse « fait avancer le peuple, avec les femmes et les enfants, pour entendre Dieu

---

[1] «Il se donne l'apparence des anges, non en changeant Sa nature, car Il est immuable, mais en procurant aux âmes qui ont la grâce d'une vision l'opinion que Sa forme est autre, en sorte que ces âmes puissent concevoir que l'apparition n'est pas une copie, mais l'authentique original.» (*Somn*. I 232 ; traduction P. Savinel.) Selon B. Decharneux, Dieu se fait semblable aux anges parce que son intervention directe «serait néantisante pour l'individu. Il faut comprendre par là qu'aucun être humain ne serait capable de contenir ne fût-ce qu'une seule idée de Dieu, il résulterait donc d'une aide directe de la divinité une implosion pure et simple de l'homme et donc sa néantisation.» (B. DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète*, p. 51.) Dieu peut encore envoyer son Logos à ceux qui ne sont pas dignes de le rencontrer en personne, comme par exemple Agar, «car il convenait que Dieu, le Suprême et le prince de tous, apparût à la sagesse, mais que celui qui est son Verbe apparût en tant que serviteur à la servante de la sagesse.» (*Quaest. Gen*. III, 34 ; traduction Ch. Mercier.)

[2] En fait les esprits bornés (qu'il n'y a pas d'espoir de voir progresser dans la voie de l'authentique connaissance de Dieu).

[3] W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung*…, p. 165 ; traduction personnelle.

[4] Cf. *Gen*. 18, 21.

[5] *Quaest. Gen*. IV, 24 ; traduction Ch. Mercier.

[6] *Ibid* ; traduction Ch. Mercier.

leur parler de leurs devoirs : car il ne convenait pas qu'une langue humaine, avec ses défauts, altérât l'excellence de ces paroles en les leur transmettant. Tous entendaient une voix qui provenait d'en haut et parvenait à chacun, et rien ne leur échappait des dix paroles que Moïse a laissées par écrit sur les deux tables[1].»

Le Seigneur, lorsqu'il veut prodiguer en personne un enseignement (dans la mesure cependant où celui-ci ne concerne pas sa nature divine), sait donc très efficacement se faire comprendre de ses auditeurs humains, y compris même des jeunes enfants...

## 2°) Le Logos désire si passionnément instruire qu'il sait trouver le langage approprié

Signalons pour commencer que le Logos, être incorporel issu de Dieu, ne tisse pas avec les humains la seule relation de maître à disciples ; bien d'autres rapports sont possibles :

> Aux uns, le Logos divin, ainsi qu'un roi, enjoint d'autorité ce qu'il faut faire ; à d'autres, ainsi qu'un maître à ses élèves, il indique ce qui leur est utile ; à d'autres, ainsi qu'un conseiller donnant les meilleurs avis à des gens qui ne discernent pas d'eux-mêmes leur intérêt, il rend de grands services ; à d'autres, ainsi qu'un ami, avec douceur et en usant de persuasion, il révèle de nombreux secrets, qu'il n'est permis à aucun profane d'entendre[2].

Néanmoins, en tant que maître même, le Logos touche un public très varié, et s'adresse différemment à ces diverses catégories de disciples.

### a) Le Logos maître des esprits bornés

Tout d'abord, cet être divin se distingue par la surprenante passion qui le pousse à éduquer des hommes inintelligents. Alors qu'il pourrait se détourner d'eux dédaigneusement, comme indignes de ses soins, il éprouve au contraire un violent désir de se faire leur professeur. Aussi se résigne-t-il à proposer une image anthropomorphique de Dieu à ces hommes grossiers, incapables de comprendre un autre langage, mais que, par un zèle aussi étonnant qu'émouvant, il ne veut pas priver de son enseignement :

---

[1] *AJ* III 89-90 ; traduction É. Nodet.
[2] *Somn*. I, § 191; traduction P. Savinel révisée.

> Quant à la Parole, employant toujours de manière plus grave et plus sainte[1] les conceptions concernant Celui qui est, mais en même temps désirant passionnément former l'existence des insensés (*τὸν τῶν ἀφρόνων βίον παιδεῦσαι γλιχόμενος*), elle l'a comparé à un homme (...)[2]

D'ailleurs, exposant quelques différences entre les idées du philosophe juif alexandrin Aristobule et celles de Philon, Carl R. Holladay attribue à notre exégète un rôle de pionnier dans cette interprétation des anthropomorphismes bibliques : «Aristobulus makes no attempt to explain why anthropomorphisms are used in the Bible. By contrast, Philo is the first to argue that they have pedagogical value[3]».

Toutefois, il faut bien admettre que le Logos, en figurant Dieu comme un homme, n'a pas pour but de délivrer à ses disciples un enseignement conforme au vrai : il «n'avait pas en vue la vérité, mais l'utilité de ses élèves (*οὐ πρὸς ἀλήθειαν ... ἀλλὰ πρὸς τὸ λυσιτελὲς τῶν μανθανόντων*)[4]», ici des cervelles si stupides qu'elles «ne peuvent absolument pas concevoir Dieu sans un corps[5]», et qu'il est déjà beau de pouvoir assagir par la terreur[6]. Il s'agit en effet de les faire tenir tranquilles en leur représentant Dieu comme un être aux passions humaines, capable de colère et donc susceptible de châtier durement.

Le Logos, malgré son zèle envers cette catégorie de disciples, nourrit donc vis-à-vis d'eux des ambitions limitées, les mêmes d'ailleurs que Moïse, qui utilise au reste, nous le verrons, des moyens pédagogiques identiques. « La crainte est le commencement de la sagesse » : tel pourrait être ici le principe de l'éducation dispensée à ce groupe d'élèves.

b) Le Logos maître des progressants

Si nous avançons maintenant d'un cran vers le haut, nous nous rendons compte que le Logos est également le maître de ceux qui progressent. Philon stipule en effet que les hommes possédant la science de l'Un sont appelés à juste titre «fils de Dieu[7]». Or, peu après, notre exégète ajoute :

---

[1] La forme comparative doit certainement s'entendre par rapport à ce qui précède immédiatement dans le texte du *Somn*., à savoir l'opinion populaire, vraisemblablement erronée mais du moins utile, selon laquelle la divinité, sous une forme humaine, fait le tour des cités pour noter les injustices et les violations de la loi.
[2] *Somn*. I, § 234; traduction P. Savinel révisée.
[3] C. R. HOLLADAY, *Aristobulus*, p. 65.
[4] *Somn*. I, § 235; traduction P. Savinel.
[5] *Somn*. I, § 236 ; traduction P. Savinel.
[6] Cf. *Somn*. I, § 237.
[7] Cf. *Confus*., § 145.

> Mais s'il se trouve quelqu'un qui ne soit pas encore digne d'être appelé fils de Dieu, qu'il se hâte de se ranger sous la bannière de son premier-né, la Parole[1], le plus ancien des anges, d'une certaine manière le chef des anges, lui qui possède bien des noms : et en effet «Commencement», «Nom de Dieu», «Parole», «l'Homme à l'image (de Dieu)», «le Voyant», «Israël», ainsi est-il appelé. (…) Et en effet, si nous n'avons pas encore mérité d'être considérés comme les enfants de Dieu, nous sommes du moins ceux de son image invisible, de la très sainte Parole ; car la Parole la plus ancienne est image de Dieu. Et d'ailleurs, on trouve souvent dans la Loi une autre appellation encore, «Enfants d'Israël», c'est-à-dire ceux qui écoutent Celui qui voit, puisque l'ouïe jouit du second rang après la vue [2], et que recevoir un enseignement vient toujours en second après le privilège d'accueillir sans être guidé les claires empreintes des Principes (*Καὶ πολλαχοῦ μέντοι τῆς νομοθεσίας υἱοὶ πάλιν Ἰσραὴλ καλοῦνται, τοῦ ὁρῶντος οἱ ἀκούοντες, ἐπειδὴ μεθ᾽ ὅρασιν ἀκοὴ δευτερείοις τετίμηται καὶ τὸ διδασκόμενον τοῦ χωρὶς ὑφηγήσεως ἐναργεῖς τύπους τῶν ὑποκειμένων λαμβάνοντος αἰεὶ δεύτερον*)[3].

Nous devons avouer que nous ne partageons pas l'interprétation de J. G. Kahn concernant la fin du texte cité : «Ce passage n'est pas très facile à relier à ce qui précède, parce qu'Israël 'voyant' devient maintenant Israël 'écoutant'[4].» Selon lui, cet Israël écoutant désigne le peuple élu : « Ajoutons enfin qu'Israël écoute un Dieu qui parle, c'est-à-dire évidemment le Logos. Israël peut donc être considéré comme élève de Dieu parlant, c'est-à-dire fils du Logos[5].» À cette analyse nous commencerons par opposer une simple remarque : à la fin du passage qui nous occupe, nous ne trouvons pas, pour notre part, mention d'un Israël écoutant, mais lisons en revanche ceci : «'Enfants d'Israël', c'est-à-dire ceux qui écoutent Celui qui voit.» Ce point ayant été précisé, l'explication nous paraît couler assez naturellement : les enfants sont ceux qui écoutent, et Israël Celui qui voit. Or, précisément, le Voyant et Israël sont deux des épithètes accordées au premier-né de Dieu, le Logos, au § 146. Nous sommes donc ici d'accord avec J.G. Kahn pour considérer que ceux qui écoutent sont élèves du Logos, mais avec cette différence que pour nous, Israël est ici le Logos maître. D'ailleurs, divers extraits du texte cité permettent un parallélisme qui lève, à nos yeux, toute ambiguïté. En effet, tout comme ceux qui possèdent la science de l'Un sont appelés avec raison fils de Dieu, ceux qui n'ont pas encore mérité ce nom glorieux mais se sont rangés sous

---

[1] Ou la Raison (*λόγος*)
[2] Philon reprend cette idée par ailleurs, et lui apporte la justification suivante : «Mais l'ouïe vient au second rang, après la vue (…) Il est, en effet, possible d'entendre des mensonges en les prenant pour des vérités, parce que l'ouïe trompe, mais la vue ne ment pas, elle par qui la réalité est appréhendée réellement.» (*Fug*., § 208 ; traduction E. Starobinski-Safran.)
[3] *Confus.*, § 146 à 148 ; traduction J. G. Kahn révisée.
[4] J. G. KAHN, dans la note complémentaire 27 de son édition du *Confus.*
[5] *Ibid.*

les ordres du Logos et écoutent son enseignement sont désignés comme enfants d'Israël (c'est-à-dire ici, du Logos).

Il faut ensuite remarquer l'analogie avec *Sacrif.*, § 78, déjà cité plus haut : en effet, dans les deux cas, la vue est jugée meilleure que l'ouïe, et la brillante clarté de la connaissance inondant l'âme, préférable à l'écoute d'un enseignement. Dans le texte qui nous occupe actuellement, le Premier-né jouit du privilège de contempler Dieu, son Père, et d'appréhender les réalités célestes en une sorte d'illumination de sagesse, tandis que ses disciples doivent tendre l'oreille à la voix de leur maître. Or, si nous reprenons, au § 79 cette fois, notre ancien passage du *Sacr.*, nous pouvons noter le réel avantage que détiennent sur eux les bienheureux élèves du Père en personne. Car « Dieu fait lever dans l'âme de nouveaux germes d'une sagesse que l'on apprend de soi-même (*νέας ... βλάστας αὐτοδιδάκτου σοφίας*) », tandis que l'enseignement du Logos se fait sur le mode de l'ouïe, moins appréciable.

L'on peut noter en outre que, d'après un autre traité, le Logos a des compagnons dont il est bon de recevoir aussi l'enseignement. Ce sont eux que Philon identifie aux «anciens» de *Deut*. 32, 7 [1] , tandis que le « père » est assimilé au Logos lui-même. Ainsi notre exégète dit-il au sujet de Moïse :

> Peut-être donc nomme-t-il père de notre âme la droite Raison (*τὸν ὀρθὸν λόγον*), et anciens, ses compagnons et ses amis. Ce sont eux qui ont fixé les premiers les limites de la vertu, et il vaut la peine de fréquenter ces maîtres pour recevoir d'eux l'enseignement et la connaissance des matières nécessaires (*Οὗτοι τῆς ἀρετῆς τοὺς ὅρους ἐπήξαντο πρῶτοι, πρὸς οὓς ἄξιον φοιτῆσαι μαθήσεως καὶ διδασκαλίας ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων*)[2].

Mais qui sont-ils ? Voici la réponse proposée par R. Arnaldez : «Ces compagnons et amis de l'*Orthos Logos* peuvent être tous les personnages typiques qui ont incarné la Loi, ainsi que les Législateurs et Prophètes. Il y a en effet un rapport entre la Loi et le Logos[3].» Cependant, nous avons vu que le Logos et ses compagnons ont « fixé les premiers les limites de la vertu». Or, parlant un peu auparavant des limites du beau, Philon avait déclaré :

> Ces limites, notre nature créée ne les a pas établies, mais, antérieures à nous et plus anciennes que tout ce qui est terrestre – divines même –, les Paroles[4].

---

[1] Voici le verset en question : «Rappelle-toi les jours d'autrefois, considère les années, d'âge en âge. Interroge ton père, qu'il te l'apprenne ; tes anciens, qu'il te le dise.»
[2] *Poster*., § 91 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[3] R. ARNALDEZ, dans la note 1, p. 96 de son édition du *Post.*
[4] *Poster*., § 89 ; traduction R. Arnaldez révisée.

À supposer qu'il faille ici distinguer limites du beau et limites de la vertu, il nous paraîtrait cependant étrange que les premières aient été plantées par des natures divines bien antérieures à toute créature humaine, et les secondes à la fois par le Logos, premier-né de Dieu, et des êtres mortels. Ne vaudrait-il pas mieux voir dans ces compagnons de la Parole, précisément les autres Paroles divines ? Cette hypothèse permettrait d'ailleurs de résorber d'une certaine façon la contradiction qui semble émaner de l'affirmation postérieure selon laquelle Dieu lui-même a établi ces limites[1] : en effet, la difficulté peut être levée en quelque manière, si les artisans de cette œuvre sont de pures émanations de Dieu, mais non si une partie d'entre eux se compose de créatures terrestres.

Avançons encore d'un pas, et constatons que ces Paroles doivent apparemment être assimilées à des anges, du moins si l'on se réfère à la suite immédiate de la référence précédente, les limites de la vertu étant posées « en nombre égal à celui des anges. Car autant il y a de Paroles de Dieu, autant il y a de nations et d'espèces de la vertu[2].» Cela ne devra pas nous étonner d'ailleurs, puisque nous avons déjà appris que la Parole elle-même était « le plus ancien des anges[3]». D'ailleurs, H. A. Wolfson déclare sans ambages à propos de Philon : «The angels are called by him Logoi (…)[4]». Ainsi donc, les anges, et leur coryphée, le Logos archange, seraient les maîtres dont Philon recommande la fréquentation et l'enseignement.

Nous reste encore à faire une importante remarque : ces maîtres, nous l'avons vu, sont capables de dispenser à leurs disciples la connaissance des matières nécessaires. Par bonheur, Philon explicite cette affirmation en présentant le contenu de ce savoir, qui correspond à une exégèse allégorique de *Deut*. 32, 8-9 [5] : quiconque est curieux d'en connaître le détail le trouvera en *Poster*., §§ 91-92. Disons simplement que les nations sont pour Philon celles de l'âme, dont les habitants sont les rejetons de la vertu, tandis que les fils d'Adam, que Dieu chasse, sont les enfants de la terre ; et que les parts des anges sont les vertus au niveau des espèces, alors que le lot du souverain est la race élue, Israël, celui qui voit Dieu, la part de Celui qui est vu. Or, R. Arnaldez écrit très justement : «(…) Noter la relation mystique découverte dans la vision de Dieu : celui qui voit appartient en propre à

---

[1] Cf. *Poster*., § 91.
[2] *Ibid*.; traduction R. Arnaldez.
[3] *Conf*., § 146.
[4] WOLFSON, *Philo*, vol. 1, p. 377.
[5] Voici le texte de ces deux versets bibliques : « Quand le Très-Haut répartissait les nations alors qu'Il dispersait les Fils d'Adam, il a placé les bornes des nations suivant le nombre des anges de Dieu ; et la part réservée au Seigneur, ce fut Jacob, son peuple, et le lot de son héritage, ce fut Israël. » (*Poster*., § 89, traduction R. Arnaldez ; *Deut*. 32, 8-9.)

Celui qui est vu ; la vertu la plus haute, qui ne relève que de Dieu, consiste à Le contempler[1].» Nous est véritablement livrée ici une révélation mystique. Or, elle constitue le sommet de ces connaissances que Philon qualifie de nécessaires (*ἀναγκαῖα*)[2]. Ces quelques mots nous semblent d'un intérêt fondamental : ils impliquent en effet que pour Philon, le savoir indispensable ne relève pas, ne disons point du domaine pratique, utilitaire, mais même intellectuel : les enseignements de type mystique sont l'eau et le pain de l'esprit, ses nourritures essentielles.

Remarquons pour finir que Flavius Josèphe emploie de son côté un adjectif au sens approchant lorsqu'il écrit que Josué s'était fait disciple de Moïse «pour recevoir de lui les enseignements utiles (*ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῶν χρησίμων*)[3]». Et d'ailleurs, comme nous le préciserons au cours de notre chapitre sur Josué disciple de Moïse, il n'est pas exclu que, selon Flavius Josèphe, Moïse ait dispensé à son disciple un enseignement religieux ésotérique, dont le contenu ferait donc partie des connaisances utiles. Cependant, Moïse a également prodigué à Josué des connaissances plus pragmatiques, comme les prescriptions deutéronomiques, qui n'étaient alors pas encore connues par l'ensemble des Hébreux, ainsi que l'art militaire, savoir qui a permis à Josué d'exercer durant de longues années les fonctions de général. Ici se fait jour une différence très révélatrice, nous semble-t-il, des tournures d'esprit de Flavius Josèphe et de Philon. En effet, d'après Flavius Josèphe, l'enseignement de Moïse a, certes, sans doute été utile à son disciple d'un point de vue spirituel et moral, mais a aussi bénéficé concrètement, à travers ce disciple devenu grâce à lui général, à tout le peuple élu, car les compétences militaires de Josué ont permis que se réalisent, d'un point de vue terrestre et historique, les promesses de Yahvé à l'égard du peuple qu'il avait choisi pour sien, la conquête de Canaan installant Israël sur le riche pays qui lui était destiné. Selon Philon en revanche, les connaissances nécessaires permettent à qui les comprend, loin de toute implication et application historiques, de pénétrer dans leur intime essence les réalités spirituelles, et en particulier la relation mystique unissant la race élue et son Dieu.

---

[1] Note 2, p. 96-97 de son édition du *Post*.
[2] Cf. *Poster*., § 91.
[3] *AJ* V, 117 ; traduction É. Nodet.

c) Le Logos maître de Rébecca

Si nous allons plus loin encore, nous constatons qu'outre les hommes à l'intelligence courte et les progressants, le Logos enseigne une disciple pleine de zèle et de bonnes dispositions : Rébecca. D'après l'interprétation allégorique proposée par Philon, Rébecca, la future épouse d'Isaac, est une vertu[1] éprise de sagesse :

> Rébecca descendit, déclare-t-il[2], vers la source pour emplir sa jarre, et remonta. Et en effet, la pensée assoiffée de sagesse, où est-il convenable qu'elle s'emplisse, sinon à la Sagesse de Dieu, la source intarissable, vers laquelle elle descend tout en remontant, d'après une disposition connaturelle à un disciple zélé (*Πόθεν γὰρ τὴν φρονήσεως διψῶσαν διάνοιαν εἰκός ἐστι πλησθῆναι πλὴν ἀπὸ σοφίας θεοῦ, τῆς ἀνελλιποῦς πηγῆς, εἰς ἣν κατιοῦσα ἀναβαίνει κατά τι συγγενὲς σπουδαίου μαθητοῦ ;*)? Ceux en effet qui descendent de leur orgueilleuse présomption, leur raison, après avoir reçu et accueilli la vertu, les élève, auréolés de gloire, jusqu'aux sommets[3].

Nous venons de lire, dans l'extrait cité, que Rébecca descendant vers la source témoigne d'une « disposition connaturelle à un disciple zélé ». Mais de qui Rébecca est-elle la disciple ? Apparemment de la Sagesse, la source même vers laquelle elle se dirige, car le contexte ne semble pas proposer d'autre maître. Du reste, Philon déclare un peu plus loin que Rébecca a puisé les sciences à la source divine de la Sagesse[4], laquelle serait donc la maîtresse qui a enseigné les sciences à la jeune fille.

Du reste, cette source céleste serait elle-même le Logos, selon ce que l'on peut déduire d'un passage certes lacunaire, mais dont, comme le dit R. Arnaldez, «le sens est clair[5]» :

> Il faut rechercher la cause pour laquelle Rébecca abreuve le serviteur en puisant à la source et les chameaux en puisant au puits. Apparemment donc il se déverse une eau identique ; < mais la source > est le saint Logos qui arrose en répandant les sciences. Quant au puits, il est parent de la mémoire (…) (*Μήποτ ᾽ οὖν τὸ μὲν νᾶμα ταὐτόν, *** ὁ τὰς ἐπιστήμας ἄρδων [ὁ] ἱερὸς λόγος , τὸ δὲ φρέαρ συγγενὲς μνήμης*) [6].

---

[1] Le Législateur « dit que Rébecca est vierge, et une vierge de toute beauté, parce que sans mélange, sans fraude, sans souillure est la nature de la vertu, et que seule parmi les créatures, elle est belle et bonne. » (*Poster.*, § 133 ; traduction R. Arnaldez révisée.)
[2] Il s'agit de Moïse.
[3] *Poster.*, § 136 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[4] Cf. *Poster.*, § 138.
[5] Note 1, p. 136 de son édition du *Poster.*
[6] *Poster.*, § 153; traduction R. Arnaldez.

D'ailleurs, commentant une exégèse parallèle[1], E.R. Goodenough remarque à propos du Logos et de la Sagesse : «The figures have become badly confused, and likewise, if we were not prepared, the sexes. Sophia is plainly identical with, or brings with her, the divine Logos[2].»

Or, comment Rébecca va-t-elle étudier auprès de son maître divin ? En remplissant de lui, source d'eau vive, sa jarre, entendue en un sens allégorique. Agar, représentant le cycle des études préparatoires à la philosophie, retient l'eau dans une outre, récipient corporel propre à recueillir les sensations :

> Car en voyant beaucoup, en écoutant beaucoup, ceux qui aiment apprendre acquièrent la science et en tirent profit[3].

Mais il en va différemment pour Rébecca :

> Pour celle en revanche qui s'emplit de pure sagesse, nul n'est besoin d'une masse de peau – elle a appris en effet, dans son amour des incorporels, à se dépouiller, par le raisonnement, de l'outre tout entière, c'est-à-dire du corps– mais d'une jarre uniquement, laquelle symbolise le vase contenant le principe directeur, abondant comme de l'eau (*ἣ σύμβολόν ἐστιν ἀγγείου τὸ πολύχουν ὕδατος τρόπον ἡγεμονικὸν κεχωρηκότος*). Ce vase se trouve-t-il être le cerveau ou le cœur, que les gens habiles en ces matières y consacrent leurs recherches[4]!

Ainsi donc, si nous prenons, pour ainsi dire, l'allégorie au pied de la lettre, nous arrivons à une image fort insolite : Rébecca acquiert la sagesse en recueillant directement dans son cœur ou son cerveau la source jaillissante (c'est-à-dire la Sagesse ou le Logos) qui les lui dispense ; son intelligence s'instruit en buvant son maître lui-même[5].

Nous trouvons d'ailleurs un pendant de cette si étrange évocation, mais peut-être plus troublant encore, dans un passage (que nous avions déjà cité) où la manne est présentée comme « la Parole de Dieu, le Logos divin : toutes les formes d'instruction et de sagesse en

---

[1] Ayant toujours trait au serviteur assoiffé et à Rébecca, mais présentée dans les *Quaest. Gen*. V, 97 sq.
[2] E.R. GOODENOUGH, *By light, light*, p. 158.
[3] *Poster*., § 137 ; traduction R. Arnaldez.
[4] *Ibid.* ; traduction R. Arnaldez révisée.
[5] Du reste, le Logos, symbolisant en ce cas la joie, est explicitement assimilé à un breuvage dans le passage suivant : « Et à une âme heureuse qui tend la très sainte coupe, c'est-à-dire sa propre raison, quel est celui qui verse les mesures sacrées du véritablement contentement, si ce n'est l'échanson de Dieu, le roi du festin : la parole, qui n'est pas différente de la boisson qu'elle verse (…) ?» (*Somn*. II, § 249; traduction P. Savinel.)

jaillissent, intarissables. Ceci est la nourriture céleste (…)[1]» Il ressort en effet de cette allégorie que c'est en mangeant la manne-Logos que pourra être comblée l'âme qui aspire à la sagesse.

D'ailleurs, d'après Philon, l'autodidacte Isaac « ne reçoit sa nourriture de personne, il est bien plutôt la nourriture des autres, puisque capable d'enseigner sans avoir besoin d'apprendre[2].»

Ainsi retrouvons-nous la si extraordinaire image d'une manducation allégorique du maître par ses élèves. Stupéfiante méthode pour acquérir la connaissance : la pure et simple absorption de son maître !

Mais après tout, y a-t-il véritablement lieu de s'étonner ? La métaphore de l'ingestion n'est-elle pas utilisée en français dans la phrase : elle buvait les paroles de son maître ? Du reste, l'Écriture affirme que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé [3]. Cependant, il faut constater une différence appréciable : pour l'exégète alexandrin, la manne, ou la source, ne représentent pas l'enseignement dispensé par le Logos, mais le Logos lui-même, Parole personnifiée[4].

En somme, le Logos enseigne de bien des manières à ses différents disciples : aux esprits bornés, il inspire la crainte de la divinité en le représentant comme un homme capable d'un redoutable courroux ; aux progressants, dignes non d'être appelés encore «fils de Dieu» mais déjà «enfants d'Israël», il dispense un enseignement par ses paroles ; à Rébecca, vertu éprise de sagesse, il se livre lui-même comme une source jaillissante.

---

[1] *Fug*., § 137; traduction E. Starobinski-Safran.
[2] *Migr*., § 140 ; traduction J. Cazeaux révisée.
[3] cf. *Dt* 8, 3, texte d'ailleurs cité par Jésus en *Mt*. 4, 4.
[4] De telles images ne font-elles pas songer à certaines paroles de Jésus dans les Évangiles ? Ainsi, saint Jean rapporte cette déclaration de son maître : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi ! » (*Jn*. 7, 37-38.) De même, on pense à la Cène, ce dernier repas pascal que le Christ partage avec ses disciples, et au cours duquel il leur demande (non toutefois, il est vrai, afin qu'ils s'instruisent par ce moyen) de manger le pain et le vin devenus son corps et son sang (cf. *Mt*. 26, 26 à 28.)

## 3°) Moïse est capable d'appliquer une pédagogie différenciée

Après avoir évoqué la délicatesse pédagogique des êtres divins, qui interviennent au moment opportun et en s'adaptant aux faiblesses des hommes, voyons à présent comment les maîtres humains peuvent pratiquer ce respect de leurs disciples. Nous considérerons tout d'abord l'enseignement de Moïse, qui, de même que le Logos, attribue à des fins pédagogiques un visage humain à la divinité. En effet, si le Législateur a introduit dans les Écritures des représentations anthropomorphiques de Dieu, alors que par ailleurs il affirme nettement que Dieu n'est pas comme un homme[1], c'est parce que ces figurations peuvent instruire les hommes peu doués. Certes, Dieu n'est nullement atteint par les affections déraisonnables de l'âme, et ne possède pas non plus de corps.

> Le Législateur tient néanmoins des propos de ce genre, dans la mesure où ils fournissent la matière d'une instruction préliminaire (*μέχρι τινὸς εἰσαγωγῆς*), pour faire la leçon à ceux qui, autrement, ne pourraient pas se conduire raisonnablement[2].

En effet, «le parfait Législateur doit avoir les yeux fixés sur un seul but : c'est d'être utile à tous ceux qui ont affaire à lui[3].» Aussi s'adresse-t-il aux hommes «qui ont eu en partage une nature heureuse et une éducation irréprochable sous tous les rapports[4]» comme à ceux «qui, pourvus d'une nature relativement lourde et obtuse, ont été éduqués à contresens lorsqu'ils étaient enfants[5]».

En revanche, le Législateur n'ambitionne pas de mener les deux groupes au même but. Les premiers, favorisés à la fois par leur intelligence et l'excellence de leur éducation, et guidés par la vérité, auprès de laquelle ils s'initient aux mystères authentiques de l'Être[6], pourront accéder à la conception d'un Dieu absolument transcendant, ne possédant rien de commun avec ses créatures. Les seconds, au contraire, désavantagés sous tous les rapports, ne pourront jamais s'élever jusqu'à la compréhension de cette vérité ; aussi Moïse leur présente-t-il Dieu comme menaçant, irascible, prenant les armes contre les hommes qui bafouent la justice :

---

[1] Cf. *Deus*, § 53 ; *Nb*. 23, 19.
[2] *Deus*, § 52 ; traduction A. Mosès.
[3] *Deus*, § 61; traduction A. Mosès.
[4] *Ibid ;* traduction A. Mosès.
[5] *Deus*, § 63 ; traduction A. Mosès.
[6] Cf. *Deus*, § 61.

> Car c'est là le seul moyen pour corriger l'insensé[1].

De même en effet que des serviteurs indisciplinés gagnent à redouter leur maître, car ainsi, malgré eux, par peur de ses violences, ils se raisonnent, de même, l'idée d'un Dieu terrifiant est profitable aux hommes grossiers :

> Dans ces conditions, que toutes les personnes de cette espèce apprennent des mensonges qui leur feront du bien, si la vérité ne peut les assagir[2].

Le Législateur s'adapte ainsi aux deux types de caractères en adoptant une pédagogie différente pour chacun d'eux : aux premiers, il révèle la vérité de l'Être, aux seconds, il propose un mensonge salutaire. En outre, il incite les uns et les autres à la piété de deux façons distinctes, correspondant à leur vision divergente de Dieu :

> Je vois, en effet, que d'un bout à l'autre des Lois, absolument toutes les exhortations à la piété se rattachent soit à l'amour, soit à la peur de l'Être. Ainsi donc, à ceux qui ne prêtent à l'Être ni partie ni passion humaine, mais, comme il convient pour Dieu, l'honorent seul, en lui-même, l'amour appartient en propre, et la peur aux autres[3].

Ainsi Moïse est-il présenté comme un pédagogue[4] traitant ses deux catégories d'élèves de manière individualisée, offrant l'enseignement le plus noble à ses disciples bien doués, tandis qu'il pallie de la façon la plus habile les défauts de ses auditeurs plus grossiers.

Ce traitement personnalisé des disciples est confirmé par une précision qu'apporte l'exégète alexandrin à l'épisode des soixante-dix Anciens que va inspirer le souffle divin[5] :

> Sans doute, si le souffle individuel de Moïse lui-même (*τὸ ἴδιον αὐτοῦ* Μ*ωυσέως πνεῦμα*) ou d'un autre être engendré devait être distribué à une foule si nombreuse de disciples (*τοσούτῳ πλήθει γνωρίμων ἔμελλε διανέμεσθαι*), à force d'être divisé en de si nombreuses parts, il s'amoindrirait[6].

---

[1] *Deus*, § 68 ; traduction A. Mosès.
[2] *Deus*, § 64 ; traduction A. Mosès.
[3] *Deus*, § 69 ; traduction A. Mosès révisée.
[4] Et aussi, par rapport au second groupe, comme un excellent médecin des passions et des maladies de l'âme (cf. *Deus*, § 67.)
[5] Cf. *Nb*. 11, 17.
[6] *Gig*., § 26 ; traduction A. Mosès révisée.

Notons d'abord que Philon lui-même crée un rapport de maître à disciples entre Moïse et les soixante-dix Anciens, qui ne sont mentionnés dans le texte de la Bible que comme de futurs aides pour le Législateur écrasé par ses responsabilités. Voici en effet les paroles que les Écritures prêtent à Yahvé :

> Je descendrai m'entretenir avec toi ; mais je prendrai de l'esprit qui est sur toi pour le mettre sur eux. Ainsi ils porteront avec toi la charge de ce peuple et tu ne seras plus seul à le porter[1].

Ensuite, demandons-nous ce que peut être ce «souffle individuel» de Moïse qui s'épuiserait à force d'être distribué. Sans doute doit-on le comprendre en l'opposant à la deuxième acception du «souffle divin[2]», celui précisément qui inspire Moïse puis les soixante-dix Anciens, à savoir la «science pure, à laquelle tout sage participe, comme il se doit[3].» Or, cette science est de nature telle que «ses fidèles et ses disciples, elle les rend tous savants, sans s'amoindrir en aucune de ses parties (…)[4]», tout comme le feu qui ne diminue pas, quand bien même on y allumerait mille torches. Ainsi le souffle descendu sur Moïse est-il «le souffle sage, divin, insécable, indivisible, subtil, emplissant absolument de fond en comble : lui qui, en rendant service, ne souffre aucun dommage et qui, communiqué ou conféré à d'autres, n'est pas diminué quant à l'intelligence, la science ni la sagesse[5].»

Ainsi donc, le «souffle individuel» de Moïse, n'étant point la science pure insufflée au prophète par une inspiration divine, pourrait être le savoir acquis par le Législateur au prix d'un labeur personnel. Or, Philon note le grand nombre des Anciens comme une circonstance qui aurait précipité l'épuisement de ces connaissances. Cette mention suppose que le maître tel qu'il l'envisage dispense véritablement à ses disciples un enseignement différencié, tenant compte de la personnalité de chacun, des interrogations variées que peuvent lui soumettre les uns et les autres. Car, après tout, un professeur prodiguant un cours magistral *ex cathedra* dans lequel l'auditoire n'intervient aucunement pourra présenter à peu près le même exposé à ses étudiants, que ceux-ci soient deux ou deux-cents. Au contraire, si le maître doit répondre aux diverses questions que ses disciples lui posent en s'adaptant aux caractéristiques intellectuelles et morales de chacun, plus l'assistance sera nombreuse, plus la tâche du maître

---

[1] *Nb*., 11, 17.
[2] Le souffle divin désignant aussi, en un premier sens, le courant d'air porté sur l'eau dont il est question en *Gen*. 1, 2.
[3] *Gig.,* § 22 ; traduction A. Mosès.
[4] *Gig*., § 25 ; traduction A. Mosès.
[5] *Gig*., § 27 ; traduction A. Mosès révisée.

deviendra difficile et plus seront sollicitées ses connaissances ainsi que ses capacités intellectuelles.

Nous avons donc constaté que Moïse était éminemment capable d'enseigner selon une pédagogie différenciée tenant compte des capacités diverses de ses auditeurs ; mais il nous reste encore à constater que ce grand prophète s'est adressé en réalité à des publics bien plus variés que ne le laisseraient supposer les deux traités (*Deus* et *Gig*.) sur lesquels nous nous sommes penchée jusqu'à présent.

a) Moïse maître du peuple hébreu tout entier

Si les deux mille auditeurs qui se pressaient au cours de Théophraste, ou que Pythagore avait charmés dès son arrivée en Italie, semblent représenter une foule considérable, combien cependant ce nombre paraît dérisoire si on le compare à la masse totale du peuple hébreu ! En effet, le peuple hébreu dirigé par Moïse est réputé avoir reçu du grand homme des leçons de sagesse. Ainsi, après avoir évoqué un personnage (qui se trouve être Socrate) méprisant ostensiblement les biens matériels devant ses disciples, Philon ajoute :

> Mais ce n'est pas un homme seulement qui peut se vanter d'avoir appris auprès de Moïse les rudiments de la sagesse, mais aussi toute une nation populeuse (Ἀλλ' *οὐχ ἑνὶ ἀνδρὶ ἔξεστι μόνον αὐχῆσαι παρὰ* Μωυσῆ *τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθέντι, ἀλλὰ καὶ ὅλῳ ἔθνει πολυανθρωποτάτῳ*)[1].

D'ailleurs, Philon représente Moïse prodiguant à ses compatriotes, le jour du sabbat, des cours de philosophie pratique, en quelque sorte. En effet, lorsqu'un homme fut pris en train de ramasser du bois le septième jour – ce qui constituait une violation du sabbat – il fut amené « au magistrat qu'entouraient les prêtres assis, tandis que la foule tout entière l'écoutait debout[2]. Car c'était la coutume, tous les jours suivant les occasions et spécialement le septième jour, comme je l'ai indiqué plus haut, de s'adonner à la philosophie, le Chef du peuple expliquant et enseignant ce qu'il faut faire et dire, les autres faisant des progrès en vertu et se perfectionnant dans leur caractère et dans la vie[3].»

---

[1] *Deus*, § 148 ; traduction A. Mosès révisée.
[2] Cf. *Nb*. 15, 32-33.
[3] *Mos*. II, §§ 214 –215 ; traduction : voir notre bibliographie.

De plus, évoquant la loi contre le blasphème, « celui qui maudira Dieu, qu'il porte le poids de son péché[1]», Philon précise que le Législateur ne désigne sans doute pas ici par Dieu «le Principe, l'Auteur de l'univers, mais les dieux des cités, appelés dieux à tort puisqu'ils sont fabriqués par l'art du peintre ou du sculpteur[2].» Il convient cependant de ne pas « les insulter, pour qu'aucun des disciples de Moïse ne s'habitue à traiter à la légère, d'une façon générale, le nom de Dieu (*ἵνα μηδεὶς ἐθίζηται τῶν* Μωυσέως *γνωρίμων συνόλως θεοῦ προσρήσεως ἀλογεῖν*)[3].»

Le disciple nous paraît être, en cette occurrence, toute personne connaissant et pratiquant la loi mosaïque. Toutefois, il ne s'agit plus seulement ici de stricts contemporains du prophète, mais aussi d'hommes vivant bien des générations après lui. Notons qu'à ce compte il ne s'agit pas nécessairement de Juifs de naissance, mais aussi bien de prosélytes – païens convertis au judaïsme.

En outre, au début de sa violente prise de position contre les rites d'initiation et les mystères, Philon affirme que Moïse bannit de sa sainte législation «toutes les impostures et les bouffonneries de ce genre ( ...) Il est donc interdit à tous les adeptes et disciples de Moïse d'effectuer ou de subir une initiation, car l'enseignement et l'étude de ces rites constituent l'un et l'autre de très graves sacrilèges[4].» Ici encore, les disciples de Moïse sont les Juifs en général, ce qui ressort bien de cette citation de Suzanne Daniel, qui est encline à considérer cette diatribe «comme une sorte d'instruction pastorale, une mise en garde contre ces religions des mystères qui pouvaient paraître, à des esprits non avertis, conciliables avec l'appartenance au Judaïsme[5].» Si donc, *a contrario*, d'après Philon, il est strictement impossible de concilier ces rites avec l'adhésion au judaïsme en général, les disciples de Moïse qui doivent se garder de telles pratiques constituent de fait l'ensemble des Juifs. Il est d'ailleurs intéressant de considérer l'opposition entre la multitude que composent ces adeptes du Législateur et le petit

---

[1] *Mos*. II, § 203 ; mêmes traducteurs. Cf. *Lév*. 24, 15.
[2] *Mos*. II, § 205 ; mêmes traducteurs.
[3] *Ibid.*; mêmes traducteurs. Il est très intéressant de noter que Flavius Josèphe développe exactement le même argument dans *Ap.*, 2, § 237, affirmant que « même la raillerie et le blasphème à l'égard des dieux reçus chez les autres nous ont été formellement interdits par le législateur, à cause du nom même de Dieu (*αὐτῆς ἕνεκα προσηγορίας τοῦ θεοῦ*) ; traduction L. Blum.» Or, H. ST JOHN THACKERAY explique comment cette interprétation de Flavius Josèphe, « proprement alexandrine », est fondée « sur le pluriel *θεούς* par lequel la LXX rend *Ex*. 22, 28 [27 selon la *Bible de Jérusalem*] 'Tu ne maudiras pas Elohim'. » Or, selon le savant britannique, Josèphe l'aurait peut-être tirée directement de Philon (du passage précisément que nous considérons), « qui donne le même sens et le même argument – le respect du Nom.» (*Flavius Josèphe, l'homme et l'historien*, p. 60.)
[4] *Spec*. I, § 319 ; traduction S. Daniel.
[5] S. DANIEL, note complémentaire 3 (p. 224) de son édition de *Spec.* I-II.

nombre des initiés aux mystères, l'argument majeur de Philon pour fustiger les rites d'initiation étant que «si ces doctrines étaient vraies et utiles, elles se devraient d'être produites au grand jour, pour le bien de tous[1].»

Par ailleurs, Philon vitupère les adorateurs des idoles, et affirme que de tels hommes méritent la mort :

> Car la justice veut qu'il n'ait point part à la vie, celui qui honore des objets sans vie, surtout s'il est un disciple de Moïse, s'il a souvent entendu sa voix prophétique donner ces très saints, ces divins enseignements : « Ne livre pas à ton âme, pour qu'elle en garde le souvenir, le nom des autres dieux ; ne le prononce pas davantage à voix haute.(...)[2]»

L'on peut penser ici que les Juifs dans leur ensemble seraient particulièrement coupables de révérer les faux dieux dans la mesure où, contrairement aux païens, ils ont été exhortés depuis leur enfance par leur maître Moïse à vénérer la véritable divinité.

En fait, considérer que les disciples de Moïse constituent l'ensemble du peuple hébreu correspond aux observations suivantes de M^me^ Suzanne Daniel : «Moïse a donné sa doctrine, *tôrah*, sous la forme d'une législation, *nomos*, et a fondé, dans la réalité, une République. S'il a voulu que ses disciples en soient les citoyens, acceptant sa constitution politique et sociale, son code civile et pénal, c'est afin de les faire accéder, dans leur vie personnelle et collective, à la justice et à la vertu[3].»

Enfin, parlant des Esséniens, envers lesquels il éprouve une vibrante admiration, Philon déclare :

> Parmi ses disciples, notre législateur a exercé des myriades d'hommes en vue de la vie en communauté : ils sont appelés Esséniens, ayant mérité, à ce qu'il me semble, cette appellation grâce à leur sainteté[4].

Les groupes des Esséniens ne constituent donc qu'une partie des disciples de Moïse, lesquels, une fois de plus, paraissent bien former l'ensemble du peuple juif.

---

[1] S. DANIEL, note citée, p. 223. Cela n'empêche pas, aussi contradictoire que cela puisse paraître, que Philon ait lui aussi une doctrine de l'arcane, comme nous l'avons indiqué plus haut.
[2] *Spec.* II, § 256 ; traduction S. Daniel. La dernière interdiction est une paraphrase d' *Ex*. 23, 13.
[3] S. Daniel dans l'Introduction à son édition de *Spec.* I-II, p. LX.
[4] *Hypothetica* 11, 1 ; traduction personnelle d'après celle de F. H. Colson.

b) Les disciples de Moïse constituent un cercle beaucoup plus restreint

Cependant, les « disciples de Moïse » ne constituent pas toujours, sous la plume de Philon, la totalité du peuple hébreu. Si nous n'avions pas déjà, d'ailleurs, observé ce phénomène en étudiant comment Moïse s'adapte à deux auditoires (dont l'un est constitué de la seule élite intellectuelle), un doute pourrait commencer à se faire jour au vu de cette citation :

> Mais nous, les adeptes et disciples du prophète Moïse, nous ne renoncerons pas à notre recherche de Celui qui est, convaincus que la connaissance de Dieu est la plénitude du bonheur et la longue vie. La Loi, d'ailleurs, proclame que tous ceux qui s'attachent à Dieu sont vivants, fondant ainsi une doctrine capitale et d'une haute sagesse. Car en vérité, les athées sont des morts sous le rapport de l'âme, tandis que ceux qui se sont rangés sous la bannière du vrai Dieu vivent, d'une vie immortelle[1].

Il est vrai, sans doute, que l'ensemble des Juifs se sont «rangés sous la bannière du vrai Dieu», mais l'on peut, semble-t-il, contester l'affirmation que tous mènent des recherches théologiques sur l'Être suprême en considérant que connaître la divinité (ou du moins tenter de la connaître) constitue le summum de la béatitude : Philon semble bien ici généraliser sa propre opinion[2] – qu'il partage probablement avec une minorité d'intellectuels – au groupe entier de ses coreligionnaires. Mais peut-être a-t-il voulu délibérément faire croire que tous les Israélites s'intéressaient à de telles spéculations en idéalisant ses concitoyens, comme lorsqu'il prétend, à propos des redevances à verser aux prêtres, que les membres de sa nation «s'acquittent de leurs contributions dans la joie et l'allégresse, (…) avec une ardeur spontanée, un élan et un zèle au-delà de toute expression[3].»

De plus, s'apprêtant à citer un verset du prophète Jérémie, Philon déclare :

> Moi, en effet, auprès de Moïse cher à Dieu, j'avais été initié aux grands mystères ; pourtant, quand je vis ensuite le prophète Jérémie et que je sus qu'il était non seulement initié, mais même digne hiérophante, je n'hésitai pas à être son disciple (*οὐκ ὠκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν* )[4].

---

[1] *Spec*. I, § 345 ; traduction S. Daniel.
[2] Cf. *Spec*. I, § 36 : «Quant à son essence, encore qu'il soit effectivement difficile de la déceler et de la comprendre, elle doit cependant, dans la mesure du possible, faire l'objet de notre examen. Car rien n'est préférable à la recherche du vrai Dieu, quand bien même la découverte de Dieu échapperait au pouvoir de l'homme ; aussi bien la passion de l'étude est-elle, en soi, une source de plaisirs et de joies indicibles.» (Traduction S. Daniel.)
[3] *Spec*. I, § 144 ; traduction S. Daniel.
[4] *Cher.*, § 49 ; traduction J. Gorez révisée.

On voit d'abord ici que Philon parle également de Jérémie comme d'un maître à fréquenter, quoique évidemment il n'en ait pas été le contemporain[1], ne l'ait pas rencontré en personne, mais se soit contenté de méditer ses écrits. Il est donc possible, aux yeux de l'exégète alexandrin, de devenir disciple par l'intermédiaire d'un livre, en lisant et en réfléchissant aux paroles de celui que l'on reconnaît comme son maître. Il n'est pas nécessaire d'avoir connu le maître de son vivant ; la conversion du disciple peut même se produire des générations après la mort de celui qu'il proclame son maître – ce qui n'empêche certes pas de se perfectionner auprès de maîtres vivants.

On constate aussi que le fait de prendre pour maître procède d'un choix volontaire, mûrement réféléchi ; Philon a lu les textes du prophète et s'est bien rendu compte de leur valeur, de leur caractère sacré. Ainsi le disciple est-il ici un lettré, qui adopte pour maître l'auteur qu'il juge digne de son admiration.

D'ailleurs, Philon dit de Joseph fils de Jacob, qu'il se comporte toujours comme un adolescent, quoique grisonnant déjà[2] ; il manque donc de maturité, ce bien très profitable que se sont assuré à eux-mêmes et à leurs fréquentations les membres de la confrérie de Moïse (*οἱ Μωυσέως θιασῶται κατασταθέντες*)[3]. En conséquence, le groupe auquel appartiennent les hommes sages, et que préside Moïse, ne saurait être ici la totalité du peuple hébreu, puisque Joseph n'en fait point partie.

Un autre exemple paraît venir à l'appui de cette hypothèse. En effet, après avoir affirmé que la parole « il le fit sortir au dehors (*ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω*)[4]» possède une portée morale, Philon évoque les personnes qui, par manque de culture, ricanent en demandant si

---

[1] Jérémie est «un des grands prophètes d'Israël, originaire d'Anatot, à 6 km au N.-E. de Jérusalem, de famille sacerdotale (....) L'activité prophétique de Jérémie se déroule entre la 13e année de Josias (626) (...) et la période qui suit la chute de Jérusalem (587).» (O. ODELAIN et R. SEGUINEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, p. 194.)

[2] La vieillesse n'apporte pas toujours la sagesse. R. Jeremiah ayant affirmé au cours d'une discussion avec R. Abbahu que la loi était en accord avec sa propre opinion parce qu'il était le plus âgé d'entre eux deux, son interlocuteur lui rétorqua : «La chose dépend-elle donc de l'âge ? La chose dépend de la raison !» (*T.B.*, *Baba Bathra* 142 b ; traduction personnelle). De fait, de jeunes gens pouvaient détenir, déjà, la sagesse, et trouver audience auprès d'hommes plus âgés. Ainsi, établissant un parallèle entre l'épisode évangélique de Jésus âgé de douze ans au milieu des docteurs (*Lc*. II, 46-47) et le récit de Flavius Josèphe interrogé à l'âge de quatorze ans par les grands prêtres et les notables, M. Hadas-Lebel ajoute : « (...) Dans cette société orientale antique où le respect dû aux cheveux blancs faisait figure de devoir religieux, il y avait place pour l'admiration des plus jeunes quand ils savaient s'imposer par leur intelligence. Loin d'être tenus au silence devant leurs aînés, ils pouvaient faire bénéficier les anciens de la vivacité de leur jeune esprit et de la fraîcheur de leur mémoire d'adolescent.» (M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 29.)

[3] Cf. *Deus*, § 120.

[4] *Her*., § 81 ; traduction M. Harl ; cf. *Gen*. 15, 5.

quelqu'un peut sortir au-dedans ou inversement rentrer au-dehors. Et voici ce qu'il leur répond d'abord :

> Oui, dirais-je, esprits ridicules et superficiels ! Vous n'avez pas appris à dépister les démarches de l'âme ; c'est pour les corps seulement que vous étudiez les mouvements. Voilà pourquoi il vous paraît invraisemblable que l'on sorte au-dedans ou qu'on entre au-dehors ! Nous, au contraire, les familiers de Moïse, nous ne voyons aucune absurdité dans ces expressions (*τοῖς δὲ Μωυσέως γνωρίμοις ἡμῖν οὐδὲν τῶν τοιούτων ἀπῳδόν ἐστιν*)[1].

En première approximation, l'on pourrait estimer que le groupe dans lequel s'inclut lui-même Philon est celui des Juifs, opposés aux païens, qui ne connaissent pas, ou fort peu, les livres mosaïques, et que Philon traiterait d' «esprits ridicules et superficiels». Cependant, cette interprétation s'affaiblit considérablement si l'on considère la suite du texte, où en réalité, Philon semble apostropher ses propres coreligionnaires, puisqu'il prend un exemple faisant spécifiquement référence à la religion juive :

> N'accepteriez-vous pas de dire, si le grand prêtre manque de perfection, que, lorsqu'à l'intérieur du saint des saints il célèbre les rites ancestraux, il est à la fois au-dedans et au-dehors, au-dedans par son corps visible, au-dehors par son âme qui vagabonde et s'égare[2]?

Il semble donc nettement préférable de penser que les M*ωυσέως γνώριμοι* sont ici des esprits d'élite se distinguant, par leurs connaissances et leur réflexion sur la Loi, de l'ensemble du peuple juif.

Par ailleurs, Philon est susceptible d'établir un sous-groupe à l'intérieur du cercle des sectateurs de Moïse : en effet, parlant des propriétaires qui, pour se conformer à la Loi[3], laissent volontairement leurs terres en friche la septième année, il les appelle «ceux des adeptes de Moïse qui en sont les authentiques disciples (*τῶν Μωυσέως ὁμιλητῶν ὅσοι φοιτηταὶ γνήσιοι*), exercés à suivre ses admirables ordonnances depuis leur plus tendre enfance[4]». L'on peut imaginer qu'il veut ainsi opposer les fervents et scrupuleux observateurs de la Torah à ceux de leurs coreligionnaires qui respectent fort mollement les prescriptions mosaïques.

D'autre part, Prophètes et Psalmiste peuvent être également appelés « disciples de Moïse » :

> De fait, il y a bien des gens qui ne sont pas capables de triompher des inventions captieuses des sophistes, parce que les soucis perpétuels de leurs travaux les empêchent de s'entraîner sérieusement

---

[1] *Her*., § 81; traduction M. Harl.
[2] *Her*., § 82; traduction M. Harl.
[3] Cf. *Ex.* 23, 10-11 ; *Lév.* 25, 2-7.
[4] *Spec*. II, § 88 ; traduction S. Daniel.

> au maniement des mots ; malgré cela, ils trouvent un refuge dans l'assistance de celui qui est le seul sage et le supplient de venir à leur aide. Tel est d'ailleurs, parmi les disciples de Moïse, celui qui exprime sa prière dans les Psaumes (*καθὰ καὶ τῶν* Μ*ωυσέως γνωρίμων τις ἐν ὕμνοις εὐχόμενος εἶπεν*) : « Silence aux lèvres du mensonge » (*Ps*. 30, 19)[1].
>
> D'autre part, j'ai entendu l'oracle d'un des disciples de Moïse, qui s'exprimait ainsi (*''Ηκουσα μέντοι καὶ τῶν* Μ*ωυσέως ἑταίρων τινὸς ἀποφθεγξαμένου τοιόνδε λόγιον*) : « Voici un homme dont le nom est (Soleil) Levant » (*Zach*. 6, 12)[2].

Et Philon déclare encore par ailleurs, après avoir expliqué que, dans sa bonté, le Seigneur avait laissé quelques créatures, ainsi qu'une semence des vertus des anciens hommes, échapper au déluge :

> C'est pourquoi un prophète, qui était disciple et ami de Moïse, a inscrit dans la Loi le propos que voici : «Si le Seigneur tout-puissant ne nous avait laissé une semence, nous serions devenus comme des aveugles et des stériles» (*Is*. 1, 9) (…) [3]

De surcroît, s'apprêtant à invoquer *Pr*. 3, 11-12, Philon introduit ainsi sa citation :

> Aussi est-ce pour cela, je pense, qu'un des disciples de Moïse (*τις τῶν φοιτητῶν* Μ*ωυσέως*), nommé le Pacifique – Salomon, dans la langue de nos pères – dit ceci : (…) [4]

L'éditrice du traité, Monique Alexandre, estime qu' «en rattachant Salomon à Moïse[5]», Philon marque la valeur du proverbe biblique qu'il s'apprête à citer. C'est qu'en effet, Moïse occupe une position tout à fait prépondérante[6], ainsi que l'explique E. R. Goodenough : «Traditional Judaism for Philo was Moses-centered (…) It has frequently been pointed out that early rabbinical tradition made Moses and his inspiration unique as compared with the other inspired writings. He is said to have uttered every inspired prophetic writing as well as his own, and Philo's representing the inspiration of the other sacred writers as in a sense derived from Moses may be an echo of some Palestinian tradition we do not know [7].»

---

[1] *Confus.*, § 39 ; traduction J. G. Kahn.
[2] *Confus*., § 62 ; traduction J. G. Kahn.
[3] *Quest. Gen*. II, réponse 43 ; traduction Ch. Mercier.
[4] *Congr*., § 177 ; traduction M. Alexandre.
[5] M. Alexandre, dans la note 2, p. 226 de son édition du *Congr.*
[6] R. Arnaldez, après avoir expliqué que les prophètes sont des disciples fidèles de Moïse, dont le rôle est de rappeler la Loi sans rien y ajouter de véritablement nouveau, en tire cette conclusion : « Moïse se trouve par conséquent au centre de la pensée de Philon, et il est pour lui le personnage central de la Bible. Tout se ramène à lui, car tout a son point de départ en lui.» (R. ARNALDEZ, «La Bible de Philon d'Alexandrie», p. 39.)
[7] E.R. GOODENOUGH, *By light, light*, p. 77.

En conséquence, les auteurs des livres prophétiques et des Ecrits seraient désignés comme disciples de Moïse dans la mesure où, de cette appartenance au groupe entourant leur insigne maître, dépendrait la valeur de leur propre inspiration : «There is a definite mystic circle, a *θίασος*, which was also the prophetic circle. (…) On the whole, then, it would appear that what inspiration the later writers had was in Philo's opinion an inspiration quite inferior to that of Moses, if their contact with God was not in some sense mediated by their membership in Moses' *θίασος*[1].»

Cette réflexion nous semble d'autant plus juste que, nous l'avons vu, Philon, après avoir été initié aux grands mystères auprès de Moïse, avait choisi de devenir le disciple du prophète Jérémie parce que ce dernier «était non seulement initié, mais même digne hiérophante (...)[2]» Etant donné que Philon vient d'évoquer les mystères auxquels l'a initié Moïse, il nous semble clair que, selon notre exégète, Jérémie avait lui aussi été initié aux mêmes mystères par le même Moïse. Jérémie ferait donc effectivement partie du thiase de ce saint personnage, et c'est bien cette appartenance qui conférerait toute leur valeur à ses écrits prophétiques.

c) Moïse dispensateur d'un enseignement ésotérique

Philon nomme quelquefois Moïse *ἱεροφάντης*[3], c'est-à-dire «énonciateur des mystères sacrés», parce que le grand prophète révéla aux Hébreux (du moins selon ce que chacun pouvait en comprendre) les réalités divines. Néanmoins, Flavius Josèphe considère que Josué, un disciple privilégié de Moïse, reçut en outre de la part de son maître un enseignement de type ésotérique ; Philon le pense également, tout en estimant que tel fut aussi le cas pour Aaron (le frère de Moïse) et ses fils.

---

[1] E.R. GOODENOUGH, *op. cit*., pp. 76 et 77.
[2] *Cher*., § 49 ; traduction J. Gorez.
[3] Cf. par exemple *Poster*., § 16, *Spec*. I, § 41, *Spec*. II, § 201.

*α*) Moïse maître de Josué

* D'après Flavius Josèphe

Dans les *Antiquités Judaïques*, Flavius Josèphe mentionne Moïse comme maître de Josué, à qui il enseigna la tactique militaire et des connaissances touchant la religion : en effet, préparant les Hébreux à combattre l'armée amalécite, Moïse sépara de la foule « tous ceux qui pouvaient combattre et plaça à leur tête Josué, fils de Nûn, de la tribu d'Ephraïm : c'était un homme très courageux, qui supportait généreusement l'effort, doué d'une haute intelligence et remarquable orateur. Il se distinguait par sa piété, ayant fait de Moïse son maître en matière de religion (*καὶ Μωυσῆν διδάσκαλον τῆς πρὸς αὐτὸν εὐσεβείας πεποιημένον*), et les Hébreux l'estimaient[1].» Puis, ayant évoqué la nuit que les Hébreux passèrent dans la veille, notre historien ajoute, en parlant de Moïse :

> Lui aussi veilla, enseignant à Josué comment il devrait ranger l'armée en bataille[2].

Du reste, plus loin dans son ouvrage, Flavius Josèphe mentionne uniquement l'aspect militaire de Josué :

> En effet, sous Moïse et son disciple Josué, qui fut général en chef (*ἐπὶ γὰρ Μωυσέος καὶ τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ, ὃς ἦν στρατηγός*), ils[3] vécurent sous un régime aristocratique[4].

Mais l'historien veut très probablement expliquer ainsi pourquoi Josué s'est trouvé avec Moïse à la tête des affaires (à savoir grâce à sa valeur militaire), puisqu'il ajoute qu'après la mort de ces deux éminents personnages, le peuple resta dix-huit années dans l'anarchie avant de confier l'autorité suprême « à l'homme qui avait paru le plus éminent par son courage et sa capacité à la guerre[5].»

En revanche, au livre IV, Flavius Josèphe avait également évoqué le rôle prophétique de Josué, et précise un tant soit peu quel enseignement religieux il a reçu de la part de Moïse :

---

[1] *AJ* III, 49 ; traduction É. Nodet.
[2] *AJ* III, 50 ; traduction É. Nodet. Philon de son côté vante de la sorte les connaissances militaires du législateur : «Répartir ainsi une armée en compagnies, la mettre en ordre, la diviser en lignes, établir les commandants de compagnies, les chefs de troupes et les autres officiers d'hommes plus ou moins nombreux, ou instruire de toutes les découvertes de la tactique et de la stratégie ceux qui en feront bon usage, qui put le faire en ayant une grande surabondance de science dans ces matières ?» (*Agric.*, § 87 ; traduction J. Pouilloux révisée.)
[3] Les Hébreux.
[4] *AJ* VI, 84 ; traduction É. Nodet.
[5] *AJ* VI, 85 ; traduction É. Nodet.

> Moïse était déjà avancé en âge, et il désigna Josué pour lui succéder dans ses fonctions prophétiques et pour conduire l'armée quand il le faudrait[1] : c'est Dieu lui-même qui avait donné l'ordre de lui confier la direction des affaires. Josué avait déjà reçu un enseignement complet sur les lois et les choses divines sous la conduite de Moïse (*ὁ δὲ Ἰησοῦς πᾶσαν ἐπεπαίδευτο τὴν περὶ τοὺς νόμους παιδείαν καὶ τὸ θεῖον* Μωυσέος *ἐκδιδάξαντος*)[2].

Afin de bien comprendre le plus-que-parfait *ἐπεπαίδευτο*, il faut avoir à l'esprit que, si le Décalogue avait déjà été exposé aux Hébreux[3] (d'ailleurs par Dieu lui-même), les prescriptions deutéronomiques ne seront données par Moïse à son peuple que plus tard[4]. Aussi Josué a-t-il bénéficié d'une connaissance anticipée de ces préceptes. Mais il paraît y avoir plus ; Flavius Josèphe parle en effet des «lois» et des «choses divines», semblant établir une distinction entre ces deux notions. Il est d'ailleurs vraisemblable que Moïse ait délivré des révélations particulières à son disciple privilégié. En outre, l'entretien que, d'après notre historien, Moïse eut, juste avant sa mort, sur le mont Abarim, avec Josué et Éléazar, le grand prêtre, et ce après avoir congédié les Anciens[5], pourrait bien être interprété comme la transmission par Moïse d'ultimes secrets.

Il est d'ailleurs assez remarquable, dans le premier extrait cité[6], que Josué ait choisi Moïse pour qu'il œuvre à son éducation religieuse (« ayant fait de Moïse son maître en matière de religion»). Or, en principe, un Hébreu contemporain du Législateur ne fait pas le choix de Moïse en tant que guide spirituel : Moïse a été imposé au peuple par Dieu. Et du reste, dire que Moïse est le maître religieux d'un de ses concitoyens paraît en quelque sorte une banalité, puisque c'est lui-même, en tant que prophète, qui retransmet au peuple des préceptes divins absolument nouveaux. Ne pensant pas cependant que Flavius Josèphe ait utilisé une expression d'une part impropre, de l'autre vide de sens, nous croirions volontiers que ces mots pourraient renforcer l'allusion à un enseignement religieux plus poussé que Josué aurait sollicité – et obtenu – de la part de Moïse.

---

[1] Comme nous l'avons vu d'après l'extrait précédent, Moïse avait déjà placé Josué à la tête de l'armée. Cependant, il faut peut-être comprendre qu'il s'agissait là d'une bataille ponctuelle (contre les Amalécites) tandis qu'ici Moïse, commençant à préparer la conquête de la Terre Promise, désigne Josué comme général pour l'ensemble des opérations militaires contre les Cananéens (ou plutôt – ce qui constitue une autre différence, et de poids – se contente d'appliquer le choix que Dieu lui-même a fait de Josué.)
[2] *AJ* IV, 165 ; traduction É. Nodet.
[3] Cf. *AJ* III, 89-90 ; *Ex*. 20, 1 sq.
[4] Cf. *AJ* IV, 194 ; *Dt*. 12, 1 sq.
[5] Cf. *AJ* IV, 325-326. Au contraire, d'après *Dt*. 34, 1, Moïse semble gravir seul le mont Nebo, montagne de la chaîne des Abarim.
[6] C'est-à-dire *AJ* III, 49.

Le livre V contient lui aussi une allusion à l'enseignement prodigué par Moïse à Josué. Evoquant la mort de ce dernier, alors âgé de cent dix ans, Flavius Josèphe précise qu'«il en avait passé quarante en disciple de Moïse[1] pour recevoir de lui les enseignements utiles (*Μωυσεῖ μὲν ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῶν χρησίμων συνδιέτριψε τεσσαράκοντα*), et fut après la mort de celui-ci le chef de l'armée pendant vingt-cinq ans[2].» Or, le paragraphe suivant consiste en un bref mais vibrant éloge funèbre du personnage, et l'on peut se demander même si ce panégyrique n'a pas commencé, précisément, avec le passage que nous avons cité : effectivement, le fait, non seulement d'avoir dirigé les troupes, mais également d'avoir été si longtemps le disciple du très saint Moïse augmenterait la gloire du défunt.

* D'après Philon

Or, Philon dépeint lui aussi une relation particulièrement étroite entre Moïse et Josué, et la fait même remonter à l'enfance de Josué :

> Moïse avait un ami, devenu même son disciple depuis presque son premier âge, nommé Josué (*Φίλος ἦν αὐτῷ καὶ γνώριμος σχεδὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας γενόμενος, Ἰησοῦς ὄνομα*) ; aucun des motifs habituels aux autres personnes n'avait servi de médiateur à son amitié, mais un amour céleste, pur et réellement divin, qui fait croître ordinairement toute vertu [3].

Plus loin, Philon désigne encore Josué, par rapport à Moïse, comme «celui qui était son disciple, celui qui imitait ses qualités morales dignes d'être aimées passionnément (*ὁ φοιτητὴς αὐτοῦ καὶ μιμητὴς τῶν ἀξιεράστων ἠθῶν*)[4]».

Cependant, il est assez étonnant de constater que Philon ne développe en aucune façon l'idée d'un enseignement particulier que Moïse aurait pu dispenser à Josué. L'exégète insiste bien plutôt sur l'imitation par Josué des vertus de son maître, et sur leur communauté de vie : ils partagent la même demeure et Josué, quoique désigné comme le serviteur de son maître[5], exerce avec lui le pouvoir politique[6] – il est d'ailleurs remarquable que Philon

---

[1] «(…) Les quarante ans de fréquentation de Moïse sont simplement ceux du désert, considérés globalement (cf. Dt 1 : 3) (…)» (É. Nodet, note 2, p. 144, vol. II de son édition des *AJ*.)
[2] *AJ* V, 117 ; ; traduction É. Nodet.
[3] *Virt. (De humanitate)*, § 55 ; traduction P. Delobre révisée.
[4] *Virt. (De humanitate)*, § 66 ; traduction P. Delobre.
[5] Aspect que nous développerons dans notre partie sur les rapports dominants-dominés.
[6] Cf. *Virt. (Human.)*, § 55.

envisage Josué en tant que chef d'Etat, mais, contrairement à Flavius Josèphe, jamais en tant que général.

En réalité, Philon n'évoque guère ici la figure de Josué pour elle-même, mais plutôt afin d'exalter la piété de Moïse, et sa *φιλανθρωπία* à l'égard de son peuple. Moïse, en effet, voulait que Dieu lui-même choisisse pour les Hébreux l'homme qui serait le plus apte à lui succéder[1], en conséquence de quoi il n'a pas autoritairement légué l'autorité suprême à l'un de ses fils, et n'a pas même osé nommer lui-même comme chef Josué, dont il avait pourtant pu apprécier personnellement les hautes qualités morales puisqu'il avait partagé le pouvoir avec lui. Aussi notre exégète utilise-t-il la relation unissant le maître et son disciple pour louer les vertus de Moïse, et entre autres son absolue obéissance à Dieu : en effet, alors qu'il aurait pu transmettre de sa propre initiative le pouvoir politique à son disciple bien-aimé, Moïse s'y refusa, parce qu'il voulait que Dieu en personne désigne son successeur ; car le choix opéré par Dieu est nécessairement le meilleur possible. Moïse préféra donc se conformer strictement à la volonté divine, au risque de voir son disciple écarté par Dieu du pouvoir, plutôt que d'agir selon des mobiles d'intérêt personnel. Voilà le comportement remarquable que Philon visait à mettre en pleine lumière.

*β*) Moïse maître d'Aaron et de ses neveux

Au cours de sa narration de la vie de Moïse, Philon en arrive, après l'épisode du buisson ardent, à raconter les miracles du bâton de Moïse changé en serpent et de sa main devenue lépreuse[2]. Or, à leur sujet, notre exégète affirme :

> Ces enseignements, il[3] les recevait seul de Dieu seul, comme un disciple les reçoit de son maître (*Ταῦτα μὲν οὖν ὑπὸ μόνου μόνος ἐπαιδεύετο, ὡς παρὰ διδασκάλῳ γνώριμος*), puisqu'il avait en sa possession les instruments des miracles, sa main et son bâton (…)[4]

[1] Cf. *Virt. (Human.)*, § 61.
[2] cf. *Ex*. 4, 1 à 7.
[3] Moïse.
[4] *Mos* I, § 80 ; traduction : voir notre bibliographie.

La relation entre maître et disciple qu'évoque ici Philon se joue donc dans la stricte intimité, sans témoin extérieur ; toutefois, Moïse reproduira ensuite l'un de ces prodiges devant un large public, le roi et les grands d'Égypte[1], dans le but de les convaincre de la puissance de Yahvé et de la protection qu'il assure aux enfants d'Israël ; en effet, il «commence à leur montrer les prodiges[2] que Dieu lui avait auparavant appris à faire (*δεικνύειν ἄρχεται Μωυσῆς ἃ προὐδιδάχθη τέρατα*)[3]». Cependant, le prophète n'a pas expliqué aux puissants personnages qui l'observent de quelle manière il s'y prenait pour réaliser cet acte merveilleux. En revanche, Moïse a certainement expliqué à son frère, Aaron, les prodiges que Dieu lui avait préalablement enseignés, puisqu'ensuite «le frère de Moïse prend le bâton et, l'ayant brandi en l'air pour le bien montrer, il le jette sur le sol. Aussitôt, le bâton devient serpent (…)[4]»

Moïse a donc fait bénéficier son frère de l'enseignement que Dieu lui avait d'abord prodigué seul à seul.

Par la suite, continuant à raconter l'existence de Moïse et évoquant les différentes facettes de ce très saint personnage, Philon expose sa qualité de grand-prêtre[5], laquelle l'engage, entre autres devoirs, à « choisir les prêtres les plus qualifiés et leur enseigner à temps de quelle manière il convenait d'offrir les sacrifices et de célébrer le culte[6].» Or, Moïse satisfait à cette obligation en deux temps. Tout d'abord, il choisit son frère pour être grand-prêtre, et désigne, en tant que prêtres, ses neveux, «non qu'il donnât la préférence à sa propre famille, mais à la piété et à la sainteté qu'il observait dans ces hommes[7].» Plus tard, après les avoir purifiés, et habillés de leurs vêtements sacerdotaux, et après qu'eurent été accomplis les onctions et les sacrifices idoines, «Moïse entre dans le Tabernacle, en y introduisant son frère (...) ; étant donc entré, il lui enseigna comme un bon maître fait pour un élève studieux, de quelle manière le grand-prêtre devait célébrer les cérémonies à l' intérieur (*εἰσελθὼν δ' ἀνεδίδασκεν οἷα ὑφηγητὴς ἀγαθὸς εὐμαθῆ γνώριμον, ὃν χρὴ τρόπον τὸν ἀρχιερέα τὰς εἴσω ποιεῖσθαι*

---

[1] cf. *Mos* I, § 91.
[2] Cependant, Philon ne parle ensuite (§ 91 à 93) que du bâton transformé en serpent et engloutissant les serpents des magiciens égyptiens (il suit d'ailleurs en cela le texte biblique : *Ex*. 7, 8 à 12).
[3] *Mos*., § 90 ; traduction : voir notre bibliographie.
[4] *Mos*., § 91 ; traduction : voir notre bibliographie. Nous pouvons noter d'ailleurs que, d'après le texte de l'*Exode*, seul Aaron (et non Moïse à qui pourtant Dieu avait d'abord révélé ce prodige) est chargé de l'accomplir devant Pharaon et ses courtisans (cf. Ex. 7, 9 et 10.)
[5] cf. *Mos*. II, § 66.
[6] *Mos*. II, § 141; traduction : voir notre bibliographie.
[7] *Mos*. II, § 142 ; traduction : voir notre bibliographie.

λειτουργίας)[1].» *Lv*. 9, 23 mentionne simplement : « avec Moïse il[2] entra dans la Tente de Réunion », mais ne stipule pas qu'un quelconque enseignement y ait été dispensé par Moïse à son frère.

Toutefois, d'après Philon, les leçons prodiguées par Moïse ne s'arrêtent pas là : il n'aurait pas seulement expliqué à son frère comment célébrer le culte, mais aurait également révélé – à Aaron et à ses fils – des doctrines plus secrètes. En effet, l'enseignement concernant le culte a eu lieu le huitième jour, dernier jour de l'initiation : car, durant les sept journées précédentes, Moïse avait exercé la fonction de hiérophante, initiant aux mystères son frère et ses neveux (*ταῖς γὰρ πρότερον ἑπτὰ ἱεροφαντῶν αὐτόν τε καὶ τοὺς ἀδελφιδοὺς ὠργίαζεν*[3]).

Philon ne précise pas le contenu de cet enseignement ésotérique, mais il est, en tous les cas, intéressant de constater qu'encore une fois le texte biblique reste muet sur ce sujet. Voici en effet ce qu'on y peut lire : «Moïse dit alors à Aaron et à ses fils : '(…) Sept jours durant vous ne quitterez pas l'entrée de la Tente de Réunion, jusqu'à ce que s'achève le temps de votre investiture, car il faudra sept jours pour votre investiture. Yahvé a commandé de procéder comme on a procédé aujourd'hui pour accomplir sur vous le rite d'expiation, et, pendant sept jours, jour et nuit, vous demeurerez à l'entrée de la Tente de Réunion en observant le rituel de Yahvé ; ainsi vous ne mourrez pas. C'est en effet l'ordre que j'ai reçu[4].'»

Il ne semble donc même pas, d'après les Écritures, que Moïse soit présent avec son frère et ses neveux dans la Tente pendant les sept jours en question. Cependant, Philon a sans doute considéré qu'une investiture en tant que prêtre, fonction sacrée par excellence, nécessite une initiation en rapport avec l'importance et la dignité de cette charge[5], et que rester tranquille durant une semaine à l'intérieur de la Tente constituait une préparation fort insuffisante ; du reste, ce repos qu'impose Yahvé à ses futurs célébrants, ressemble fort à des jours de sabbat, pendant lesquels, selon Philon, l'une des occupations (sinon la seule) à laquelle il faut s'adonner est la « philosophie » (c'est-à-dire en fait l'étude des Ecritures)[6].

---

[1] *Mos*. II, § 153 ; mêmes traducteurs.
[2] Aaron.
[3] Cf. *Mos*. II, § 153.
[4] *Lv*. 8, 31 à 35.
[5] Peut-être d'ailleurs est-ce ainsi que l'on pourrait tenter de concilier la contradiction entre cet enseignement de type mystérique prodigué par Moïse et la violente opposition aux mystères païens que manifeste Philon en *Spec.* I, §§ 319 à 323 : Aaron et ses fils étant appelés à assumer des fonctions particulières, l'on peut envisager qu'ils reçoivent également une instruction spécifique, adaptée aux charges qui leur incombent, et dont le commun des mortels n'aurait nul besoin. De plus, ils sont initiés à des mystères authentiques, qui concernent le Dieu véritable, et non à des rites sans valeur en rapport avec des mythes mensongers.
[6] Cf . *Mos*. II, §§ 215-216 et *Decal*., §§ 98 et 100.

Aussi a-t-il pu paraître naturel à l'exégète qu'Aaron et ses fils, durant cette période d'inactivité forcée, écoutent un enseignement d'essence « philosophique », au cours duquel, peut-être, Moïse leur aura transmis certaines des révélations dont Dieu l'avait honoré sur le mont Sinaï.

## 4°) L'excellente pédagogie de Rébecca

Nous avons vu comment l'être divin qu'est la Parole (ou Logos), et comment Moïse, un homme supérieurement doué, savaient s'adresser à des publics différents. Mais l'adaptation du maître est également essentielle lorsque celui-ci ne doit s'occuper que d'un disciple, car il lui faut tout aussi bien être attentif aux caractéristiques morales et intellectuelles propres à cet unique auditeur. Or, à cet égard, le personnage de Rébecca s'avère tout à fait exemplaire. En effet, Philon interprète à diverses reprises, de manière allégorique, la rencontre au bord d'une source entre la belle Rébecca et un serviteur d'Abraham, que ce dernier avait envoyé dans son pays natal afin d'y chercher une épouse pour son fils Isaac. Or, notre exégète fait du serviteur d'Abraham le disciple de la jeune fille, à laquelle il prête de remarquables qualités pédagogiques.

### a) La générosité de Rébecca

D'après le récit de la *Genèse*, alors que Rébecca était allée emplir sa cruche à la source, le serviteur d'Abraham «courut au-devant d'elle et dit : 'S'il te plaît, laisse-moi boire un peu d'eau de ta cruche.' Elle répondit : 'Bois, Monseigneur' et vite elle abaissa sa cruche sur son bras et le fit boire. Quand elle eut fini de lui donner à boire, elle dit : 'Je vais puiser aussi pour tes chameaux, jusqu'à ce qu'ils soient désaltérés.' Vite elle vida sa cruche dans l'auge, courut encore au puits pour puiser et puisa pour tous les chameaux[1].»

[1] *Gn*. 24, 17 à 20.

Or, d'après Philon, voici dans quelles circonstances Rébecca, symbolisant la vertu, donne à boire au serviteur assoiffé :

> Voyant qu'elle a puisé les sciences aux eaux de la Sagesse, source divine, l'ami de l'étude accourt (*ὁ φιλομαθὴς … ἐπιτρέχει*) ; il va à sa rencontre ; il se fait suppliant pour soulager sa soif d'apprendre. Elle qui a reçu la connaissance du plus vénérable des enseignements, la générosité sans jalousie, la joie de donner (*τὸ ἀβάσκανον καὶ φιλόδωρον*), elle lui offre aussitôt le flot de sagesse ; elle le convie à y boire à pleine bouche (…)[1]

L'attitude de Rébecca inspire à Philon ce commentaire :

> Entre autres choses, je suis frappé aussi de sa libéralité (*Μετὰ δὲ τῶν ἄλλων καὶ τὸ ἄφθονον αὐτῆς καταπέπληγμαι*). On lui demande une petite gorgée à boire ; elle donne en abondance jusqu'à ce qu'elle ait rempli l'âme tout entière de celui qui étudie, par le breuvage des vérités spéculatives. Moïse dit en effet : « Elle lui verse de l'eau jusqu'à ce qu'il cesse de boire», enseignement admirable entre tous qu'elle donne là de la vertu d'humanité (*πρὸς φιλανθρωπίαν δίδαγμα θαυμασιώτατον*)[2].

N'étant pas jalouse de ses connaissances, Rébecca les partage immédiatement, sans l'ombre d'une hésitation :

> Moïse caractérise vraiment avec grand art les lignes directrices de l'enseignante et de la femme secourable ; il dit en effet : «Elle se hâta de pencher la jarre sur son bras», et par les mots «se hâter», (il caractérise les lignes directrices) de la promptitude manifeste à faire le bien (*πρὸς τὸ εὐεργετεῖν*), fruit d'une disposition de l'âme à laquelle la jalousie reste étrangère et qu'elle n'a pas atteinte de ses flèches (*ἧς ὑπερόριος ἐκτετόξευται φθόνος*)[3].

Philon pourra dire encore de Rébecca, dans un passage parallèle :

> C'est donc avec raison qu'elle désire (recevoir) de la boisson, de laquelle elle a reçu la sagesse, et la donner à un autre, parce que la jalousie ne touche pas l'âme amie de Dieu[4].

Relevons aussi la manière dont Rébecca répond à la requête qui lui est adressée :

> En tout cas, c'est très justement qu'à la demande : « Laisse-moi boire un peu d'eau [5] », elle ne répond pas d'une manière correspondante : « Je vais te donner à boire » ; elle dit « Bois ». C'était la réponse digne d'elle qui montre la divine richesse, répandue pour tous les hommes dignes et capables d'en user ; l'autre eût été la réponse qu'elle aurait donnée comme professionnelle de l'enseignement. Or la

---

[1] *Poster.*, § 138 ; traduction R. Arnaldez.
[2] *Poster.*, § 147 ; traduction R. Arnaldez.
[3] *Poster.*, § 140 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[4] *Quaest. Gen.* V, 103 ; traduction Ch. Mercier.
[5] *Gen.*, 24, 17.

> vertu n'a rien de commun avec ce qui relève d'une annonce professionnelle (*ἐκεῖνο δὲ ἐπαγγελλομένης διδάξειν · οὐδὲν δὲ τῶν ἐξ ἐπαγγέλματος οἰκεῖον ἀρετῇ*) [1].

Se montrer généreux en s'efforçant de transmettre à autrui les qualités que l'on possède soi-même est une façon d'imiter la bonté de Dieu. En effet, lorsque l'on a reçu une force du Tout-Puissant, la faire partager à d'autres permet d'exercer une bienfaisance semblable à celle de Dieu[2] :

> Nous disons donc au riche, à l'homme honoré, au bien portant, au savant, de travailler à rendre riches, honorés, bien portants et savants, en un mot gens de bien, ceux qui se trouvent sur leur chemin et de ne pas s'opposer à ceux qui peuvent être heureux, en préférant la jalousie et la méchanceté à la vertu [3].

Il est frappant de constater comment Philon mêle ici, dans sa définition des gens de bien, les biens extérieurs (la richesse, la réputation), corporels (la santé) et propres à l'âme (la science)[4]. Une énumération qui précède de peu celle-ci ne tient pas compte, pour sa part, des deux premières catégories de biens, mais reprend à peu près la liste des quatre vertus cardinales :

> Or il faut que l'homme sensé rende sagaces, dans la mesure du possible, ceux qui l'approchent, que le tempérant les rende maîtres d'eux-mêmes, que l'homme de cœur les rende généreux, que l'homme juste les rende justes, bref, que l'homme de bien fasse de ceux qui l'approchent des gens de bien[5].

En somme, le partage de sa subtilité et de son savoir est présenté comme un devoir qui incombe à celui qui détient ces qualités. Refuser de transmettre ses connaissances serait une marque de jalousie et d'hostilité. Mais Rébecca, pour sa part, est bien loin de posséder ce défaut. En outre, elle fait preuve de grandeur d'âme en ne considérant pas avec mépris le statut servile de l'homme qui s'adresse à elle.

---

[1] *Post*., § 139 ; traduction R. Arnaldez.
[2] Cf. *Virt. (De humanitate)*, § 168.
[3] *Virt. (De humanitate)*, § 170 ; traduction P. Delobre.
[4] Nous avions noté *supra*, en évoquant Joseph disciple de ses frères, que, selon D.L., cette distinction entre les trois sortes de biens remonte à Aristote.
[5] *Virt. (De humanitate* , § 167 ; traduction P. Delobre.

b) Le maître soucieux des biens véritables ne se préoccupe pas du statut social de son disciple

Relevant le fait que Rébecca s'adresse au serviteur d'Abraham en le nommant Seigneur, l'exégète explique ainsi cette apparente incohérence :

> Et elle lui donne le nom de Seigneur, sans considérer la vaine gloire de l'esclavage et de l'état libre, mais l'empressement de la volonté de celui qui reçoit, parce qu'elle n'a pas un manque constant d'instruction et de formation, mais en vérité elle a souci de formation et d'intelligence, elle qui est la maîtresse (*domina)*; en effet, elle travaille pour les biens authentiques[1].

Ainsi Rébecca donne-t-elle au disciple un nom glorieux, en ne se souciant point de sa position sociale, mais uniquement de son ardent désir d'apprendre, auquel elle rend ainsi hommage.

Nous avions déjà cité la prescription de la Mishnah «Suscitez beaucoup de disciples[2]». Or, à cette injonction, voici comment réagissent les deux écoles d'Hillel et de Chammaï :

> L'école de Chammaï dit : On ne doit enseigner qu'à celui qui est sage, humble, fils des pères[3] et riche. Mais selon l'école de Hillel, on doit enseigner à tout homme, car beaucoup de fauteurs en Israël ont été amenés à l'étude de la Torah et d'eux descendit un peuple de justes, de généreux et d'hommes honnêtes[4].

Nous pouvons constater ici que Philon semble plus proche de la position des Hillélites, puisqu'il loue Rébecca d'avoir accordé de l'importance à la soif de connaissances du serviteur, et non à son statut social. Par ailleurs (nous aurons l'occasion d'y revenir), Philon incite ses coreligionnaires à enseigner les prosélytes, c'est-à-dire les païens convertis au judaïsme[5] : il se distingue donc encore ici de la position des Chammaïtes, qui réservent leur enseignement aux Juifs de naissance.

---

[1] *Quaest. Gen.* V, 103 ; traduction Ch. Mercier.
[2] *Mishnah*, *Avot* 1, 1.
[3] « Qui descend des pères d'Israël, ce qui exclut les convertis. » (E. Smilévitch, note 1, p. 103 de son édition.)
[4] *Avot de Rabbi Nathan* A, chap. 3 ; traduction d'E. Smilévitch.
[5] De manière inattendue, il nous vient aussi à l'esprit d'opposer l'attitude de Chammaï et celle de Diogène lorsqu'il refuse d'éduquer un jeune homme dont le père vantait les qualités intellectuelles et morales. Selon le philosophe cynique en effet, ce garçon doué et de bonnes moeurs n'avait pas besoin de son enseignement : au contraire, ce sont précisément à des jeunes gens de ce type que l'école de Chammaï accepte de s'adresser, au détriment des autres.

c) Le maître doit savoir se pencher vers son élève

Nous avions observé dans notre paragraphe consacré à la générosité de Rébecca comment, selon Philon, Moïse avait très artistement esquissé les grandes lignes de la femme secourable et de l'enseignante, et avions cité ce qui concernait la première esquisse, celle de la femme prompte à faire le bien. Dans la suite de la même phrase, notre exégète passe donc en un second temps au croquis du bon pédagogue :

> Par les mots « pencher sur son bras », (Moïse caractérise les lignes directrices) du lien étroit que noue avec l'élève le maître qui s'incline vers lui et se tient tout proche (*διὰ δὲ τοῦ καθελεῖν ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτῆς ⟨τῆς⟩ πρὸς τὸν μανθάνοντα τοῦ διδάσκοντος ἐπικλινοῦς καὶ προσεχοῦς οἰκειώσεως*)[1].

Cette évocation charmante nous montre bien que, d'après Philon, le maître ne doit pas prendre ses distances par rapport à son élève : au contraire, il doit demeurer tout près de son disciple, et même se pencher sur lui, aussi bien physiquement que psychologiquement. Il ne lui faut pas, en effet, considérer son étudiant de haut, mais s'approcher autant que possible afin d'ajuster son enseignement au plus près des dispositions et des capacités de son auditeur.

d) L'enseignant n'est pas un conférencier

De fait, il est essentiel pour le maître de connaître les aptitudes effectives de son disciple :

> Naïfs sont en effet tous les maîtres qui entreprennent de se charger de direction morale en tenant compte, non des possibilités de leurs disciples, mais de l'état de supériorité où ils sont : ils ne savent pas qu'il y a une grande différence entre une conférence publique et un cours (*οὐκ εἰδότες ὡς διδασκαλίας ἐπίδειξις*[2] *μακρῷ διενήνοχεν*)[3].

De fait, jusqu'à la fin du paragraphe, Philon pointe du doigt (quelquefois de manière simplement implicite) plusieurs différences entre le conférencier et l'homme qui entreprend d'enseigner :

---

[1] *Poster*., § 140 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[2] Le traité philonien *Alexander*, ou *De animalibus*, est d'ailleurs censé nous présenter (pour la réfuter) l'*ἐπίδειξις* composée par Alexandre, le propre neveu de Philon. Ce discours tend à prouver que les animaux possèdent une âme.
[3] *Poster*., § 141 ; traduction R. Arnaldez.

Le premier recherche les éloges du grand nombre (*τὸν παρὰ τῶν πολλῶν θηρώμενος ἔπαινον*) – ce qui apparemment n'est donc pas le cas du second. D'ailleurs, lorsqu'il évoque le sage qui explique aux Thérapeutes et Thérapeutrides un passage des Écritures avant le festin de la septième semaine, Philon précise dans quel état d'esprit cet homme riche en savoir s'adresse à l'assistance :

> Il le fait sans aucun souci de briller, car il n'aspire pas la renommée que donne l'habileté oratoire (*φροντίζων μὲν οὐδὲν ἐπιδείξεως, οὐ γὰρ τῆς ἐπὶ δεινότητι λόγων εὐκλείας ὀρέγεται*), mais avec le désir de scruter certains points avec plus d'exactitude et, après les avoir scrutés, d'en faire profiter ceux qui ont, sinon une vue aussi perçante, du moins un semblable désir d'apprendre[1].

Mais comment le conférencier espère-t-il récolter les applaudissements de la foule ? En lui présentant un exposé (semblable en cela aux œuvres des peintres et des sculpteurs) qu'il a pris le temps de préparer et de polir minutieusement. Philon n'établit pas encore ici expressément d'opposition avec le maître. Faudrait-il en restaurer une en imaginant que les enseignants, pour leur part, improvisaient leurs cours devant leurs élèves ? Certes non ! Mais, aussi méticuleusement que soit préparée la leçon d'un maître, elle ne peut pas rester telle quelle lorsqu'elle est proposée aux auditeurs. Les aléas survenant au sein d'une classe la contraint à subir des modifications parfois imprévisibles. P. Hadot, expliquant que les œuvres philosophiques grecques portent inscrites en elles l'empreinte de l'oralité, écrit d'ailleurs : «Les productions littéraires des philosophes seront donc, pour leur plus grande part, une préparation ou un prolongement ou un écho de leur enseignement oral et elles seront marquées par les limitations et les contraintes qu'impose une telle situation[2].»

Les derniers mots de cette citation nous intéressent ici d'autant plus que, selon Philon, le conférencier présente précisément « sans aucune entrave (*ἀνεμποδίστως*)[3] » le fruit de son labeur devant son auditoire. C'est qu'en effet, il n'a pas à se limiter, mais peut étaler librement toutes les ressources dont il dispose. Cela suggère entre autres choses qu'il est en droit de prononcer rapidement son discours, car il n'est pas lié par le devoir d'attendre ses disciples et de s'adapter à leur pas. Après tout, l'orateur qui déploie un discours d'apparat se soucie peu de ce que ses auditeurs ne suivent plus son raisonnement parce qu'il est allé trop vite ; mais le bon maître ne doit pas égarer ses élèves ; ainsi, de nouveau, l'instructeur des Thérapeutes et Thérapeutrides :

---

[1] *Contempl*., § 75 ; traduction P. Miquel révisée.
[2] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 276.
[3] *Poster*., § 141 ; traduction R. Arnaldez.

> Il enseigne en prenant tout son temps, il insiste et il s'attarde en répétitions, il grave les idées dans les âmes (*Καὶ ὁ μὲν σχολαιοτέρᾳ χρῆται τῇ διδασκαλίᾳ διαμέλλων καὶ βραδύνων ταῖς ἐπαναλήψεσιν, ἐγχαράττων ταῖς ψυχαῖς τὰ νοήματα*) – car l'esprit des auditeurs ne peut suivre des explications débitées à toute allure et sans reprendre haleine : il reste en arrière et perd le fil des idées[1].

La polémique contre les règles de la rhétorique est ici visible, selon F. Daumas, par deux vocables. Tout d'abord, le verbe *διαμέλλω* «rend bien ce qui, pour les orateurs mondains, est un défaut, mais pour les amateurs du vrai une qualité[2].» Ensuite, l' «*épanalepse* est une figure cataloguée de rhétorique. C'est le résumé d'un thème, la récapitulation. Évidemment, elle était critiquée par les maîtres d'éloquence comme une répétition[3].» Pourtant, Philon la loue ici comme le moyen de bien pénétrer les esprits de la notion qu'on leur explique.

C'est qu'en effet un bon maître doit savoir prendre son temps. De fait, après avoir évoqué le premier envoi de la colombe par Noé lors de la décrue du déluge, puis le premier retour de l'oiseau, Philon pose la question suivante :

> Pourquoi est-ce après l'avoir encore retenue pendant sept jours que, de nouveau, il expédia la colombe ? (*Gen*. 8, 10)[4].

Et il commence à y répondre de la sorte :

> Bon et excellent exemple de comportement du maître. En effet, bien qu'au début il voie des natures au cou raide, il ne renonce pas à l'espoir de leur changement en mieux, mais, comme un bon médecin, ce n'est pas tout de suite qu'il applique le traitement, dès que s'abat la maladie, mais c'est après avoir laissé faire la nature, pour que, auparavant, elle ouvre le chemin du salut, qu'il met en œuvre les remèdes utiles à la santé et salutaires, de même, l'homme vertueux, des paroles et des principes conformes à la philosophie[5].

---

[1] *Contempl*., § 76 ; traduction P. Miquel.
[2] F. DAUMAS, note 2, pp. 137-138 du *Contempl*.
[3] F. DAUMAS, note 1, p. 138 du *Contempl*. Pourtant, par la suite, l'épanalepse a pu être considérée comme un effet de style estimable, puisque, selon G. Molinié, elle « constitue la variété la plus élaborée de la **répétition**. (...) Elle consiste en ce qu'un discours se développe selon une succession de reprises de termes ou d'ensembles de phrases, du début à la fin du texte, les retours entourant des passages nouveaux (pouvant eux-mêmes former la matière d'une nouvelle reprise) (...) » Article « Épanalepse » du *Dictionnaire de rhétorique* de G. Molinié.
[4] *Quest. Gen.* II, 40 ; traduction Ch. Mercier.
[5] *Quest. Gen.* II, 41 ; traduction Ch. Mercier.

L'enseignant avisé doit donc respecter la maturation progressive de l'élève, et lui ménager des étapes successives. Un bon enseignement doit être graduel ; le maître qui voudrait gaver d'un seul coup son disciple de connaissances manquerait tout à fait son but :

> Lorsque quelqu'un qui a été introduit pour la première fois (à la connaissance) est en train d'apprendre, si vous vous efforcez d'oublier ses erreurs et de l'aider à acquérir la discipline de la connaissance une fois pour toutes, vous accomplissez (alors) le contraire de ce que vous avez l'intention de faire. Car il ne pourra pas supporter l'enlèvement (de l'erreur) si cela est accompli à un certain moment, ni supporter l'immense courant et le flot de l'enseignement[1], de toute façon en retranchant et en ajoutant, il sera affligé et attristé et ne saura pas se contenir. Mais si quelqu'un élimine l'ignorance tranquillement et graduellement, peu à peu, tout en y ajoutant une égale portion d'instruction, le résultat sera définitivement bénéfique[2].

Philon introduit donc ici la notion de temps nécessaire à l'apprentissage, le maître accompli devant adapter la durée de son enseignement aux capacités de son disciple, et – ce qui est particulièrement intéressant – capacités psychologiques aussi bien qu'intellectuelles. En effet, le maître qui voudrait aller trop vite provoquerait chez son disciple un découragement néfaste qui l'empêcherait d'avancer dans son apprentissage. Un enseignement adapté est donc lent, et veille à préserver le bien-être psychologique du disciple afin de favoriser ses progrès dans la connaissance. La patience apparaît ici comme une nouvelle qualité du bon maître.

Ainsi, contrairement à l'orateur qui peut lâcher la bride à son éloquence, le maître avisé doit tenir sa parole en laisse et la contraindre à la lenteur pour permettre aux auditeurs de bien l'assimiler. L'enseignant doit se restreindre, et Philon le compare en cela (une fois de plus !) à un habile médecin :

> Mais celui qui entreprend d'enseigner est comme un bon médecin qui donne ses ordonnances en considérant, non pas l'étendue de son art, mais les possibilités du malade qu'il a en traitement, en prescrivant, non pas tout ce que son art contient de déductions tirées de la science – car cela est innombrable – mais tout ce qu'il faut donner au patient, sans perdre de vue la juste mesure (στοχαζόμενος τοῦ μετρίου)[3].

---

[1] L'on retrouve ici encore la métaphore aquatique appliquée à l'enseignement.
[2] *Quaest. Ex.* II, 25 ; traduction A. Terian. Il est significatif que Philon fasse ensuite allusion (comme il l'avait d'ailleurs déjà fait au cours de notre citation précédente) au bon médecin, qui ne cherche pas à rétablir en un seul jour la santé de ses patients : nous verrons en effet que l'enseignant est le médecin des âmes.
[3] *Post.*, § 141 ; traduction R. Arnaldez.

e) Il convient de respecter la juste mesure

Le passage que nous venons de citer nous semble doublement intéressant, d'abord à cause de la comparaison, que nous étudierons plus à fond ultérieurement, du maître avec le médecin (et donc de son disciple avec un malade), ensuite parce que Philon parle de la juste mesure à respecter. Et cette notation est d'autant plus importante qu'elle pourrait sembler en contradiction avec l'idée précédente d'intarissable générosité dont Rébecca fait preuve à l'égard du serviteur assoiffé d'apprendre.

En fait, il n'en est rien. Car si la jeune fille a donné si abondamment, donnant à boire à son disciple puis vidant tout le contenu de sa jarre dans l'abreuvoir[1], c'est-à-dire versant « toute la science du maître dans l'âme de l'élève[2]», c'est parce qu'elle avait constaté préalablement « que la nature du serviteur était grandement capable de recevoir la vertu[3]». Elle a ainsi tout à fait tenu compte des dispositions intellectuelles et morales (puisqu'il s'agit à la fois de recueillir un savoir et d'être susceptible de vertu) présentées par son disciple. Agissant de la sorte, elle a évité deux écueils, et ce faisant, a respecté la juste mesure[4] prônée par Philon, lequel affirme par ailleurs :

> En effet, il faut que, pour l'homme doué, les enseignements soient plus abondants et, pour celui qui n'est pas doué, peu considérables, en raison d'une parfaite égalité dans les proportions[5].

Premièrement donc, Rébecca s'est conduite avec prudence, vérifiant avant de donner que le bénéficiaire serait capable d'apprécier l'offrande qui lui serait consentie, et qu'ainsi le cadeau qu'elle ferait ne serait pas inutile, ou même, susceptible d'offenser celui qui le recevrait :

---

[1] Cf. *Gen*. 24, 20.
[2] *Post*., § 150 ; traduction R. Arnaldez.
[3] *Ibid.* ; traduction R. Arnaldez.
[4] Il peut paraître étonnant que le Grec Diogène Laërce n'évoque guère, pour sa part, ce sujet de la juste mesure à respecter ; on trouve cependant ce thème illustré chez lui par une piquante anecdote concernant le philosophe Carnéade : « Il avait également une voix extrêmement puissante, si bien que le surveillant du gymnase l'envoya chercher pour lui dire de ne pas crier si fort ; mais il répliqua : 'Donne-moi donc une mesure pour la voix.' Ce à quoi, saisissant l'occasion d'une repartie en plein dans le mille, l'autre rétorqua : 'Tu as tes auditeurs comme mesure (*μέτρον ἔχεις τοὺς ἀκούοντας*)'.» (D.L. IV, 63, p. 535 ; traduction T. Dorandi révisée.)
[5] *Quaest. Gen*. V, 102 ; traduction Ch. Mercier.

> Donner une ancre, une rame ou un gouvernail à un travailleur de la terre, des charrues et une pioche à un pilote, une lyre à un médecin, mais au musicien des instruments de chirurgie, c'est ridicule. A moins qu'il ne faille aussi apporter à qui a soif de coûteuses nourritures, et à qui a faim d'abondantes rasades de vin, pour montrer à la fois l'étendue de ses ressources et sa haine des hommes[1], en faisant une moquerie du malheur des autres. (…) En effet, donne non pas autant qu'il est en ton pouvoir, dit la droite raison, mais fais autant que peut recevoir celui qui est dans le besoin (*μὴ γὰρ ὅσα δύνασαι χαρίζου, φησὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, ἀλλ' ὅσα ἱκανὸς ὁ δεόμενός ἐστι δέξασθαι*)[2].»

Il est vrai, Rébecca a ici donné autant qu'il était en son pouvoir, puisque, nous l'avons vu, elle a déversé toute sa science dans l'âme du serviteur, mais, encore une fois, parce qu'elle s'était assurée que son enseignement ne dépasserait point les capacités de son disciple ; en conséquence, elle « offre au disciple les enseignements qu'il est capable de recevoir (*ὀρέγει τῷ μαθητῇ ἃς ἱκανὸς ἐκεῖνός ἐστι δέξασθαι διδασκαλίας*)[3].» Elle a donc partagé son savoir à la fois avec une entière générosité et une justesse parfaite.

La jeune fille a ainsi également évité un deuxième écueil : une pingrerie indigne de sa nature généreuse. Nous l'avons vu précédemment : le fait qu'elle dise à son élève : «Bois» l'oppose à ceux qui font profession d'enseigner, autrement dit les sophistes. Or, ici encore Philon distingue le caractère de Rébecca de celui des sophistes :

> En effet, les sophistes, par suite de leur condition de mercenaires autant que de leur jalousie (*ὑπὸ μισθαρνίας ἅμα καὶ φθόνου*), rapetissent la nature de leurs disciples en taisant beaucoup de ce qu'il faudrait dire ; ils mettent ainsi en réserve la possibilité pour eux de gagner de l'argent une fois de plus. Mais la vertu est chose dépourvue de jalousie, généreuse en ses dons (*ἄφθονον δὲ καὶ δωρητικὸν ἀρετὴ πρᾶγμα*), si bien qu'elle n'hésite pas à se rendre utile, comme on dit, de la main, du pied et de toute sa puissance[4].

Rébecca, en excellente maîtresse, accumule donc les qualités pédagogiques : elle manifeste sa générosité en donnant, de bon coeur et sans restriction, un enseignement

---

[1] Il est intéressant de noter que ces réflexions de Philon s'appuient sur *Dt*. 15, 7-8, «Tu n'endurciras pas ton coeur ni ne fermeras ta main à ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras ce qui lui manque», réinterprété dans son propre texte en : «Tu feras un prêt à qui est dans le besoin, autant qu'il lui faut, selon ce qu'il lui faut.» (*Post*., § 142 ; traduction R. Arnaldez ). Or, cette judicieuse bonté, prescrite par le Législateur, s'oppose d'après Philon à la *μισανθρωπία*, qui se trouve être, précisément, le principal grief adressé aux Juifs par leurs détracteurs : «En allant au fond des choses il apparaît que l'on reproche essentiellement aux juifs 'leur haine des autres hommes' (…)» (M. WEBER, *Le judaïsme antique*, p. 543.) Sans insister outre mesure, Philon évoque donc habilement l'accusation en même temps qu'il la réfute : la Loi commande, non de haïr les hommes, mais au contraire de se montrer compatissant.

[2] *Poster*., § 142 ; traduction R. Arnaldez.

[3] *Poster*., § 146 ; traduction R. Arnaldez.

[4] *Poster*., § 150-151 ; traduction R. Arnaldez révisée. Pour la fin de la citation, cf. *Iliade*, XX, 360-361.

précieux ; elle se montre dépourvue de préjugés sociaux en considérant, non le statut servile de son disciple, mais son louable désir d'apprendre ; elle sait se pencher vers son auditeur et s'adapter à ses caractéristiques intellectuelles et morales, et, par conséquent, respecte la juste mesure en lui offrant précisément les enseignements qu'il est apte à recevoir.

## 5°) Pour conclure : une anecdote au sujet d'Hillel

Afin de conclure sur le thème de l'importante adaptation du maître à son auditoire, nous voudrions évoquer une anecdote, d'ailleurs célèbre, mettant en scène le non moins illustre Hillel. Pour Philon, nous l'avons observé, prendre en compte la personnalité profonde de l'auditeur est une qualité fondamentale du bon maître. Or, le Talmud de Babylone nous présente un épisode où Hillel sort brillamment vainqueur d'une situation difficile en s'adaptant habilement aux dispositions psychologiques de son interlocuteur :

> De nouveau, il arriva qu'un païen se présenta devant Chammaï et lui dit : «Fais de moi un prosélyte, à condition que tu m'enseignes toute la Torah pendant que je me tiens sur un seul pied.» Chammaï le chassa alors avec le bâton d'arpentage qu'il avait dans la main[1]. Lorsqu'il se présenta devant Hillel, celui-ci lui dit : «Ce qui t'est haïssable, ne le fais pas à ton prochain ; cela est toute la Torah et le reste n'est que commentaire ; va et étudie[2].»

De fait, ce passage «révèle un autre aspect de la Torah orale : elle est capable de ressaisir, en quelques mots, pour une situation donnée, toute la Torah, orale et écrite. La demande de l'interlocuteur païen est provocante, et la réaction indignée de Chammaï le montre bien. Mais Hillel relève le défi et présente à cet étranger, dans une formule concise, la plénitude de la révélation (...) La règle d'or, exprimée en araméen, n'est pas une citation biblique, mais une maxime de la tradition orale. Elle a valeur universelle, mais convient de façon particulièrement heureuse, *hic et nunc*, à ce futur prosélyte. (…)[3]»

Hillel, avec beaucoup d'à-propos et de présence d'esprit, sut donc opposer à l'arrogance de ce païen provocateur une formule pleine de douceur et de patience, afin de convertir un interlocuteur qu'il exhorte, en définitive , à étudier...

---

[1] Ce trait peut rappeler l'attitude d'Antisthène chassant, lui aussi, avec un bâton, les élèves qui l'importunaient (cf. D.L. VI, 4) !

[2] *TB*, *Shabbat*, 31a ; traduction personnelle d'après celle que propose l'ouvrage collectif *Le monde où vivait Jésus*, p. 381.

[3] *Le monde où vivait Jésus*, p. 382-383.

# 3ème partie : D'une relation équilibrée à un rapport dominant-dominé : la difficile harmonie entre maîtres et disciples

Sans doute, l'effort accompli par l'enseignant pour s'adapter aux caractéristiques intellectuelles et psychologiques de son auditoire constitue un facteur important pour que s'instaurent des relations sereines. Cependant, cet élément n'est pas le seul à prendre en compte : d'autres qualités sont indispensables pour que des rapports harmonieux se tissent entre le maître et ses disciples.

# I) La confiance : une qualité essentielle

Certes, importante est aux yeux d'un maître la confiance que lui inspire un disciple : Zénon de Kition considérait même cet élément comme la condition déterminante pour qu'il s'attache à faire progresser un de ses auditeurs. Voici en effet ce que relate Diogène Laërce à son sujet :

> Comme Denys le Transfuge[1] lui demandait pourquoi il était le seul qu'il ne corrigeait pas[2], il dit : «Parce que je n'ai pas confiance en toi (*οὐ γάρ σοι πιστεύω*)[3].»

De même, Épictète, le lointain épigone de Zénon, estime qu'il serait en réalité cruel de ne pas réprimander un jeune rhéteur trop efféminé, parce que garder le silence reviendrait à désespérer de cet auditeur. Ne pas le corriger signifierait ne lui accorder nulle confiance, ne le croire aucunement capable de progresser. Aussi Épictète parle-t-il de la sorte au jeune homme :

> (…) Si jamais, un jour, tu retrouves ton bon sens, tu m'accuseras à juste titre : «Qu'a-t-il aperçu en moi, Épictète, pour que, me voyant venir à lui dans l'état où j'étais, il regarde avec indifférence ma situation si honteuse, et que jamais il ne me dise un mot ? A-t-il si fort désespéré de moi ? (*οὕτως μου ἀπέγνω;*) Jeune, ne l'étais-je pas ? n'étais-je pas disposé à écouter la raison ? Et combien y en a-t-il, d'autres jeunes gens à qui l'âge fait commettre de nombreuses erreurs de ce genre ? J'ai entendu dire un jour qu'un certain Polémon, alors qu'il était un jeune homme absolument débauché, s'est transformé – radicalement transformé. Soit, il ne pensait pas que je serais un autre Polémon ; il pouvait au moins corriger ma chevelure, au moins m'enlever mes colliers, il pouvait me faire renoncer à m'épiler, mais, tout en voyant que j'avais l'aspect – de qui dirais-je ?– il gardait le silence[4].»

---

[1] L'ironie du sort (ou Zénon avait-il eu véritablement une intuition ?) confirmera la suspicion du maître : comme son surnom l'indique, Denys abandonnera l'école du Portique. Mais, ainsi que le précise Diogène Laërce, cette trahison est due à une pénible circonstance(cf. D.L. VII, 166, p. 890), indépendante de la volonté de Denys. En effet, il «déserta au profit du plaisir, car, du fait d'une grave maladie des yeux, il n'osa plus dire que la douleur était un indifférent.» (D.L. VII, 37, p. 815 ; traduction R. Goulet. Cf. aussi D.L. VII, 166, p. 890.) «Ayant abandonné Zénon il se tourna vers les Cyrénaïques : il entrait dans les maisons closes et s'adonnait sans dissimulation à toutes les autres voluptés.» (D.L. VII, 167, p. 890 ; traduction R. Goulet.) On trouve chez Athénée l'indication selon laquelle Denys , « quoique déjà vieux, abandonna les doctrines du Portique et sauta à pieds joints vers Épicure.» (ATHENAEUS, *Deipnosophistae* VII, 281d-e ; traduction personnelle d'après l'édition de Ch. B. Gulick.)

[2] «*οὐ διορθοῖ*. On peut comprendre : 'le seul dont il n'essayait pas de corriger les mœurs.'» (Note *ad loc*. de R. Goulet.)

[3] D.L. VII, 23, p. 805 ; traduction R. Goulet.

[4] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 1, 12 à 14 ; traduction J. Souilhé révisée.

Ainsi la semonce adressée par le maître est-elle considérée comme une marque de confiance de sa part. Le maître estime en effet que son disciple, si éloigné soit-il pour l'instant du comportement idéal, est susceptible d'accomplir des progrès, et pense que les remontrances qu'il lui prodigue lui seront utiles dans cette marche en avant. Au contraire, renoncer à faire la morale à un auditeur reviendrait à le juger indigne de confiance car incapable de profiter des admonestations qui lui seraient adressées.

Cependant, est surtout indispensable la confiance placée en son maître par le disciple : sans elle, ce dernier ne peut rien apprendre. Épictète, constatant que ses disciples n'atteignent pas le but qu'il leur a fixé, recherche les raisons de cet échec. Or, il établit que ce qu'il demande à ses élèves, à savoir l'usage correct des représentations, peut véritablement être enseigné et, de plus, est la seule chose réellement au pouvoir de l'être humain[1]. Il estime alors que lui-même et ses disciples sont les seuls responsables de cet insuccès[2], et il recommande à ses auditeurs de lui faire confiance au moment d'amorcer une nouvelle tentative :

> Pourquoi donc ne point achever ? Dites-m'en la cause. Ou, en effet, c'est ma faute à moi, ou c'est la vôtre, ou cela tient à la nature même de la chose. Pour la chose, elle est possible et seule elle est en notre pouvoir. Il reste donc que ce soit ou de ma faute à moi, ou de la vôtre, ou ce qui est plus vrai, de notre faute commune. Qu'en est-il donc ? Voulez-vous que nous commencions enfin à nous occuper ici d'un tel dessein ? Renonçons à tout ce que nous avons fait jusqu'à présent. Commençons seulement, fiez-vous à moi et vous verrez (Ἀρξώμεθα μόνον, πιστεύσατέ μοι, καὶ ὄψεσθε)[3].

Si nous changeons à présent de monde pour passer de la sphère grecque au domaine juif, nous constaterons que néanmoins, la confiance du disciple envers son maître y est tout autant considérée comme indispensable à l'étude.

Philon en effet, désirant montrer qu'Abraham, Isaac et Jacob avaient tous trois obtenu, pour leurs vertus, la récompense qui leur convenait le mieux, commence par évoquer le lot attribué par Dieu à Abraham, lequel a progressé en recevant un enseignement :

---

[1] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 19, 31-32.
[2] « What is most striking is Epictetus'complicity and engagement with his students, pushing, cajoling, but in the final analysis sharing responsability for their success of failure. » (A. A. LONG, *Epictetus*, p. 125.)
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 19, 33-34 ; traduction J. Souilhé.

> De fait, à celui qui s'est perfectionné par l'instruction, c'est la confiance, puisque le disciple doit faire confiance au maître sur ce qui lui est enseigné, car il est malaisé et même impossible à l'esprit défiant de recevoir une formation (*δύσκολον γάρ, μᾶλλον δ'ἀδύνατον ἀπιστοῦντα παιδεύεσθαι*)[1].

En outre, une anecdote talmudique mettant en scène Hillel et Chammaï insiste sur la confiance que le disciple doit nécessairement accorder à son maître :

> Un certain païen se présenta un jour devant Chammaï et lui demanda : «Combien de Torah avez-vous ?» «Deux, répondit-il : la Torah écrite et la Torah orale.» «Je me fie à toi en ce qui concerne la Torah écrite, mais non en ce qui concerne la Torah orale ; fais de moi un prosélyte, à condition que tu m'enseignes seulement la Torah écrite.» Mais Chammaï le réprimanda et le chassa avec colère. Lorsque le païen se présenta devant Hillel, celui-ci l'admit comme prosélyte. Le premier jour il lui enseigna : Aleph, beth, gimel, daleth[2] ; le jour suivant, il lui présenta les lettres dans l'ordre inverse. «Mais hier tu ne me les as pas enseignées ainsi! protesta l'étudiant.» «Ne dois-tu donc pas me faire confiance ? Fais-moi donc aussi confiance en ce qui concerne la Torah orale[3].»

«La pédagogie qu'emploie Hillel pour convaincre son interlocuteur de la nécessité de la Torah orale est remarquable. Il acquiesce à sa demande de ne lui enseigner que la Torah écrite ; mais, ce faisant, il le conduit à constater que même pour apprendre le *b, a : ba* de la Torah écrite, il ne peut pas s'appuyer sur l'écrit seulement mais a besoin d'un maître qui le guide et dont il dépend. Si ce dernier lui apprend l'alphabet dans le bon sens un jour, et dans l'ordre inverse le lendemain, il est perdu. Donc, la Torah écrite a besoin, pour fonctionner même à son niveau le plus élémentaire, du principe de l'oralité, c'est-à-dire du contact vivant avec un maître qui transmet la tradition. Et cela ne va pas sans confiance. (...) La transmission de toute la tradition, orale et écrite, suppose donc que l'on accepte de se fier au maître et, plus largement, à la communauté qui ont eux-mêmes reçu le message et le livrent à leur tour[4].»

---

[1] *Praem*., § 49 ; traduction A. Beckaert.
[2] Les quatre premières lettres de l'alphabet hébraïque.
[3] *TB*, *Chabbat* 31a ; traduction personnelle.
[4] *Le monde où vivait Jésus*, p. 382.

# II) L'esprit critique est néanmoins indispensable

## A) Avant même de commencer à étudier

D'après Philon, l'esprit critique n'en est pas moins une qualité intellectuelle essentielle : le futur disciple doit être capable d'une grande lucidité vis-à-vis de l'objet même de ses études ultérieures. En témoignent certaines paroles que Philon prête à Jacob au moment où celui-ci envoie son fils Joseph auprès de ses frères[1] – afin d'y étudier, affirme notre exégète :

> Va, dit-il en effet, vois, regarde, comprends, examine avec la plus grande exactitude ce qui est en cause (*φησὶ γάρ · «Πορευθεὶς ἰδέ», θέασαι καὶ κατανόησον καὶ πάνυ ἀκριβῶς περίσκεψαι τὸ πρᾶγμα*) : car il faut que tu saches d'abord quel va être l'objet de tes efforts (*εἰδέναι γάρ σε δεῖ περὶ ὃ μέλλεις πονεῖσθαι πρότερον*), puis que tu te mettes alors à t'en occuper sérieusement[2].

L'étude doit donc être entreprise en toute connaissance de cause : nous noterons le luxe de verbes que déploie Philon pour évoquer la prise en considération par le disciple de la tâche qui l'attend. L'exégète, du reste, n'envisage pas ici que l'étudiant puisse être découragé par l'ampleur du travail à accomplir, alors que cet examen minutieux pourrait précisément permettre à l'élève de reconnaître si oui ou non il se sent capable de suivre un tel enseignement. Enfin, observons que Joseph doit, en l'occurrence, réfléchir tout seul, ses futurs professeurs (à savoir ses frères aînés) n'étant pas censés l'aider à scruter la matière qu'ils connaissent pourtant, naturellement, bien mieux que lui.

Du reste, comme nous l'avions déjà noté dans notre introduction, Flavius Josèphe se targue, au cours de son autobiographie, d'avoir lui-même choisi son option philosophique, non à la légère, mais après une longue recherche, minutieuse et ardue :

---

[1] Cf. *Gen*. 37, 13.
[2] *Deter*., § 11 ; traduction I. Feuer.

> Environ mes seize ans, je voulus faire l'expérience des diverses sectes de notre nation. Il y en a trois (...) Dans ma pensée, apprendre ainsi à les connaître toutes à fond me permettrait de choisir la meilleure. Au prix d'une austère application, et d'un labeur considérable, je passai par toutes les trois. Je ne m'en tins même pas à cette expérience, mais ayant entendu parler d'un certain Bannous qui vivait au désert (…), je me fis son émule. Après trois ans passés près de lui, ayant accompli ce que je désirais, je revins dans ma cité. (...) [1]

Que ce récit soit véridique ou forgé après coup[2] importe finalement assez peu à notre propos. Car dans tous les cas, si, au moment où il écrit son autobiographie, Flavius Josèphe veut présenter ainsi son attitude intellectuelle de l'époque, c'est parce qu'il la trouve alors digne d'éloge : faire preuve d'esprit critique pour choisir, en toute connaissance de cause, la tendance philosophico-religieuse la plus conforme à ses goûts lui semble donc être une qualité. Comme l'écrit D. Lamour : «Ce *cursus* (...) montre assez l'ouverture d'esprit que notre auteur veut afficher face à ses lecteurs. Ce n'est qu'après s'être 'pleinement et concrètement informé' qu'il choisit de s'attacher à la secte pharisienne (...)[3]»

## B) Vis-à-vis de ses propres maîtres

### 1°) Un témoignage de Flavius Josèphe sur les Sadducéens

Il est d'ailleurs intéressant de constater que Flavius Josèphe a vécu sa jeunesse dans un climat intellectuel de discussions animées entre les maîtres et leurs disciples. En effet, notre historien nous présente ce témoignage à propos des Sadducéens :

---

[1] *Aut*., § 10 à 12 ; traduction A. Pelletier.

[2] Après avoir rappelé que souvent, les jeunes païens allaient de cité en cité à la recherche des meilleurs maîtres de chaque discipline ou de chaque école philosophique, B. Pouderon ajoute en effet : « Et l'on peut même mettre en doute le témoignage de Flavius Josèphe évoquant sa fréquentation successive de maîtres des trois sectes pharisienne, sadducéenne et essénienne, avant de se confier à un ascète du désert : peut-être en effet ne faut-il voir là qu'une imitation littéraire de l'itinéraire intellectuel des jeunes orientaux hellénisés.» (B. POUDERON, « Réflexions sur la formation d'une élite... », p. 256.) De même, B. Pouderon note dans un autre article : « Il est établi que l'usage était, pour les jeunes gens de bonne famille, de fréquenter successivement plusieurs maîtres, pour se former aux différentes écoles de pensée. Le fait est attesté au II^e^ siècle pour Galien et, un peu différemment, pour Clément d'Alexandrie. F. Josèphe devait connaître cette pratique, puisqu'il calque le récit de sa propre formation religieuse sur ce modèle, s'attribuant la fréquentation successive, en l'espace de quelques mois, des principales sectes du judaïsme.» (B. POUDERON, « La conversion chez les apologistes grecs », pp. 145-146.)

[3] D. LAMOUR, *Flavius Josèphe*, p. 18.

> Ils ne prétendent rien observer, si ce n'est les Lois ; car ils comptent comme une vertu de disputer contre leurs maîtres de la sagesse qu'ils recherchent (*πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας, ἣν μετίασιν, ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν*)[1].

A priori, le lien logique entre les deux membres de la phrase ne nous semble pas apparaître avec évidence, mais le propos de Flavius Josèphe est peut-être de souligner la forte indépendance de pensée et l'esprit éminemment critique des Sadducéens. En effet, ils ne reconnaissent pas la loi orale (n'observant que la Torah écrite) et, par ailleurs, ne se remettent pas non plus aveuglément entre les mains de leurs maîtres : les disciples veulent par eux-mêmes disputer, argumenter contre leurs enseignants pour avancer avec plus de sûreté sur la voie de la sagesse.

Il est vrai que L.H. Feldman interprète cette mention comme péjorative ; selon lui[2], elle est simplement l'indice d'un comportement revêche : il renvoie en effet à un autre passage de Flavius Josèphe, selon lequel les Sadducéens, «même entre eux, ont une attitude plutôt rébarbative et dans leurs relations avec leurs coréligionnaires ils se montrent aussi bourrus que pour des étrangers[3].» Ce savant fait remarquer, du reste, que «even a cursory examination of the Talmud will reveal that the Pharisees were no whit inferior to the Sadducees in skill of disputation[4].» Sa remarque peut d'ailleurs être confortée par cette affirmation de Dan Jaffé : «On doit effectivement noter que le dialogue interprétatif, sorte de dialectique ouverte propre au débat talmudique et à l'étude des textes de façon plus générale, est une donnée fondamentale de l'étude dans le judaïsme[5].»

Cependant, que les Pharisiens aient pratiqué avec un remarquable talent l'art de la discussion dialectique[6] n'empêche pas que les Sadducéens s'y soient livrés eux aussi.

---

[1] *AJ* XVIII, § 16 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.
[2] Cf. note *ad loc*. (note b, p. 14) dans son édition des trois derniers livres des *AJ*.
[3] *B.J.* II. 166.
[4] Note indiquée *supra*.
[5] D. JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme*, p. 30.
[6] J. Zumstein donne un certain nombre de détails sur cette méthode didactique : « L'élève, non seulement, a le droit de poser des questions, mais le maître les sollicite, voire les pose lui-même afin de provoquer des débats contradictoires entre lui et ses élèves, entre ses élèves eux-mêmes. Une question appelle des contre-questions, des objections et la dispute s'institue. Cette dernière a un but pédagogique, car la question posée par l'élève est l'occasion de dissiper les obscurités et les erreurs de compréhension, d'accélérer l'assimilation de la matière ; la question posée par le maître exerce les élèves à trancher les questions légales. Ainsi, par la dispute, l'élève, non seulement, mémorise mieux, mais il acquiert la méthode nécessaire à l'exercice de sa fonction (interpréter la tradition, juger.» (J. ZUMSTEIN, *La relation*..., pp. 37-38.) Mais ces débats devaient également avoir lieu entre rabbis, comme J. Zumstein le pointe bien du doigt (*op. cit.*, p. 37, note 198) lorsqu'il cite *Avot* 6, 5, qui met au

D'ailleurs, le verbe *ἀμφιλογέω* qu'emploie Flavius Josèphe au sujet des Sadducéens signifie «disputer» (sur quelque chose) ; il désigne donc, non pas une attitude peu courtoise, mais une activité de recherche intellectuelle, conduite peut-être – s'il faut vraiment attribuer une certaine rudesse aux Sadducéens – avec plus d'âpreté, moins de ménagement pour le maître interrogé ou contesté que chez les Pharisiens. Toutefois, l'on peut aussi douter que les maîtres du Talmud aient toujours été doux et charmants dans leurs controverses : «Il existe des dires des sages palestiniens R. Oshaya et R. Isaac, qui parlent avec éloge de leurs compatriotes, gracieux et agréables les uns avec les autres dans la discussion, mais qui fustigent les sages de Babylone, dont les débats halakhiques sont ponctués de remarques acerbes et blessantes. Toutefois, il est clair que, dans la réalité, cette distinction ne s'établissait pas sur la base des limites géographiques. Au cours de discussions houleuses, il arrivait aussi parfois qu'un membre de l'académie se trouvât offensé et que des paroles agressives et injurieuses soient échangées sous l'effet de la colère, et pas nécessairement par ceux qui faisaient le moins de cas des bonnes manières[1].» Et l'on peut citer aussi cette violente parole :

> Issi fils de Juda dit : Pourquoi les élèves des sages meurent-ils avant l'âge ? Ce n'est évidemment pas pour avoir commis un adultère ni pour avoir volé quelque chose, mais simplement parce qu'ils se méprisent entre eux[2].

En tous les cas, dans le passage des *Antiquités judaïques* dont nous sommes partie, Flavius Josèphe ne reproche pas aux Sadducéens de se montrer discourtois envers leurs maîtres au cours de leurs discussions, ni, du reste, de ne point adopter aveuglément tous les avis que ces maîtres leur présentent. Ce dernier trait eût d'ailleurs paru étrange de sa part, étant donné ce qu'il nous raconte lui-même de sa propre quête philosophique. En somme, aux yeux de Flavius Josèphe, une certaine défiance intellectuelle pourrait être profitable, dans la mesure où elle pousserait à rechercher la vérité avec une exigence et une acuité accrues. Il semblerait donc qu'il faille, selon lui, rechercher par soi-même, en faisant preuve d'esprit critique, au prix même d'efforts soutenus et d'une étude approfondie, les éléments de la vérité – et en conséquence, ne pas adopter avec crédulité, sans réflexion, les opinions proposées par autrui.

---

nombre des 48 éléments qui permettent d'acquérir la Torah l'examen méticuleux d'un sujet de concert avec ses collègues.

[1] E. E. URBACH, *Les sages d'Israël*, pp. 638-639.

[2] *Avot de R. Nathan* A, 29 ; traduction E. Smilévitch. Cependant, E. E. Urbach, qui cite le passage à la p. 640 de son livre *Les Sages d'Israël*, traduit pour sa part les derniers mots par « s'injurient mutuellement ».

## 2°) Jésus et ses disciples dans le Testimonium Flavianum

Ces considérations pourraient, nous semble-t-il, jeter un éclairage digne de quelque intérêt sur la présentation, par le Testimonium Flavianum, de Jésus en tant que *διδάσκαλος*. Bien sûr, nous sommes impressionnée d'être conduite à travailler sur un extrait d'un texte qui, objet d' «une controverse qui dure depuis quatre bons siècles[1]», est devenu une sorte de monstre sacré. Mais que notre sujet nous amène à nous pencher sur un passage aussi célèbre, auquel «Flavius Josèphe, c'est un lieu commun, doit sa survie littéraire[2]», nous apparaît en même temps comme une chance appréciable. Nous tâcherons simplement de nous montrer prudente, et surtout, de ne pas chercher à proposer une exégèse globale du passage, mais de rester à l'intérieur des limites que nous impose notre présente étude. Et cependant, puisque nous étudions le Testimonium en tant qu'appartenant à notre corpus, nous affichons déjà notre prise de parti en faveur de l'authenticité au moins partielle du texte. Mais nous pouvons nous réclamer sur ce point de l'autorité de S. Bardet, lequel écrit : «L'authenticité joséphienne, au moins en substance, est encore l'hypothèse la plus simple[3].» Mais venons-en sans plus attendre à notre extrait, que, mise en garde par S. Bardet sur les traductions du *Testimonium*, souvent tendancieuses, enclines à la surinterprétation de chaque mot, nous citerons directement en grec :

> Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ[4] ἐπηγάγετο (...)[5]

---

[1] S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum*, introduction, p. 5.
[2] *Ibid.*
[3] S. BARDET, *op. cit.*, p. 230.
[4] Que Flavius Josèphe signale également des Grecs parmi les sectateurs de Jésus a posé des difficultés aux critiques. Nous ne commenterons pas ici cette mention, car, pour notre historien, cette divergence de nationalité (ou de langue, si l'on estime qu'il s'agit d'hellénophones) n'implique pas une relation différente au maître. Nous pouvons renvoyer cependant à S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum*, pp. 100-101 pour l'évocation des interprétations traditionnelles, et pp. 177 à 179 pour l'hypothèse personnelle de l'auteur.
[5] *AJ* XVIII, § 63.

Dans ce qui constitue pour nous, pourrait-on dire, le « noyau dur » de cet extrait, le mot capital est à notre avis le participe *δεχομένων*. Les disciples de Jésus sont en effet des gens qui « reçoivent » les opinions professées par leur maître. L'on ne trouve ici nulle trace d'esprit critique chez ces disciples trop dociles, aucun goût pour la discussion contradictoire. Ils ne donnent pas même l'impression d'interroger activement leur maître pour connaître son point de vue, mais semblent affligés d'une extrême passivité intellectuelle. Or, l'estime que l'on porte à son maître n'implique pas d'accepter sans broncher tout ce qu'il peut dire : en témoigne l'exemple de Siméon Bar Yohaï (postérieur, il est vrai, à Flavius Josèphe, puisqu'il vécut au second siècle de notre ère) : pendant treize années, il suivit l'enseignement de R. Aqiva, et, lorsque son maître fut incarcéré par les Romains, eut encore avec lui, dans sa prison, de longues et savantes conversations : « Cependant, ni le sincère attachement qui le liait à son maître, ni le profond respect qu'il lui portait, ne l'empêchèrent d'exprimer, sur certains de ses enseignements, son désaccord[1].»

C'est qu'il est en principe difficile, et douloureux, de renoncer à ses idées personnelles pour se plier aux opinions d'un autre. Dan Jaffé note en effet (à propos plus précisément de la controverse halakhique) : « Il faut remarquer que la démarche d'abandonner sa propre conception afin de se fondre dans celle qui représente l'autorité est loin d'être aisée. Cela représente une tension psychologique et sociale qui peut être lourde de conséquences[2].» Si l'on se place dans cette perspective, il semble que Flavius Josèphe porte aux sectateurs de Jésus le coup de grâce en affirmant que, par nature, ils acceptent « avec plaisir » (*ἡδονῇ*) ce qu'ils entendent. Apparemment, céder aux conceptions de leur maître ne coûte pas même d'effort à leur esprit, ou à leur dignité ; il ne s'agit point d'un sacrifice douloureux que leur intelligence – et leur amour-propre – consentirait par amour pour Jésus, mais d'une propension innée à se soumettre, l'esprit vide et le cœur léger, à n'importe quelle conception.

---

[1] Article «Siméon Bar Yohaï» dans *le Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, p. 1055.
[2] D. JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme*, pp. 30-31.

Il est à noter que n'infirme pas notre hypothèse la remarque de H. St John Thackeray, selon laquelle l'expression *ἡδονῇ δέχεσθαι*, « recevoir avec plaisir », est typique de l'assistant thucydidéen, l'une des personnes qui aidèrent Flavius Josèphe à rédiger les *Antiquités*. Tout d'abord, nous tenons là un argument en faveur de l'authenticité de cette partie du Testimonium : « L'intervention de l'assistant est ici incontestable. L'expression 'recevoir avec plaisir' est typique (...) : en dehors des livres XVII-XIX, où elle revient huit fois, on ne la trouve nulle part ailleurs, où la même idée est exprimée autrement. (...) Il ne peut y avoir ici d'interpolation chrétienne, car le mot *ἡδονή* « plaisir » a systématiquement dans le Nouveau Testament et les écrits chrétiens anciens une connotation de mal, comme Harnack l'a bien noté[1]. » D'autre part, que la tournure soit de l'assistant n'empêche pas d'attribuer l'idée elle-même à Flavius Josèphe : « Josèphe a dicté la phrase à son secrétaire, et celui-ci l'a revêtue de son style[2]. » Or, le savant britannique note que, comme dans la première littérature chrétienne, le mot *ἡδονή* comporte en général chez notre historien une nuance négative[3]. Par conséquent, l'analyse proposée par H. St John Thackeray corrobore notre hypothèse, d'après laquelle Flavius Josèphe présente ici les chrétiens de manière défavorable.

L'historien juif émettrait en somme une critique acerbe contre les disciples de Jésus : totalement dénués d'esprit critique et d'intérêt pour la discussion contradictoire, ils adopteraient, comme des écervelés probablement amusés par la nouveauté, toute opinion se présentant à eux.

---

[1] H. ST JOHN THACKERAY, *Flavius Josèphe, l'homme et l'historien*, p. 93.
[2] *Ibid.*
[3] « En particulier, l'expression 'recevoir avec plaisir' n'est employée en un sens favorable que dans un cas sur les huit recensés, lorsque les Juifs déclarent à Pilate qu'ils 'recevraient la mort avec plaisir' plutôt que d'accepter les enseignes romaines à Jérusalem (*AJ* 18:59). Ailleurs elle est appliquée à l'accueil donné à un imposteur, qui cherche à se faire passer pour Alexandre, le fils d'Hérode (17:329) ; à la ferveur entourant Judas le Galiléen, qui lance une révolte qui aboutira à la ruine de la nation (18:6) ; au complot pour séduire une matrone romaine (18:70) ; à des projets de conspiration (19:185) ; et par deux fois, au plaisir spécial que provoque chez ses adversaires la mort de l'empereur (18:236, 19:127).» (*Ibid.*)

Afin d'étayer notre point de vue, nous noterons ceci : pour signaler que nombre de ses compatriotes suivirent Jésus, l'historien écrit « *καὶ πολλοὺς μὲν* ᾽Ι*ουδαίους* (...)*ἐπηγάγετο* ». Il parle ainsi des Juifs de manière impersonnelle, comme si lui-même n'appartenait pas à leur nation, comme si, en l'occurrence, il se désolidarisait d'eux. Or, à l'inverse, au tout début du paragraphe suivant, à l'intérieur même du Testimonium, Flavius Josèphe parle en tant que Juif quand il raconte que Jésus fut crucifié par Pilate « sur la dénonciation des premiers de nos compatriotes[1] (*ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ᾽ ἡμῖν*) ».

L'hypothèse que nous avançons n'est bien sûr envisageable que si l'on ne considère pas l'expression *τἀληθῆ* comme désignant «la vérité», ce qui a été sa traduction traditionnelle. Cependant, il s'agit bien d'un neutre pluriel, qui pourrait suggérer une certaine relativisation de la vérité. Nous citerons ici encore H. St John Thackeray, qui remarque au sujet de la formule « ceux qui reçoivent les vérités avec plaisir » : « Si Josèphe ou son assistant n'ont pas choisi une formule plus digne, c'est qu'ils ne voyaient pas la chose comme très recommandable. Qu'entendre par 'vérité' ici ? L'auteur n'emploie pas le substantif abstrait (*ἀλήθεια*), qu'il utilise volontiers ailleurs, en particulier pour souligner la véracité de ce qu'il écrit (...) Il se borne à mettre un adjectif plus vague 'les choses vraies' (*τἀληθῆ*)[2].» Cela impliquerait que les disciples de Jésus ne sont pas en recherche de la vérité par excellence, absolue, mais friands de tout ce qu'eux-mêmes considéreront comme des vérités – or, vu leur manque de discernement, la faiblesse de leur sens critique, pourraient bien leur paraître valides et conformes à la vérité toutes les propositions formulées par leur maître.

Pour conclure, nous avançons donc l'idée que Flavius Josèphe considère les chrétiens comme des disciples péchant par leur excessive crédulité à l'égard de leur maître, auquel de toute manière, en tant que Juif non déviant, il ne saurait accorder un important crédit. L'historien tendrait ainsi, dans cette phrase, à dévaloriser Jésus en dénigrant son enseignement, qu'il présente comme ne s'adressant qu'à des personnes de très faible envergure intellectuelle, et ne subissant pas, pour ainsi dire, «l'épreuve du feu», nous voulons dire le choc des questions et des contre-arguments d'élèves rusés et sagaces, qui prouveraient sa valeur et sa pertinence s'il parvenait respectivement à y répondre et à les réfuter.

---

[1] Traduction personnelle.
[2] H. ST JOHN THACKERAY, *Flavius Josèphe, l'homme et l'historien*, pp. 93-94.

## 3°) Moïse en quête de la vérité

Or, l'attachement excessif et aveugle aux doctrines qu'on lui enseigne est précisément, cette fois selon Philon il est vrai, un défaut qu'évite le jeune Moïse. Décrivant en effet l'éducation particulièrement soignée dont le futur Législateur, considéré comme l'héritier du trône d'Égypte, bénéficia auprès de différents maîtres, l'exégète mentionne aussi les qualités naturelles dont l'enfant est pourvu, et insiste sur sa recherche exigeante de la vérité :

> Etudiant avec précision chez les uns et les autres les points sur lesquels ils s'accordent, ceux aussi sur lesquels ils divergent, négligeant la polémique et dépassant leurs querelles, il recherchait la vérité, car sa pensée ne pouvait admettre aucune forme de mensonge, fort différent en cela de ces esprits partisans qui n'examinent pas la valeur des principes qu'on leur a proposés et auxquels le hasard a voulu qu'ils se rallient (*ὡς ἔθος τοῖς αἱρεσιομάχοις, οἳ τοῖς προτεθεῖσι δόγμασιν ὁποῖα ἂν τύχῃ βοηθοῦσιν οὐκ ἐξετάζοντες, εἰ δόκιμα*), gens qui agissent exactement comme les avocats payés à prix d'argent, sans aucun souci de la justice[1].

Nous voyons bien comme est fustigée l'adoption irraisonnée des opinions d'autrui (que Philon, usant sans doute d'une certaine amplification rhétorique, attribue même au pur et simple hasard). Se jeter sur les premières idées venues peut conduire à adhérer à une doctrine sans valeur, puisque celle-ci n'a pas été passée au crible du discernement, de la réflexion. Mais, ce qui est pire encore, la personne qui a ainsi foncé tête baissée sur n'importe quel principe est susceptible ensuite de le défendre avec acharnement, devenant ainsi un véritable *αἱρεσιομάχος*[2], c'est-à-dire un homme qui, combattant pour son école philosophique, embrasse sans recul critique la cause de son maître. La comparaison avec les avocats payés à prix d'argent est violente ; sans doute, le disciple belliqueux n'est pas au sens strict un mercenaire de son maître : ce dernier ne l'a pas rétribué pour défendre ses doctrines. Mais, tout comme les juges achetés méprisent la justice, parce que l'amour de l'argent les aveugle, l'*αἱρεσιομάχος*, par son attitude de parti-pris, son refus de remettre en cause les principes reçus, méprise la vérité.

---

[1] *Mos*. I, 24 ; traduction : voir notre bibliographie.

[2] Le terme est-il un néologisme forgé par Philon ? Ni le dictionnaire de Bailly ni celui de Liddell and Scott ne mentionnent en tout cas d'autre référence pour ce mot, et le dictionnaire étymologique de Chantraine précise seulement qu'il s'agit d'un composé tardif (cf. p. 38, colonne de droite.) Or, M. B. Pouderon a l'obligeance de nous préciser que le Thesaurus Linguae Graecae (T.L.G.) recense deux occurrences du vocable chez Philon, trois chez Didyme l'Aveugle et une chez Jean Damascène. Les deux derniers personnages étant plus récents que notre exégète, il semble bien que la paternité du terme remonte effectivement à Philon.

*A contrario*, Moïse, pour découvrir cette vérité si précieuse à ses yeux, mène l'enquête avec une rare minutie, et un insigne sens de l'objectivité : il ne privilégie pas en effet la doctrine d'un seul de ses maîtres au détriment de toutes les autres, mais étudie chacune d'elles. Il fait ainsi également preuve de patience, en s'attelant à un travail de longue haleine, au lieu de se précipiter bien vite vers les théories entendues en premier. Il démontre également son courage intellectuel en ne se réfugiant pas, comme en un abri sûr, dans les idées sur lesquelles tous les savants s'accordent, mais en examinant aussi les sujets de controverse. Il s'illustre ainsi en définitive par son admirable indépendance d'esprit, s'attachant avec une louable obstination à la seule cause qui lui semble digne d'être défendue : celle de la vérité[1].

## 4°) Les épreuves imposées à leur maître par quelques disciples grecs

Si les Sadducéens décrits par Flavius Josèphe affichent leur esprit critique en discutant âprement avec leurs enseignants, les disciples grecs, sans doute pour s'assurer de ce que leur maître est bien digne de la confiance qu'ils placent en lui, auraient plutôt tendance à le tester en lui faisant subir des épreuves de diverses natures, visant à vérifier la présence chez lui de telle qualité, ou la validité des thèses qu'il défend.

### a) Laïs, ou l'ἐγκράτεια du maître mise à l'épreuve

Alors qu'il raconte la vie de Xénocrate, disciple de Platon, Diogène Laërce rapporte l'anecdote suivante :

> Un jour, la courtisane Phryné voulut le séduire et, prétextant qu'elle était poursuivie par quelques (admirateurs), elle se réfugia dans sa modeste demeure. Dans un geste d'humanité, il l'accueillit et, comme il n'y avait qu'une seule couchette, il partagea sa couche avec elle, à sa demande. A la fin,

[1] Il peut être intéressant de noter que, au II^e^ siècle de notre ère, Justin Martyr fustige le manque d'esprit critique dont se sont rendus coupables les disciples des premiers philosophes, en affirmant que, les fondateurs de la philosophie étant devenus célèbres, «leurs successeurs marchèrent sur leurs traces, mais sans plus rechercher ce qui a trait à la vérité : uniquement frappés qu'ils étaient de la fermeté des premiers, de leur maîtrise de soi, et de la nouveauté de leurs discours, ils en vinrent à considérer comme vrai ce que chacun apprenait auprès de son maître (…)» (JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 2, 2 ; traduction Ph. Bobichon ).

> malgré une pressante insistance, elle se leva et partit sans avoir rien obtenu[1]. Et Phryné de dire à ceux qui s'en enquéraient qu'elle n'avait pas quitté un homme, mais une statue (*ὡς οὐκ ἀπ' ἀνδρός, ἀλλ' ἀπ' ἀνδριάντος ἀνασταίη*)[2].

Et notre biographe d'ajouter aussitôt :

> D'autres racontent que ses disciples mirent Laïs dans son lit[3].

On peut supposer, d'après le contexte, que Xénocrate demeura aussi marmoréen avec Laïs qu'avec Phryné : c'est en tout cas l'opinion de Tiziano Dorandi qui parle des «vaines tentatives de Phryné ou Laïs pour séduire Xénocrate[4]». Mais en vérité, ce point est secondaire pour notre propos : il importe davantage de constater que les disciples de Xénocrate ont voulu tester leur maître, et, en l'occurrence, non sur son savoir, ses qualités intellectuelles, mais sur son *ἐγκράτεια*, c'est-à-dire sa continence, la maîtrise qu'il est capable d'exercer sur sa propre personne.

Cependant, l'épreuve peut aussi concerner la doctrine professée par le maître.

b) La ruse de Ptolémée Philopator

Sphaïros du Bosphore fut l'auditeur de Zénon de Kition, puis, après la mort de son premier maître, celui de Cléanthe[5].

> Après s'être assuré un sérieux progrès dans les études, Sphaïros partit vers Alexandrie auprès de Ptolémée Philopator[6].

En fait, Diogène Laërce raconte dans la vie de Chrysippe que le souverain lui-même avait écrit à Cléanthe pour lui demander de venir en personne ou d'envoyer quelqu'un, et qu'alors « Sphaïros partit, mais Chrysippe dédaigna (l'invitation)[7].» Or, le roi tendit un jour un véritable piège à son maître :

---

[1] L'anecdote, qui présente un aspect très littéraire, pourrait bien être une transposition de la scène entre Socrate et Alcibiade à la fin du *Banquet* de Platon (212 b-223 d).
[2] D.L. IV, 7, p. 495 ; traduction T. Dorandi.
[3] *Ibid.* ; traduction T. Dorandi.
[4] T. Dorandi, note 3, p. 497 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[5] Cf. D.L. VII, 37 et 177.
[6] D.L. VII, 177, p. 898 ; traduction R. Goulet.
[7] D.L. VII, 185, p. 904 ; traduction R. Goulet.

> Une discussion étant un jour survenue sur la question de savoir si le sage pouvait avoir des opinions et Sphaïros prétendant qu'il ne pouvait avoir d'opinion, le roi qui voulait le réfuter ordonna que l'on servît des grenades de cire. Comme Sphaïros s'était laissé prendre, le roi s'écria qu'il avait donné son assentiment à une représentation fausse. Sphaïros lui répondit avec à-propos, disant qu'il avait ainsi donné son assentiment non pas au fait que c'étaient des grenades, mais au fait qu'il était raisonnable que ce fussent des grenades et qu'il y avait une différence entre la représentation compréhensive et le raisonnable[1].

Ici, le philosophe est sorti victorieux de l'épreuve, mais tel n'est pas toujours le cas.

c) La fausse nouvelle annoncée par Antigone

Persaios, un autre disciple de Zénon de Kition[2], vécut lui aussi à la cour d'un souverain, le roi Antigone Gonatas. Et l'on peut dire qu'il jouissait, de même que Philonidès, lui aussi philosophe stoïcien, d'une certaine influence auprès du roi, puisque Bion de Borysthène, se sentant calomnié, se défend contre ce qu'il estime être un faux rapport de la part des deux philosophes du Portique[3]. Ils étaient donc écoutés par le roi. Du reste, une lettre, certes pseudépigraphe, présente Persaios et Philonidès comme envoyés par Zénon au roi Antigone en tant que maîtres de philosophie[4].

Or, voici ce que raconte Diogène Laërce au sujet de Persaios[5]:

> Antigone qui voulait un jour le mettre à l'épreuve (*διάπειραν δέ ποτε βουληθεὶς λαβεῖν αὐτοῦ ὁ Ἀντίγονος*) lui fit rapporter la fausse nouvelle que ses propriétés avaient été dévastées par les ennemis ; devant la mine assombrie de Persaios, il dit : « Ne vois-tu pas que la richesse n'est pas un indifférent [6] ?»

[1] D.L. VII, 177, p. 898 ; traduction R. Goulet.
[2] Cf. D.L. VII, 36, p. 814.
[3] Cf. D.L. IV, 47, p. 525.
[4] Cf. D.L. VII, 9, p. 795.
[5] D.L. VII, 36, p. 814; traduction R. Goulet.
[6] En D.L. VII, 104, p. 855, sont proposées deux définitions des indifférents. Celle qui concerne la richesse est la première : «(…) ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur, comme c'est le cas de la richesse, la (bonne) réputation, la santé, la force et les choses semblables. Il est en effet possible d'être heureux sans ces choses, bien qu'une certaine façon de les utiliser puisse servir au bonheur ou au malheur.» (Traduction R. Goulet.)

En fait, existe une ambiguïté dans l'anecdote telle que la raconte Diogène Laërce : en effet, notre biographe prétend que le roi voulait mettre à l'épreuve son maître de philosophie. Mais ne désirait-il pas plutôt tester la vérité de la doctrine professée ? En effet, devant ce qu'il faut bien appeler l'échec de Persaios à surmonter l'épreuve, le monarque ne fait pas remarquer à son maître qu'il est un mauvais philosophe parce qu'il n'adhère pas concrètement aux idées, pourtant véridiques, qu'il soutient. Non ! Le roi en conclut que la théorie est fausse : « Ne vois-tu pas que la richesse n'est pas un indifférent ? »

En outre, nous pouvons noter le fait que la doctrine des indifférents avait circulé rapidement à l'intérieur de l'école stoïcienne. En effet, elle ne remonte pas à son fondateur, Zénon de Kition, mais a pour inventeur Ariston, fils de Miltiadès, de Chios[1]. Or, tout comme Persaios, Ariston avait eu pour maître Zénon[2]. Persaios avait par conséquent vite adopté – et enseigné à son royal disciple – la thèse de son contemporain[3]. D'ailleurs, Hérillos de Carthage (ou de Chalcédoine), un autre disciple de Zénon, était lui aussi un tenant de cette opinion :

> (Il disait) que les réalités intermédiaires entre la vertu et le vice sont des indifférents[4].

En somme, si se révèle condamnable un attachement aveugle et irraisonné de la part du disciple, une saine confiance dans le maître, éventuellement étayée par une vérification de ses compétences ou de ses qualités morales, est indispensable à l'apprentissage ; elle jette en outre les bases d'une authentique fidélité.

---

[1] Cf . D.L. VII, 37, p. 815. Lorsqu'il présente les théories d'Ariston en la matière, Diogène Laërce déclare que, selon ce philosophe, « la fin était de vivre dans l'indifférence à l'égard de ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice, sans faire quelque distinction que ce soit entre ces choses, mais en se comportant de façon égale envers toutes. Le sage est en effet semblable au bon acteur, lequel, qu'il reçoive le rôle de Thersite ou d'Agamemnon, les joue chacun comme il convient[1].» (D.L. VII, 160, p. 884; traduction R. Goulet.) Ici donc, l'indifférent n'est pas, comme dans la définition que nous avons citée plus haut, ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur, mais ce qui ne contribue ni à la vertu ni au vice.

[2] Cf. D.L. VII, 37, p. 815.

[3] Avec lequel d'ailleurs il n'était pas d'accord en tout. Cf. en D.L. VII, 162, p. 885, la polémique opposant les deux philosophes.

[4] D.L. VII, 165, p. 888 ; traduction R. Goulet.

# III) La fidélité du disciple envers son maître

## A) Dans le domaine juif

Pour le disciple d'un rabbin, un trait important de cette fidélité est de répéter scrupuleusement, au mot près, les paroles de son maître. Ainsi que l'explique Emil Schürer, il s'agit là de l'un de ses deux devoirs[1]: «All study of the Torah being strictly traditional, the students had only two duties. One was to remember everything faithfully[2].» La Mishnah rapporte en effet :

> R. Dostai[3], fils de R. Jannai, a dit au nom de R. Meir[4] : «Quiconque oublie un seul mot de ce qu'il a étudié, l'Écriture lui en tient compte comme d'une faute passible de mort, ainsi qu'il est écrit : 'Mais fais attention et prends bien garde à ton âme, de crainte d'oublier ce que tes yeux ont vu[5].' [6]»

La suite du texte de la Mishnah précise cependant que l'oubli est assimilable à une faute passible de mort uniquement si l'étudiant a délibérément laissé les connaissances s'échapper de son coeur (et non si ce qu'il étudiait était trop difficile pour lui).

Par ailleurs, Rabban[7] Yohanan ben Zakkaï faisait l'éloge de l'un de ses disciples en évoquant, de manière métaphorique, sa prodigieuse mémoire :

---

[1] Cette particularité joue-t-elle un rôle dans l'affirmation de Philon qu'un disciple (même, en l'occurrence, païen) est pour son maître le garant le plus sûr ? L'exégète, en effet, proposant une interprétation d'un extrait du *Timée*, cite à l'appui de son hypothèse le fait « qu'Aristote de son côté est garant de cette interprétation à propos de Platon, Aristote que son respect pour la philosophie aurait tenu éloigné du mensonge, et parce que l'on ne saurait trouver en faveur d'un maître garant plus digne de foi qu'un disciple (*καὶ διότι πιστότερος οὐδεὶς ὑφηγητῇ γνωρίμου μαρτυρεῖν*), et tout particulièrement un disciple comme celui-là (…)» (*Aet*., § 16 ; traduction J. Pouilloux.)

[2] E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people*…, vol. I, p. 333.

[3]Tanna de la génération suivant celle de R. Méir ; le «terme *tanna* signifie en araméen l'enseignant». (M.-R. HAYOUN, *La littérature rabbinique*, p. 47.)

[4]R. Méïr (110 env.–175 env. ap. J.-C.), «homme de grand savoir et maître en dialectique ; il reçut l'enseignement de R. Aqiva, de R. Ismaël ben Elicha, et d'Élisée ben Avouyah (…) Pour Méïr, l'étude de la Torah était la valeur religieuse suprême. Ainsi, quand on lui demandait comment il pouvait continuer à respecter un hérétique (Élisée ben Avouyah) et à apprendre de lui, il déclara qu'un 'gentil qui observe la Torah (c'est-à-dire mène une vie vertueuse) est l'égal d'un grand prêtre' (*BQ* [*TB*, *Babba qamma*] 38a).» Article « Méïr », p. 721 du *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, éd. 1996.

[5] Cf. *Dt* 4, 9.

[6] *Mishnah*, *Avot* 3, 8 ; traduction personnelle.

[7] Le titre honorifique de Rabban, qui signifie « notre maître », est plus prestigieux que celui de Rabbi, « mon maître ».

> R. Éliezer fils d'Hyrcan[1] est une citerne cimentée qui ne perd pas une goutte[2].

Mais E. Schürer poursuit de la sorte : «The other duty was never to alter the doctrine received. The student was even to express himself in his teacher's words[3].» Sur ce point, l'on peut citer de nouveau la Mishnah, qui affirme :

> Un homme doit s'exprimer avec les mots de son maître[4].

Notons que répéter ainsi les paroles de son propre maître n'est pas ressenti comme un défaut (un manque d'originalité, ou une faiblesse intellectuelle) qui interdirait d'inventer par soi-même une nouvelle idée.

Du reste, l'origine de l'opinion ainsi répétée peut être très ancienne. Ayant indiqué en effet que le Talmud contient de nombreux aphorismes d'auteurs dont le nom nous est inconnu, E.E. Urbach précise que «même dans les cas où ils sont attribués à des sages que nous connaissons, nous n'avons aucune certitude que ces dires sont le produit de leur pensée personnelle, car il est concevable qu'ils furent seulement transmis par ces maîtres, à partir d'une source qui leur était très antérieure. Ainsi ils ne représentent pas le point de vue personnel de tel ou tel rabbin, mais une opinion généralement acceptée[5].»

Ce processus de transmission remonterait à Moïse en personne et, par son intermédiaire, à Dieu : «Pour asseoir leur autorité les rabbins se réclament d'une tradition fort ancienne dont ils ont eux-mêmes esquissé les contours (pas toujours historiques) dans un traité de la Mishna intitulé *Pirqé Abot*, *Les chapitres des Pères*. On remonte donc à Moïse qui reçoit la Tora au mont Sinaï, il la transmit à son disciple et successeur Josué qui la remit aux Anciens (*Zeqénim*) lesquels en assurèrent la transition auprès des prophètes ; ces derniers

---

[1] R. Éliézer ben Hyrkanos (40 env. – 120 env. ap. J.-C.). Il aida son maître à s'échapper de Jérusalem pendant le siège romain. Il comptait parmi les cinq disciples les plus éminents de Yohanan ben Zakkaï (cf. *Mishnah*, *Avot* 2, 8.)

[2] *Mishnah*, *Avot* 2, 8 ; traduction personnelle d'après celle de J. Zumstein, dans *La relation*..., p. 46. Cf. a contrario Philon commentant *Jr*. 2, 13 «Ils m'ont abandonné, moi, Source de vie, et se sont creusé des citernes lézardées, qui ne pourront pas contenir l'eau» *:* «Mais en fait, 'les citernes' sont 'lézardées', c'est dire que tous les réservoirs de l'âme mal éduquée sont percés et laisssent passer l'eau : ils sont incapables de contenir et de garder l'afflux des choses qui pourraient être utiles.» (*Fug*., § 201 ; traduction E. Starobinski-Safran.) (Nous avons déjà cité ce passage à propos de la mémoire dans notre première partie).

[3] E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people*..., vol. I, p. 333. J. Zumstein note quant à lui que, pour la tradition juive, « la précision et la fidélité dans la transmission de l'enseignement des 'anciens' sont une vertu capitale.» (J. ZUMSTEIN, *La relation*..., p. 10.)

[4] *Mishnah*, *Eduyoth* 1, 3 ; traduction personnelle.

[5] E. E. URBACH, *Les sages d'Israël*, p. 9.

eurent pour successeurs les hommes de la Grande Assemblée (*'Anshé bet kenését ha-gedola*)[1]. A partir de ce niveau, commence la chaîne des traditionnaires puisque dès ce point on nous transmet des *dicta* attribués aux hommes de la Grande Assemblée[2].»

Il nous semble que la référence première à Moïse pourrait également expliciter la nécessité d'une transmission littérale des paroles du maître. En effet, Moïse est un prophète :

> Parlerons-nous de Moïse ? N'est-il pas partout célébré comme prophète[3]?

Or, Philon caractérise ainsi les prophètes :

> Le texte sacré atteste le caractère prophétique de tout homme vertueux ; le prophète n'exprime aucune parole qui lui soit personnelle ; tout est d'autrui, un autre parlant en lui. Au méchant, il n'est pas permis d'être l'interprète de Dieu, si bien qu'aucun homme mauvais n'est inspiré de Dieu, au sens propre ; cela convient seulement au sage, puisque, seul, il est l'instrument sonore de Dieu, dont Dieu frappe invisiblement les cordes avec son plectre[4].

Le prophète Moïse n'est donc pas l'inventeur des lois ; il a simplement transmis aux Hébreux celles que Dieu ne leur a pas personnellement révélées :

> Certaines lois[5], Dieu jugea convenable de les promulguer sans l'entremise de personne, mais directement lui-même ; les autres, il les prescrivit par l'intermédiaire du prophète Moïse que, eu égard à son mérite, il s'était choisi d'entre tous les hommes comme l'hiérophante le plus capable[6].

Dans les deux cas cependant, les lois énament de la divinité elle-même. Or, que les lois soient œuvre divine semble être également l'avis de Flavius Josèphe :

> Tel est le code de lois que Moïse, tandis qu'il faisait camper son armée au pied du Sinaï, a appris entièrement de Dieu et transmis par écrit aux Hébreux (*ταύτην Μωυσῆς τὴν διάταξιν τῶν νόμων (…) ἐξέμαθε παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς Ἑβραίοις γεγραμμένην παραδίδωσιν*)[7].

---

[1] Le CD-Rom (dont les références complètes figurent dans notre bibliographie) d'après lequel nous citons des extraits du *Talmud de Babylone* et de la *Mishnah* propose non seulement les textes en traduction anglaise, mais également des notes explicatives. Or, selon une des notes commentant *Mishnah*, *Avot* 1,1, la « Grande Assemblée » consistait en ceci : « A body of 120 men founded by the leaders of the Jews who returned from the Babylonian captivity.»
[2] M.-R. HAYOUN, *La littérature rabbinique*, pp. 43-44.
[3] *Her.*, § 262 ; traduction M. Harl.
[4] *Her.*, § 259 ; traduction M. Harl.
[5] Les prescriptions du Décalogue.
[6] *Decal.*, § 18; traduction V. Nikiprowetzky.
[7] *AJ* III 286 ; traduction É. Nodet.

De fait, ces lois «relèvent d'une sagesse qui dépasse l'intelligence humaine et c'est pourquoi elles furent toujours observées très fidèlement, car on les regardait comme un don de Dieu (*δωρεὰν εἶναι δόξαντας τοῦ θεοῦ*)(...)[1]»

En conséquence, si la tâche de l'incomparable Moïse lui-même s'est limitée à retransmettre fidèlement ce que Dieu lui avait révélé, sans enseigner une doctrine qu'il aurait personnellement élaborée, ses humbles et lointains successeurs auraient sans doute semblé bien audacieux de ne pas respecter (de manière au moins générale) sa façon de faire. Aussi la transmission littérale des enseignements d'un maître par son disciple nous paraît-elle pouvoir se rattacher au caractère «prophétique» du Législateur.

Toutefois, contrairement à ce que l'on pourrait croire, cette fidélité aux paroles du maître n'impliquait pas qu'il était interdit au disciple d'innover, de prendre une initiative originale. Mais il devait, ce faisant, respecter strictement l'esprit de son maître. Ainsi, la tradition affirme de Rabban Yohanan ben Zakkaï qu'il ne dit jamais rien durant sa vie qu'il n'ait entendu dire à son maître[2]. Au reste, la même page du Talmud rapporte une affirmation semblable de la part de son disciple R. Éliezer ben Hyrkanos, dont nous venons d'ailleurs d'apprendre qu'il possédait une mémoire exceptionnelle. Yohanan ben Zakkaï «fut cependant amené à instituer de nombreuses nouveautés, suite aux importants changements survenus avec la catastrophe de 70[3]. Cela conduit à réfléchir sur le sens que les sages donnaient aux innovations : bien comprises, ces dernières 'sont l'expression de la véritable fidélité à la Torah reçue des maîtres' (P. Lenhardt)[4].» Jean Zumstein, pour sa part, affirme : « A l'image

---

[1] *AJ*, III 223 ; traduction É. Nodet. Cependant, aussi bien Flavius Josèphe que Philon semblent suggérer par ailleurs que ces lois sont l'œuvre humaine de Moïse : cf. notre note complémentaire 7 : « La Loi, œuvre de Dieu ou de Moïse ? »

[2] Cf. *TB*, *Soukkah* 28a. Rabban Yohanan ben Zakkaï aurait été d'après la tradition orale «élève et d'Hillel et de Chammaï (*Avot* 2,8) ; d'autres assertions ne mentionnent qu'Hillel, mais rien ne permet d'établir à ce sujet la réalité historique. Une *baraïta* déclare que Yohanan fut le dernier des quatre-vingts disciples d'Hillel.» Article «Yohanan ben Zakkaï», p. 1209 du *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (éd. 1996).

[3] «En demandant [à Vespasien durant le siège de Jérusalem] qu'on lui accorde Yavneh (qui était le centre des études, même avant la destruction de Jérusalem) et les sages qui s'y trouvaient, Yohanan obtenait un moyen de compenser les pertes occasionnées par la guerre désastreuse menée contre les Romains (…) Yohanan dirigeait lui-même le tribunal de Yavneh, comme il l'avait fait à Jérusalem ; on lui attribue d'ailleurs la formulation de nombreux préceptes fondamentaux (*RH* [*Rosh Ha-Shana*] 31b). Il fut rejoint par d'éminents confrères qui avaient exercé à l'époque du Temple, et, ensemble, ils clarifièrent et réglèrent bon nombre de controverses halakhiques. (…)» Article «Yohanan ben Zakkaï», p. 1210-1211 du *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (éd. 1996).

[4] *Le monde où vivait Jésus*, p. 407.

de Jochanan ben Zakkaï, tout rabbi ne veut que répéter ce qu'il a entendu, certes en le précisant et en l'adaptant[1].»

Au reste, la pratique de rapporter les paroles de son maître n'empêche pas un disciple de proposer une exégèse personnelle d'un passage biblique. Ainsi R. Bérékiah « donnera une interprétation du verset d'Isaïe 14 : 1 toute différente de celle de son maître R. Helbo[2], en dépit du fait que, dans l'ensemble, il transmette les interprétations de ce dernier[3].»

Cette transmission fidèle des pensées de son maître, et le rôle essentiel que joue la mémoire dans ce processus, n'est pas sans rappeler la définition que Philon, nous l'avons vu au cours de notre introduction, donne à son interlocuteur Lysimaque des interprètes, eux qui «présentent, avec la fidélité de leur mémoire, ce qu'ils ont appris des autres[4].» L'interprétation d'A. Térian selon laquelle les maîtres seraient des philosophes païens trouverait ici une confirmation supplémentaire, dans la mesure où Philon, en se qualifiant pour sa part d'interprète, se présenterait au contraire comme le maillon d'une chaîne rabbinique de transmission des connaissances.

## B) Dans le domaine grec

### 1°) La transmission de l'enseignement du maître

#### a) Platon

La répétition littérale des paroles de son maître ne semble pas, en revanche, de rigueur chez les philosophes grecs si l'on considère la manière dont Platon a transmis l'enseignement de Socrate. En effet, Diogène Laërce affirme :

> On raconte encore que Socrate, qui venait d'entendre Platon donner lecture du *Lysis*, s'écria : «Par Héraclès, que de faussetés dit sur moi ce jeune homme (*ὡς πολλά μου καταψεύδεθ ' ὁ νεανίσκος*).» De fait, Platon a consigné par écrit un nombre non négligeable de choses que Socrate n'a pas dites[5].

---

[1] J. ZUMSTEIN, *La relation...*, p. 26.
[2] Amora palestinien de la quatrième génération ; le «terme *amora* désigne des maîtres qui énoncèrent ou édictèrent des règles et des exégèses.» (M.-R. HAYOUN, *La littérature rabbinique*, p. 47.)
[3] E. E. URBACH, *Les sages d'Israël*, p. 568. La divergence d'interprétation portait sur les mots «L'étranger les rejoindra et se rattachera à la maison de Jacob.»
[4] *Alex*., § 7 ; traduction A. Terian.
[5] D.L. III, 35, p. 416 ; traduction L. Brisson.

Notre biographe reprend la même idée un peu plus loin en déclarant :

> Même lorsqu'il fait dire quelque chose à Socrate ou à Timée, Platon expose des doctrines qui sont les siennes[1].

Cependant, Diogène Laërce n'accuse pas spécifiquement Platon d'infidélité à l'égard de son maître.

Or, en se demandant si l'on peut se fier à Platon pour découvrir, à travers son œuvre, le véritable Socrate, Jean Humbert affirme que «si l'on admet volontiers que, dans ses premiers dialogues appelés justement 'socratiques', Platon a pu vouloir donner une idée de ce qu'était le maître disparu, on a peine à croire que ce puissant esprit n'ait pas eu tendance, même à son insu, à entraîner Socrate vers les sommets auxquels aspirait sa pensée. De plus il semble bien que Platon, pas plus que les autres Socratiques, n'a eu pour objet principal de nous laisser de Socrate un portrait aussi fidèle que possible : les 'propos socratiques' (*σωκρατικοὶ λόγοι*) constituent également pour lui un genre littéraire qui jouit de la plus grande liberté[2].»

Cette liberté dans la présentation aux lecteurs du maître et de ses propos paraît confirmée *a contrario* par l'adresse d'Arrien à Lucius Gellius, au début de laquelle le disciple d'Épictète expose de quelle manière et pourquoi il a voulu transcrire les enseignements de son maître :

> Je n'ai pas rédigé les propos d'Épictète comme on pourrait rédiger des paroles de ce genre, et je ne les ai pas non plus portés à la connaissance des hommes, moi qui affirme ne pas même les avoir rédigés. Mais tout ce que j'ai entendu de sa bouche, je me suis efforcé, en le transcrivant autant que possible avec ses propres termes (*αὐτοῖς ὀνόμασιν ὡς οἷόν τε ἦν γραψάμενος*), de le conserver soigneusement pour moi-même, en vue de l'avenir, comme un aide-mémoire (*ὑπομνήματα*) de sa pensée et de son franc-parler. Aussi, comme il est naturel, ces propos ressemblent à ceux que l'on dirait à son interlocuteur dans l'élan d'une discussion spontanée, non à ceux que l'on rédigerait afin que, dans l'avenir, ils rencontrent des lecteurs[3].

Arrien a donc retranscrit le plus littéralement possible les paroles de son maître parce qu'il comptait conserver ainsi, pour lui tout seul, un souvenir très précis du personnage et de ses conversations. Théodore Colardeau dépeint en termes très vivants les motivations qui ont poussé ce disciple zélé à garder la trace d'un enseignement qu'Épictète lui-même ne s'était

---

[1] D.L. III, 52 ; p. 428 ; traduction L. Brisson.
[2] J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, p. 3-4.
[3] §§ 1 à 3 de la lettre d'Arrien à Lucius Gellius, placée en tête des *Entretiens* d'Épictète ; traduction J. Souilhé révisée.

pas mis en peine de transmettre à la postérité : «Sans l'intelligente et pieuse admiration d'un de ses disciples, tout cet enseignement serait à jamais perdu. Les autres se contentaient de subir l'influence de sa parole chaude et véhémente, de graver ces préceptes dans leur mémoire et de travailler tous les jours, sous sa direction, à leur perfectionnement. Mais Arrien, pendant qu'il subissait le charme, se disait que les impressions, si fortes qu'elles soient, s'effacent à la longue ; il voulait se ménager pour l'avenir le moyen de les éprouver encore, à volonté, avec une vivacité nouvelle, et pouvoir, quand lui-même aurait quitté l'école ou quand son maître aurait quitté ce monde, se donner l'illusion de le voir et de l'écouter encore. Pour cela, il notait aussi fidèlement que possible, à mesure qu'il les entendait, ses leçons, ou plus exactement ses causeries familières[1].»

Mais le fidèle disciple précise nettement que ce n'est pas de cette manière que l'on rédige lorsqu'on a en vue la publication. «Il se proposait uniquement de recueillir les paroles d'un homme qu'il admirait profondément, et c'est pour lui seul qu'il entendait les recueillir. Quel besoin aurait-il pu éprouver d'y rien ajouter de son propre fonds ? Peut-être dans la suite se décida-t-il, on l'a vu, en trouvant ses notes répandues dans le public, à en donner une édition authentique, revêtue, en quelque sorte, de son approbation. Mais, de toute façon, il était trop tard pour y introduire autre chose que des changements purement matériels : il échappa ainsi à la tentation d'arranger, à laquelle il eût peut-être cédé, s'il avait fini par se décider, de son propre mouvement, à publier ses notes[2]. »

Au contraire, si Arrien avait envisagé dès le départ de produire au grand jour les conversations dont il avait été le témoin, il aurait indubitablement soigné son style et renoncé à transcrire avec exactitude les expressions d'Épictète, afin de composer une œuvre à la forme plus élégante, quitte à donner une image moins exacte du maître dont, néanmoins, il n'aurait sans doute pas un seul instant pensé trahir la mémoire.

b) Eschine

---

[1] TH. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, p. 20.

[2] TH. COLARDEAU, *op. cit*., p. 32. Selon A. A. LONG, « Arrian's self-effacement cannot be accepted as simply as he professes. (...) No doubt he worked up the material into a more finished form.» (*Epictetus*, p. 40). Cependant, ce chercheur estime qu'Arrien a tout à fait respecté non seulement les idées professées par Épictète, mais également le vocabulaire propre à ce philosophe, et son expression si vigoureuse (cf. A. A. LONG, *op. cit*., pp. 40-41.)

Ce personnage, autre disciple de Socrate, est présenté par Diogène Laërce comme très fidèle à son maître :

> Eschine, fils du charcutier Charinos ─ selon d'autres, de Lysanias ─, Athénien, porté dès sa jeunesse à l'effort ; c'est pourquoi il ne s'éloigna pas de Socrate. Aussi ce dernier disait-il : «Seul le fils du charcutier sait nous marquer de l'estime (*μόνος ἡμᾶς οἶδε τιμᾶν ὁ τοῦ ἀλλαντοποιοῦ*).» C'est lui, disait Idoménée[1], qui, dans la prison, conseilla à Socrate de s'enfuir, et non Criton ; mais Platon, parce qu'Eschine avait plus d'amitié pour Aristippe que pour lui-même, attribua les paroles à Criton[2].

Du reste, la fidélité des œuvres d'Eschine à la manière du maître est suggérée par ce jugement de Panétius, cité par Diogène :

> À vrai dire, de tous les dialogues socratiques, Panétius estime que sont vrais ceux de Platon, Xénophon, Antisthène, Eschine ; il doute de ceux de Phédon et d'Euclide ; quant aux autres, il les rejette tous[3].

Or, M^me^ Goulet-Cazé propose une note fort intéressante, ayant pour origine une difficulté de traduction : «Quel sens donner à *ἀληθεῖς* ? Ce mot signifie-t-il 'authentiques' ou 'fidèles à l'enseignement de Socrate' ? En l'occurrence les deux sens peuvent se compléter : Panétius, à la recherche d'un critère pour déterminer l'authenticité de la production des Socratiques, a pu se fonder sur la fidélité dont témoignent ces écrits par rapport à l'enseignement de Socrate. Il avait l'habitude, probablement dans son *Περὶ αἱρέσεων*, de se prononcer avec sévérité sur l'authenticité de la production des philosophes dont il traitait ; c'est ainsi par exemple qu'il niait l'authenticité de l'ensemble de la production d'Ariston de Chios, hormis les *Lettres* (D.L. VII 163) [4].» Ainsi donc, si nous suivons le raisonnement de M^me^ Goulet-Cazé, Panétius aurait jugé authentiques les dialogues socratiques d'Eschine parce qu'il lui paraissait conformes à l'enseignement dispensé par Socrate[5].

Étonnante alors paraît l'accusation lancée contre Eschine, «surtout de la part de Ménédème d'Érétrie qui prétendait que la plupart des dialogues, Eschine se les était appropriés, alors qu'ils étaient de Socrate et qu'il les avait reçus de Xanthippe (*ὡς τοὺς*

---

[1] Épicurien originaire de Lampsaque.
[2] D.L. II, 60, p. 266 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[3] D.L. II, 64, p. 271-272 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] M.-O. Goulet-Cazé, note 6, p. 271 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[5] Surgit néanmoins ici une redoutable difficulté : à moins que d'avoir soi-même été l'auditeur de Socrate, comment se faire une idée de son enseignement si ce n'est, précisément, à travers les témoignages de ses disciples ?

*πλείστους διαλόγους ὄντας Σωκράτους ὑποβάλλοιτο, λαμβάνων παρὰ Ξαντίππης*)[1].» Ce larcin philosophique aurait eu lieu après la mort du maître[2].

En fait l'accusation peut même sembler doublement étonnante, car elle suppose deux faits :

— Que Socrate ait rédigé des œuvres par écrit. Mais le fait ne semble pas une énormité à Diogène Laërce[3], et du reste, d'après le passage d'Aelius Aristide cité plus bas, d'autres ont pu le croire aussi.

— Qu'un disciple réputé fidèle se soit laissé aller à trahir son maître en s'attribuant certains de ces discours, et ce avec la complicité de l'épouse.

Mais à vrai dire, cette imposture a pu être interprétée, dans un certain sens, en bonne part, comme en témoignage ce passage d'Aelius Aristide (*De Rhetorica*, t. II, p. 24 Dindorf) cité par M^me^ Goulet-Cazé[4] :

> Eschine est un authentique compagnon de Socrate. C'est ce qu'atteste aussi l'opinion faussse de quelques-uns parmi ceux qui soutiennent que ces discours d'Eschine sont de Socrate lui-même… Ces discours ont été jugés si conformes et si apparentés à la manière de Socrate qu'il y a même eu place pour cette opinion.

L' idée est d'ailleurs reprise, mais de façon plus appuyée encore, par J. Humbert, qui déclare que «cette anecdote invraisemblable ne s'explique que par le sentiment qu'Eschine fut, parmi les familiers du Maître, celui qui l'a connu le plus intimement[5].» Ce savant revient plus loin sur l'anecdote, en partant de l'exclamation d'Aristippe contre Eschine un jour que celui-ci faisait une lecture publique :

> Où as-tu pris cela, voleur (*πόθεν σοι, λῃστά, ταῦτα;*)[6]?

« Protestait-il contre des emprunts excessifs qu'Eschine aurait faits à son œuvre ? ou bien faisait-il allusion à l'histoire selon laquelle, avec l'accord de Xanthippe, Eschine aurait publié sous son nom des écrits inédits de Socrate ? La première hypothèse me semble seule

---

[1] D.L. II, 60, p. 267 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

[2] Or, l'affirmation que Diogène Laërce attribue ici à Ménédème est soutenue dans Athénée par Idoménée (cf. *Deipnosophistes* XIII, 611 d-e.) Ménédème d'Érétrie fut l'auditeur de Platon, puis de Stilpon, avant de se rallier à l'école de Phédon d'Élis (cf. D.L. II, 125-126, pp. 343-344.) « En fait, Idoménée devait rapporter dans son ouvrage la position de Ménédème, qui était son aîné d'une vingtaine d'années. (…) » (M.-O. Goulet-Cazé, note 2, p. 267 de notre édition de référence de Diogène Laërce.)

[3] Dans son prologue, Diogène Laërce ne prend pas lui-même position à ce sujet, mais rapporte l'opinion de quelques-uns : «Parmi ces philosophes, les uns ont laissé des traités, d'autres n'ont absolument rien écrit, par exemple, selon certains, Socrate (*οἱ δ' ὅλως οὐ συνέγραψαν, ὥσπερ κατά τινας Σωκράτης*) (…) » (D.L. I, 16, p. 74 ; traduction R. Goulet.) «Selon certains» signifie bien que tous ne partageaient pas cette opinion.

[4] Dans sa note 3, p. 267 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

[5] J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, p. 9.

[6] D.L. II, 62, p. 270 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

avoir quelque vraisemblance. En tout cas, la prétendue publication d'inédits de Socrate par Eschine prouve à la fois qu'il avait la confiance de la famille du philosophe et que ses œuvres reflétaient assez la manière socratique pour le faire soupçonner de supercherie[1].»

## 2°) La fidélité à l'enseignement reçu du maître

### a) Aristote

Diogène Laërce se montre fort élogieux à l'égard d'Aristote, qui, selon lui, «fut le plus authentique des disciples de Platon (*οὗτος γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος μαθητῶν*)[2].» Il est vrai au reste qu'Aristote donna à son maître – si du moins il faut en croire le témoignage de Favorinus rapporté par Diogène Laërce – une preuve de son attachement, et sans doute aussi, de son intelligence supérieure et de son goût pour la philosophie :

> Favorinus raconte quelque part qu'Aristote fut le seul à rester auprès de Platon, qui était en train de faire lecture de son dialogue *Sur l'âme*, alors que les autres s'étaient tous levés pour partir[3].

Toutefois, Luc Brisson remet en doute cette anecdote en précisant qu'il s'agit peut-être d'une confusion avec l'anecdote concernant la leçon *Sur le Bien*, racontée par Aristoxène[4] dans ses *Éléments harmoniques*, 30-31 [5] .

D'ailleurs, Platon avait personnellement un grief à formuler contre son disciple. Diogène Laërce raconte en effet au sujet d'Aristote :

---

[1] J. HUMBERT, *op. cit.*, p. 217-218. Cf. note complémentaire 8 : «Eschine ».
[2] D.L. V, 1, p. 555 ; traduction M. Narcy.
[3] D.L. III, 37, p. 418 ; traduction L. Brisson.
[4] Un disciple d'Aristote.
[5] Cf. note 1, p. 418 de notre édition de référence de D.L.

> Il s'éloigna de Platon alors que celui-ci vivait encore (*Ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περιόντος*) ; ce qui, dit-on, fit dire à ce dernier : « Aristote nous a lancé une ruade, comme font, à peine nés, les petits poulains[1] avec leur mère[2].»

Platon a donc cruellement ressenti la désertion de son disciple, en éprouvant un véritable choc. Nous pouvons en déduire par conséquent que les disciples étaient censés demeurer attachés à leur maître jusqu'à la mort de celui-ci, fait qui peut paraître étonnant. Mais il est confirmé par les indications suivantes, que fournit Diogène Laërce à propos de Chrysippe :

> Chrysippe, fils d'Apollonios, de Soles – ou de Tarse [3] , selon Alexandre dans ses *Successions* –, disciple de Cléanthe (*μαθητὴς Κλεάνθους*). Au début, il s'exerçait à la course de fond, puis, après avoir été l'auditeur de Zénon – ou de Cléanthe (*ἔπειτ ' ἀκούσας Ζήνωνος ἢ Κλεάνθους*), selon Dioclès et de nombreux auteurs –, il quitta ce dernier de son vivant (*ἔτι τε ζῶντος ἀπέστη αὐτοῦ*) et devint quelqu'un d'important en philosophie[4].

Le fait de quitter un maître encore en vie est donc apparemment inhabituel puisque Diogène Laërce éprouve, à deux reprises, le besoin de signaler expressément la chose. Aussi peut-on supposer qu'ordinairement, seule la mort du maître rompt sa relation avec son disciple.

Du moins Chrysippe et Aristote n'ont-ils pas abandonné leurs maîtres respectifs pour se rallier à une école rivale : en cela, sans doute, ils ont évité une infidélité véritable. Et si de plus Diogène Laërce parle d'Aristote comme d'un disciple authentique de Platon, c'est probablement parce qu'il considère que le disciple a dispensé un enseignement conforme aux doctrines qu'il avait reçues de son maître.

---

[1] Il est assez amusant de constater que Platon, parlant de son disciple Xénocrate pour opposer sa lenteur d'esprit à la vivacité d'Aristote, avait déjà employé des métaphores équestres : «Platon, en le comparant à Aristote, disait : 'L'un a besoin d'un coup d'éperon, l'autre d'un frein', et : 'Par rapport à un tel cheval, quel âne suis-je en train de dresser !' » (D.L. IV, 6, p.495 ; traduction T. Dorandi.) Du reste, Aristote eut lui-même sur ses deux disciples Théophraste et Callisthène «le même mot que, dit-on, Platon, comme on l'a rapporté plus haut, eut sur Xénocrate et lui-même : parce que Théophraste exprimait avec une rapidité excessive toute sa pensée, tandis que l'autre était lent de nature, Aristote aurait dit, en effet, qu'à l'un il fallait une bride, à l'autre un aiguillon.» (D.L. V, 39, p. 598 ; traduction M. Narcy.) Le maître est donc implicitement comparé à un dresseur de chevaux.

[2] D.L. V, 2, p. 556 ; traduction M. Narcy.

[3] Selon Strabon XIV 5, 8, le père de Chrysippe était originaire de Tarse mais s'était ensuite établi à Soles.

[4] D.L. VII, 179, p. 900; traduction R. Goulet.

Enfin, la version d'un départ prématuré d'Aristote paraît inconciliable avec le témoignage, cité plus loin, d'Apollodore[1] dans ses *Chroniques* : Aristote « naquit la première année de la quatre-vint-dix-neuvième Olympiade[2] ; il devint l'élève de Platon et passa auprès de lui vingt ans, après l'avoir rencontré à dix-sept ans[3].» Aristote aurait donc été âgé de trente-sept ans à la mort de Platon ; et comme il était né en 384-383, cela nous situerait en 347-346 ; or, Platon est mort en 348-347. D'après Apollodore, Aristote serait donc resté auprès de son maître jusqu'à la disparition de celui-ci.

b) Crantor de Soles

Si Platon eut pour disciple Aristote, il fut également le maître de Xénocrate, qui lui-même convertit à la philosophie le jeune Polémon[4]. Or, à propos de Crantor, philosophe académicien, une question se pose tout d'abord : fut-il le disciple de Xénocrate, de Polémon, ou bien de ces deux philosophes ? Diogène Laërce affirme en effet :

> Crantor de Soles, bien qu'il fût admiré dans sa patrie, partit pour Athènes et devint l'auditeur de Xénocrate, comme condisciple de Polémon[5].

Cependant, Diogène Laërce semble également suggérer que Crantor choisit Polémon pour être son maître, lorsqu'il rapporte :

> On dit que quand on lui demanda par quelle qualité de Polémon il avait été conquis, il répondit que c'était de l'avoir entendu parler d'une voix ni trop aiguë ni trop grave[6].

En réalité, la clef de l'énigme paraît nous être donnée par Philodème, lequel présente Crantor comme l'auditeur successivement de Xénocrate puis de Polémon (*καὶ παραγενόμενος* Ἀθ[*ήνα*]*ζε πρῶτον μὲν* [Ξ]*ενοκράτους ἤκουεν, ὕστερον δὲ μετὰ* Πολέμωνος *ἐσχόλαζεν*[7]), et c'est bien ainsi, du reste, que le comprend T. Dorandi :

---

[1] D'après F. Jacoby, Apollodore d'Athènes serait né vers 180 avant notre ère, et mort entre 120 et 110 (cf. *FGH* II, B, p. 716.)
[2] 384-383.
[3] D.L. V, 9, p. 563 ; traduction M. Narcy.
[4] Polémon, d'ailleurs, succéda à Xénocrate en tant que scholarque de l'Académie, à partir de la cent seizième Olympiade – c'est-à-dire en 316-312 (cf. D.L. IV, 16).
[5] D.L. IV, 24, p. 510 ; traduction T. Dorandi.
[6] *Ibid*. ; traduction T. Dorandi. Plus haut dans son ouvrage, Diogène Laërce nous avait fourni l'explication de cette particularité vocale, en nous apprenant que, lorsque Polémon « commença à philosopher, il affermit son caractère au point de garder toujours le même ordre de l'apparence en toute occasion. Même sa voix restait immuable. C'est pourquoi Crantor fut conquis par lui.» (D.L. IV, 17, p. 504 ; traduction T. Dorandi.)
[7] FILODEMO, *Storia dei filosofi. Platone e l'Academia* ; *Acad. Hist.*, col. XVI, p. 148 de l'édition de T. Dorandi.

> Crantore era nato a Soli dove aveva ottenuto successo per le sue qualità di poeta. Si trasferí presto a Atene e iniziò a seguire prima le lezioni di Senocrate e poi quelle di Polemone[1].

Crantor aurait donc commencé par être le condisciple de Polémon auprès de Xénocrate, puis serait devenu l'auditeur de son ancien camarade d'études lorsque celui-ci aurait lui-même commencé à enseigner[2].

Or, la fidélité de Crantor envers son maître Polémon ressort clairement de l'anecdote suivante, racontée par Diogène Laërce : Crantor, tombé malade, fréquenta le temple d'Asclépios. Beaucoup accoururent alors à lui, croyant qu'il voulait fonder là une école.

> Mais, lorsque lui-même fut guéri, il (recommença à) écouter Polémon, geste pour lequel il fut grandement admiré[3].

Il est vrai, Diogène Laërce n'explique pas clairement pourquoi Crantor est loué lorsqu'il retourne auprès de Polémon ; mais l'on peut supposer qu'est alors appréciée son humilité, le fait qu'il estime avoir encore besoin lui-même de leçons de philosophie alors qu'il avait été sollicité pour devenir maître à son tour.

c) Cléanthe d'Assos

De ce philosophe stoïcien, nous avons eu déjà l'occasion de parler amplement au cours de notre première partie. Notons donc ici simplement que sa fidélité à son maître Zénon a pu se manifester dans son indéfectible attachement aux doctrines que celui-ci lui avait apprises :

> Cléanthe, fils de Phanias, d'Assos. (…) Arrivé à Athènes avec quatre drachmes, comme le disent certains, après s'être confié à Zénon, il philosopha de la plus authentique façon et resta fidèle aux mêmes doctrines (*ἐφιλοσόφησε γενναιότατα καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἔμεινε δογμάτων*)[4].

---

[1] T. DORANDI, *Introduction* à son édition de Philodème, p. 54.
[2] D'ailleurs, selon Diogène Laërce, Zénon de Kition lui aussi aurait écouté, entre autres maîtres, Xénocrate *et* Polémon (cf. D.L. VII, 2, p. 790.)
[3] D.L. IV, 25, p. 510-511 ; traduction T. Dorandi.
[4] D.L. VII, 168, p. 892 ; traduction R. Goulet.

Chrysippe, pour sa part, ne s'attacha pas durant toute sa vie avec une telle constance à la philosophie stoïcienne[1], et en outre, les relations qui le liaient à ses maîtres[2], et en particulier à Cléanthe, furent beaucoup moins paisibles :

> C'était un homme plein de dons naturels et doué d'une grande vivacité sous tous rapports, de sorte qu'il divergea d'opinion sur la plupart des questions par rapport à Zénon, et aussi par rapport à Cléanthe, à qui il disait souvent qu'il avait seulement besoin qu'on lui enseignât les doctrines, et qu'il découvrirait lui-même les démonstrations[3]. Il se repentait cependant chaque fois qu'il s'en était pris à lui, si bien que constamment il citait les vers suivants :
> «Pour tout le reste je suis un homme heureux,
> sauf en ce qui concerne Cléanthe. Sur ce point je ne connais pas le bonheur[4].»

Ce disciple est donc tourmenté, parce que son intelligence aiguë le pousse à s'opposer à un maître qu'il affectionne toutefois profondément.

d) Pyrrhon

A l'opposé, il arrivera au philosophe sceptique Pyrrhon d'être tout à fait fidèle à l'enseignement de son maître en n'éprouvant apparemment aucune espèce de tendresse à son endroit. Pyrrhon d'Élis, en effet, était devenu le disciple d'Anaxarque, et l'accompagnait partout, «au point même d'entrer en contact avec les Gymnosophistes de l'Inde et avec les

---

[1] En effet, quoique ce philosophe ait inspiré le vers élogieux «Car s'il n'y avait pas Chrysippe, il n'y aurait pas de Portique » (D.L. VII, 183, p. 903 ; traduction R. Goulet), « à la fin, il passa chez Arcésilas et Lacydès, comme le dit Sotion dans son huitième livre, et il philosopha dans l'Académie.» (*Ibid*.; traduction R. Goulet.)

[2] D.L. VII, 179, p. 200, nous rapporte que Chrysippe fut l'auditeur de Zénon ou de Cléanthe. Mais pourquoi n'aurait-il pu être le disciple de l'un puis de l'autre successivement ?

[3] «Dans chaque école, les dogmes et principes méthodologiques n'ont pas à être discutés. Philosopher, à cette époque-là, c'est choisir une école, se convertir à son mode de vie et accepter ses dogmes. (...) Cela ne veut pas dire que la réflexion et l'élaboration théoriques soient absentes de la vie philosophique. Toutefois cette activité ne portera jamais sur les dogmes eux-mêmes ou sur les principes méthodologiques, mais sur le mode de démonstration et de systématisation des dogmes, et sur les points de doctrine secondaires qui en découlent, mais ne font pas l'unanimité dans l'école. Ce genre de recherche est toujours réservé aux progressants. Il est pour eux un exercice de la raison qui les affermit dans leur vie philosophique. Chrysippe, par exemple, se sentait capable de trouver par lui-même les arguments justifiant les dogmes stoïciens posés par Zénon et par Cléanthe, ce qui l'amenait d'ailleurs à être en désaccord avec eux, non pas sur les dogmes, mais sur la manière de les établir. » (P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 272-273.) D'ailleurs, une activité intellectuelle de ce genre avait été pratiquée déjà chez les Pythagoriciens. Jamblique explique en effet que la sagesse des «acousmatiques» consiste en règles de vie pratique, en maximes morales. Or, un certain Hippomédôn prétendait qu'il avait donné une justification et une démonstration pour tous les préceptes, mais que cette justification s'était ensuite perdue. (Cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 87.)

[4] D.L. VII, 179, p. 900 ; traduction R. Goulet. Cléanthe parodie Tyndare, lequel affirme : « Pour moi, j'ai connu la félicité humaine, sauf avec mes filles : c'est un bonheur que je n'ai pas. » (EURIPIDE, *Oreste* 540-541).

Mages[1].» C'est d'ailleurs la remarque d'un de ces «Sages nus» qui l'incita à prendre, à l'occasion, du recul par rapport à la manière d'agir de son maître :

> Il faisait retraite, et vivait en solitaire, se montrant rarement à ses proches. Il agissait ainsi pour avoir entendu un Indien faire des reproches à Anaxarque, en lui disant qu'il ne saurait enseigner à un autre comment être un homme de bien, puisqu'il fréquentait lui-même la cour des rois[2].

Cependant, un autre jour, il se montra parfaitement en accord, au reste de la façon la plus paradoxale, avec les enseignements de son maître :

> Un jour qu'Anaxarque était tombé dans un marécage, il[3] continua son chemin, sans lui prêter main-forte ; mais alors que certains lui en faisaient reproche, Anaxarque lui-même fit l'éloge de son indifférence et de son absence d'attachement (*αὐτὸς Ἀνάξαρχος ἐπήνει τὸ ἀδιάφορον καὶ ἄστοργον αὐτοῦ*)[4].

Pyrrhon, abandonnant son maître à son triste sort, sera donc félicité par ce dernier, lequel en cet instant tragique ne s'était nullement départi de l'insensibilité et de l'égalité d'humeur qui le rendirent célèbre[5]. D'ailleurs, alors qu'il s'était manifestement tiré du mauvais pas où son disciple l'avait froidement laissé (peut-être d'autres auditeurs, moins fidèles aux théories de leur maître, mais davantage à sa personne même, l'avaient-ils en l'occurrence secouru), Anaxarque endura plus tard avec une incroyable force d'âme le supplice atroce et fatal que lui réserva le satrape Nicocréon[6].

## 3°) La fidélité en actes

Tout à l'inverse de Pyrrhon, d'autres disciples pour leur part accomplissent des actes concrets de bienveillance envers leur maître :

### a) Périclès prenant la défense de son maître accusé

---

[1] D.L. IX, 61, p. 1099 ; traduction J. Brunschwig.
[2] D.L. IX, 63, p. 1101 ; traduction J. Brunschwig.
[3] Pyrrhon.
[4] D.L. IX, 63, p. 1101 ; traduction J. Brunschwig.
[5] Cf. D.L. IX, 60, p. 1097.
[6] Cf. D.L. IX, 59, p. 1097.

Le philosophe Anaxagore, qui fut le maître de Périclès, s'est vu intenter un procès. Le motif en varie selon les sources, ainsi que – et c'est surtout ce qui nous intéresse ici – la manière dont le disciple vient au secours de son maître accusé. De fait, Diogène Laërce nous présente à lui seul trois versions différentes des faits :

> En effet, Sotion[1], d'une part, dit, dans la *Succession des philosophes*, qu'il fut accusé d'impiété par Cléon, pour avoir dit que le soleil est une masse métallique incandescente ; et que, son élève Périclès ayant plaidé pour lui (*ἀπολογησαμένου δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ Περικλέους τοῦ μαθητοῦ*), il[2] fut condamné à une amende de cinq talents et banni[3].

Ici, l'illustre disciple use de son prestige et de son éloquence pour porter secours à son maître, sans cependant parvenir à le faire acquitter. Anaxagore subit en effet, malgré l'intervention de Périclès, deux lourdes peines : lui est imposée une amende considérable (cinq talents équivalant en effet à 30.000 drachmes, et une drachme représentant le salaire journalier moyen d'un ouvrier qualifié), et le bannissement.

> Tandis que Satyros dans ses *Vies* dit que c'est Thucydide, s'opposant à la politique de Périclès, qui intenta le procès (*ὑπὸ Θουκυδίδου…εἰσαχθῆναι τὴν δίκην, ἀντιπολιτευομένου τῷ Περικλεῖ*), et non seulement pour impiété, mais aussi pour intelligence avec les Mèdes ; et que, n'étant pas là, Anaxagore fut condamné à mort[4].

Le témoignage de Satyros nous semble intéressant dans la mesure où il montre que Thucydide, le rival politique de Périclès[5], s'efforce, à travers Anaxagore auquel il intente un procès, d'atteindre son adversaire. Au reste, le récit de Satyros est complété par celui d'Hermippe, qui raconte la suite des événements :

> Hermippe, dans ses *Vies*, dit qu'il fut incarcéré dans l'attente de son exécution. Périclès se présenta et demanda si l'on avait quelque chose à lui reprocher sur la vie qu'il menait ; « Rien », lui répondit-on [6] : « Eh bien moi, dit-il, je suis l'élève de cet homme ; ne vous laissez donc pas entraîner par des calomnies

---

[1] Sotion d'Alexandrie fut un érudit de la première moitié du II[e] siècle avant J.-C. Son ouvrage intitulé *Succession des philosophes* est souvent cité par Diogène Laërce.
[2] Anaxagore.
[3] D.L. II, 12, p. 220 ; traduction M. Narcy.
[4] D.L. II, 12, pp. 220-221 ; traduction M. Narcy.
[5] Celui-là même qui, selon Socrate, nous l'avons vu, a vainement cherché des maîtres capables de rendre ses fils vertueux.
[6] Ou : « comme on ne lui répondait rien (*οὐδὲν δὲ εἰπόντων*)».

> à tuer cet homme, mais écoutez-moi et relâchez-le.» Et Anaxagore fut relâché, mais n'ayant pas supporté l'outrage qui lui avait été fait, il se suicida (ἑαυτὸν ἐξήγαγεν)[1].

En vérité, ce texte nous paraît le plus remarquable des témoignages rassemblés ici par Diogène Laërce. Selon Hermippe, en effet, Périclès n'utilise pas son influence politique, ni son éloquence, ni la ruse (comme d'après la version qui va suivre) pour faire libérer son maître, mais amène les accusateurs du philosophe à admettre que lui-même, propre disciple de l'accusé, jouit d'une parfaite intégrité morale. Or, – fait remarquable – cette honnêteté reconnue irréprochable disculpe entièrement Anaxagore, comme si le maître était sans conteste l'heureux responsable de la vertu de son disciple, et, du reste, comme si la vertu du disciple ne pouvait pas dépasser celle, plus médiocre, de son maître.

Cependant, notre compilateur nous présente un dernier témoignage, lequel nous montre Périclès faisant appel, par un habile stratagème, à la compassion des juges, et obtenant par ce recours ingénieux la libération de son maître :

> Enfin Hiéronymos, au livre II de ses *Notes dispersées*, dit que Périclès le présenta au tribunal ravagé et affaibli par la maladie, si bien qu'il fut relâché par pitié plutôt qu'en vertu d'un jugement[2].

Or, après avoir cité encore quelques autres *testimonia*, dans la plupart desquels Périclès joue un rôle en s'efforçant, d'une manière ou d'une autre, de porter secours à son maître, E. Derenne en arrive à cette conclusion provisoire :

« En présence d'un tel fouillis de témoignages aussi désespérément contradictoires, personne ne se flattera de découvrir sûrement la vérité. Il y a cependant un fait sur lequel les anciens sont d'accord : Périclès a joué un rôle important dans la défense de son ami[3]. »

---

[1] D.L. II, 13, p. 221 ; traduction M. Narcy. De même, R. D. Hicks traduit les deux derniers mots de la phrase par « committed suicide ». Cette interprétation nous paraît en effet la meilleure, cependant nous signalerons que R. Genaille comprend pour sa part « s'exila volontairement » (p. 107).
[2] D.L. II, 14, p. 221 ; traduction M. Narcy.
[3] E. DERENNE, *Les procès d'impiété*..., p. 39.

b) Disciples de Socrate

*α*) Platon

En vérité, Platon s'efforça lui aussi, avec courage, de prendre la défense de son maître traduit en justice. Malheureusement, en vertu de son jeune âge peut-être (il avait alors environ 29 ans), ou parce qu'il disposait alors de moins de prestige et d'influence que Périclès n'en avait lorsqu'il plaidait en faveur d'Anaxagore, ce disciple empli de zèle et d'affection ne réussit pas à obtenir l'acquittement de Socrate. Voici cependant comment l'historien Juste de Tibériade[1] raconte l'intervention de Platon durant le procès de son maître :

> Et alors qu'on le jugeait, dit Juste de Tibériade dans sa *Guirlande*, Platon monta à la tribune et dit : « Moi qui suis le plus jeune, Athéniens, de ceux qui, à cette tribune, sont montés... » ; mais les juges s'écrièrent : « ...descendus ! », ce qui voulait dire : « Descends [2] !»

Michel Narcy précise en note : « Les juges avaient la faculté d'interrompre l'orateur en lui criant 'Descends !' ( *scil*. de la tribune) : *κατάβα* (cf. Aristophane, *Guêpes* 979). D'après le récit reproduit par D.L., ils auraient en l'occurrence donné à cette injonction la forme d'une rectification du dernier mot prononcé par Platon, *ἀναβάντων* ('montés...'), en substituant le préfixe *κατα-* à *ἀνα-* ; cette manière de faire dire à l'intéressé le contraire de ce qu'il voulait suffisant apparemment à lui signifier la volonté du jury. (...)[3]»

Or, Diogène Laërce poursuit le récit de la sorte :

> Lorsque donc (*οὖν*) il fut condamné par deux cent quatre-vingt-un votes de plus que les votes en faveur de son acquittement[4], et alors que les juges fixaient quelle peine il devrait subir ou quelle amende payer, il dit qu'il paierait une amende de vingt-cinq drachmes[5].

---

[1] Celui même qui, quelque trente ans après les événements, contesta sévèrement, dans son œuvre malheureusement perdue, l'attitude adoptée par Flavius Josèphe lors de la mission qui lui avait été confiée en Galilée entre l'automne 66 et le printemps 67, et dont les « critiques dévastatrices provoquèrent Josèphe à écrire la *Vie*. » (H. ST JOHN THACKERAY, *Flavius Josèphe : l'homme et l'historien*, p. 7.)

[2] D.L. II, 41, pp. 244-245 ; traduction M. Narcy.

[3] M. NARCY, note 1, p. 245 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

[4] E. Derenne affirme qu'il ne faut pas prendre à la lettre le texte de Diogène Laërce, car le nombre de 281 indique en réalité le total des votes défavorables : « il n'est pas vrai que le nombre des voix condamnant Socrate surpassait de 281 celui des voix qui l'acquittèrent.» (E. DERENNE, *Les procès d'impiété*..., note 3, p. 170.) En réalité, voici comment les votes se partagèrent : « Le tribunal qui jugea Socrate était composé de 501 jurés : 281 d'entre eux le déclarèrent coupable, 220 l'acquittèrent.» (E. DERENNE, *op. cit.*, p. 170.) En revanche, ce savant affirme que, moyennant la correction de l'inexactitude dont il est entaché, le témoignage de Diogène Laërce s'accorde parfaitement avec le texte de l'*Apologie de Socrate* (36 a), où Platon place les mots suivants dans la bouche du condamné : « Vraiment, je ne pensais pas qu'une si faible majorité se prononcerait contre moi ; je croyais qu'il y en aurait une beaucoup plus forte. Car, si je compte bien, il eût suffi d'un déplacement de trente voix pour que je fusse acquitté.» (Traduction M. Croiset.) « En effet, si seulement la moitié des 61 voix de majorité, soit 31 (une trentaine dit Platon en chiffre rond), au lieu de le condamner avait déclaré Socrate innocent, il aurait été acquitté par 251 voix contre 250.» (E. DERENNE, *op. cit*., note 3, pp. 170-171.)

[5] D.L. II, 41 ; traduction M. Narcy révisée d'après celle de R. Genaille et l'édition anglaise de R. D. Hicks.

Nous avons ici éprouvé le besoin de modifier le début de la traduction de M. Narcy, tout simplement parce que ce chercheur ne rend pas le « *οὖν* » du grec, qui nous semble pourtant très intéressant. Ce « donc » nous semble en effet suggérer un lien de cause à effet entre le silence forcé de Platon et la condamnation de Socrate par de nombreux votes en sa défaveur ; il sous-entend que le disciple, s'il avait pu plaider en faveur de son maître, aurait été capable d'obtenir son acquittement, ou du moins sa condamnation par une plus faible majorité de voix. Sans doute Diogène Laërce pensait-il que Platon aurait pu rendre les juges plus indulgents envers l'accusé grâce à son talent oratoire, ou les émouvoir par la fougueuse affection avec laquelle il aurait défendu son maître.

Au reste, l'anecdote n'est pas rapportée par Platon lui-même, dans son *Apologie de Socrate*. En revanche, Xénophon, dans sa propre *Apologie*, atteste que plusieurs des amis de Socrate prirent la parole en faveur de l'accusé[1] ; mais Xénophon ne nous précise pas davantage leur identité.

### *β*) Criton

Il nous faut ensuite parler de Criton, ce familier de Socrate immortalisé par le dialogue platonicien qui porte son nom. En vérité, il était de longue date un bienfaiteur de Socrate :

> Démétrios de Byzance dit que c'est Criton qui le fit sortir de son atelier[2] et qui l'éduqua, parce qu'il s'était épris de la grâce répandue en son âme[3].

---

[1] XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, § 22.

[2] De son atelier de sculpture : «Socrate, d'une part, était le fils d'un sculpteur, Sophronisque et, comme l'affirme Platon dans le *Théétète* [149a], d'une accoucheuse, Phénarète.» (D.L. II, 18, p. 226.)

[3] D.L. II, 20, p. 230 ; traduction M. Narcy. Or, Socrate, connaissant par expérience la générosité de Criton, la fit jouer plus tard en faveur d'un de ses propres disciples : « Phédon d'Élis, de la famille des Eupatrides, fut fait prisonnier au moment où sa patrie fut prise, et contraint à rester dans une maison close. Mais quand il en fermait la porte, il participait aux entretiens avec Socrate, jusqu'au moment où celui-ci invita Alcibiade ou Criton à le racheter. De ce moment il put philosopher en homme libre.» (D.L. II, 105, pp. 311-312 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Certes, Diogène Laërce hésite ici entre deux bienfaiteurs, Alcibiade ou Criton ; en revanche, dans sa notice sur Socrate, notre biographe affirme que c'est à Criton (et à lui seul) que le philosophe s'était adressé en faveur de son disciple : « Et Phédon qui, ayant été fait prisonnier, séjournait dans une maison close, il prescrivit à Criton de le racheter, et il en fit un philosophe.» (D.L. II, 31, p. 238 ; traduction M. Narcy.)

Bien des années plus tard, Criton joua un rôle au cours du procès de Socrate. Platon raconte en effet que Socrate ayant finalement proposé à ses juges de payer une amende d'une mine, lui-même, ainsi que Criton, Critobule[1] et Apollodore, le pressèrent de proposer plutôt trente mines, et se portèrent caution[2].

En outre, nous évoquions au début de ce paragraphe le dialogue platonicien intitulé *Criton*. Il est bien connu que le disciple de Socrate y propose à son maître condamné à mort de s'évader de sa prison[3], et que Socrate repousse cette proposition avec une extraordinaire noblesse d'âme. Cependant, selon Idoménée cité par Diogène Laërce, c'est Eschine qui, dans la prison, conseilla à Socrate de s'enfuir, et non Criton ; mais «Platon, parce qu'Eschine avait plus d'amitié pour Aristippe que pour lui-même, attribua les paroles à Criton[4].» J. Humbert remarque à ce propos : «Faut-il penser que Platon a substitué Criton à Eschine parce que l'homme de Sphettos était en meilleurs termes avec Aristippe qu'avec lui-même ? En tout cas, il semble que Criton, contemporain et compatriote de dème de Socrate, riche de surcroît et veillant discrètement sur les besoins de son ami, était mieux à même de remplir le rôle qu'il tient dans le *Criton* qu'un homme comme Eschine, si mal pourvu des moyens financiers qui lui auraient permis d'acheter des complicités[5].»

Or, il est curieux de constater qu'un deuxième fait survenu dans la prison met de nouveau en scène, soit Eschine, soit Criton. Il s'agit du rêve que fait Socrate peu avant sa mort. Or, tandis que Diogène Laërce indique Eschine comme confident du rêve de Socrate[6], Platon pour sa part nomme Criton[7]. Du reste, dans le *Phédon*, les dernières paroles de Socrate sont adressées à Criton[8].

En tous les cas, il n'est point douteux qu'après la condamnation de Socrate, Criton lui-même déploya son zèle à subvenir à tous les besoins de son maître incarcéré :

> Criton d'Athènes. C'est lui surtout qui portait à Socrate une très grande affection, et il s'occupait tellement de lui que jamais Socrate ne manquait de quoi que ce soit dont il pouvait avoir besoin[9].

Ce disciple prouvait ainsi son dévouement et sa fidélité à l'égard de son maître tant aimé.

---

[1] Critobule est d'ailleurs l'un des fils de Criton.
[2] Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 38 b.
[3] Cf. PLATON, *Criton*, 44 b sq.
[4] D.L. II, 60, p. 266 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[5] J. HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, p. 216-217.
[6] Cf. D.L. II, 35, p. 241.
[7] Cf. PLATON, *Criton* 44 a-b.
[8] Cf. PLATON, *Phédon*, 118 a.
[9] D.L. II, 121, p. 333 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

c) Disciples académiciens

*α*) Xénocrate

Si Criton assista aux tout derniers moments de son maître, Xénocrate, disciple de Platon, alla encore beaucoup plus loin dans l'attachement fidèle, en prenant la résolution de précéder son maître dans la mort si celui-ci venait à être assassiné. Après avoir, en effet, accompagné son maître dans l'un de ses voyages en Sicile, Xénocrate ne voulut pas l'abandonner alors que le tyran de Syracuse le menaçait du dernier supplice :

> Denys ayant dit à Platon que quelqu'un allait lui couper le cou, Xénocrate, qui était présent, déclara en désignant le sien : «En tous les cas, pas avant d'avoir coupé celui-ci[1].»

La grandeur d'âme de Xénocrate en cet instant est d'autant plus remarquable que son maître ne s'était pas toujours montré fort obligeant à son égard. Nous avions déjà noté, en effet, comment Platon avait qualifié d'âne le malheureux Xénocrate (son condisciple Aristote étant pour sa part comparé à un cheval[2]) : mais Xénocrate, plein de magnanimité et animé par une affection fidèle, n'avait manifestement pas tenu rigueur à son maître de son rapprochement désobligeant, non plus d'ailleurs que des perpétuelles remarques de Platon sur son caractère maussade[3].

*β*) Arcésilas

Arcésilas, originaire de Pitane en Eolide, fréquenta plusieurs maîtres, parmi lesquels tout d'abord son concitoyen Autolycos, un mathématicien, avec lequel il fit un voyage à Sardes ; puis, après son arrivée à Athènes, le musicien Xanthos, puis le philosophe Théophraste, qu'il affligea d'ailleurs profondément en quittant son école pour passer à l'Académie auprès de Crantor[4], lequel avait été lui-même le disciple de Xénocrate. Néanmoins, Arcésilas suivit l'enseignement d'un autre maître encore, un géomètre :

---

[1] D.L. IV, 11, p. 498 ; traduction T. Dorandi révisée.
[2] Cf. D.L. IV, 6, p.495.
[3] « Pour le reste, Xénocrate avait toujours l'air grave et maussade, si bien que Platon ne cessait de répéter : 'Xénocrate, sacrifie aux Grâces'. » (D.L. IV, 6, p. 495 ; traduction T. Dorandi.) De fait, d'après le sophiste Élien, Xénocrate supportait avec beaucoup de patience ces continuels coups de griffe : « Xénocrate de Chalcédoine, tourné en ridicule par Platon pour son caractère désagréable, ne s'en irrita, dit-on, jamais, mais il fit sagement taire quelqu'un qui l'exhortait à ce propos de répondre à Platon, en disant : 'Mais non, cela m'est utile.' » (ÉLIEN, *Histoire variée*, XIV, 9 ; traduction A. Lukinovich et A.-F. Morand.)
[4] Cf. D.L. IV, 29-30, pp. 514-515.

> Il fut également auditeur du géomètre Hipponicos, dont il se moqua entre autres parce qu'il était borné et qu'il bâillait, mais comme celui-ci, dans sa matière, était fort expert, il disait que la géométrie avait volé dans sa bouche alors qu'il bâillait[1].

Or, c'est à ce maître qu'Arcésilas vint un jour en aide ; Diogène Laërce ajoute en effet :

> Arcésilas l'accueillit chez lui un jour qu'il délirait et prit soin de lui jusqu'à ce qu'il guérisse[2].

Ainsi, la disposition d'Arcésilas à railler Hipponicos ne l'empêchait pas d'éprouver à son égard une affection sincère, et l'attachement du disciple à son maître se révéla pleinement lors de la maladie qui frappa ce dernier.

d) Disciples de maîtres péripatéticiens

α) Alexandre (ou du moins Philippe)

Si, dans l'exemple qui va suivre, le disciple ne se préoccupe pas de la santé physique de son maître, il prend soin en revanche des désirs de son âme et tient compte du zèle qui l'anime en faveur de sa ville natale. En effet, selon Diogène Laërce, Aristote, alors qu'il se trouvait en Macédoine auprès du roi Philippe et instruisait le jeune prince Alexandre, le futur conquérant, «demanda que l'on relevât sa patrie[3], rasée par Philippe, et l'obtint[4].»

À vrai dire, le texte ne précise pas clairement à qui Aristote adresse sa demande. Michel Narcy, manifestement, pense ici plus raisonnable de considérer que Philippe est le destinataire de la requête[5] ; cependant, il suggère plus loin qu'Aristote aurait pu en fait solliciter Alexandre lui-même. En effet, à propos de l'ouvrage d'Aristote *Alexandre* ou *Sur les colons*[6], il précise que le titre *ὑπὲρ ἀποίκων* pourrait également signifier : *Pour les colons*. Cet écrit «pourrait dans ce cas être mis en rapport avec l'intervention d'Aristote auprès d'Alexandre en faveur de sa cité natale (*supra* V 4)[7].»

---

[1] D.L. IV, 32, p. 516 ; traduction T. Dorandi.
[2] *Ibid*. ; traduction T. Dorandi.
[3] Stagire, située en Chalcidique de Thrace.
[4] D.L. V, 4, p. 559 ; traduction M. Narcy.
[5] Cf. sa note 2, p. 559 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[6] Mentionné par D.L. en V, 22, p. 576.
[7] M. Narcy, note 2, p. 576 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

Ainsi le désir d'Alexandre de complaire à son maître aurait-il eu en l'occurrence un retentissement important puisqu'il aurait abouti à la reconstruction d'une cité tout entière.

*β*) Démétrios de Phalère

Il est curieux de constater que Théophraste, un brillant disciple d'Aristote, reçut lui-même un bienfait d'un de ses disciples versé dans la politique. En effet, Démétrios de Phalère joua un rôle important en politique dans la mesure où de 317 à 307 avant J.-C., il gouverna Athènes au nom de Cassandre[1], et il fut également l'«auditeur de Théophraste[2].» Or, Diogène Laërce avait déjà rapporté un peu plus haut dans son ouvrage que Démétrios de Phalère avait été l'auditeur de Théophraste, tout en notant d'ailleurs le service rendu par le disciple à son maître. En effet, parlant de Théophraste, notre biographe avait indiqué :

> Et l'on dit qu'il fut même propriétaire d'un jardin après la mort d'Aristote, Démétrios de Phalère, qui était aussi un disciple à lui, l'ayant aidé dans cette affaire[3].

Or, selon Michel Narcy, c'est probablement le siège du Lycée qu'il faut voir dans ce jardin, dont la transmission fait l'objet du testament de Théophraste et de ceux de ses successeurs à la tête de l'école[4]. Et M. Narcy précise par ailleurs : «C'est l'acquisition de ce jardin qui marquerait l'acte de naissance du *Peripatos* en tant qu'institution d'enseignement. Métèque comme Aristote, Théophraste ne pouvait se rendre acquéreur d'un bien foncier à Athènes sans dérogation officielle[5].»

Démétrios de Phalère aurait donc permis à son maître d'acquérir un jardin où installer le siège de son école. Selon cette hypothèse, les conséquences du service rendu à Théophraste par son disciple auraient largement dépassé le cadre de la vie personnelle du maître pour rejaillir sur l'histoire même de la philosophie, puisque l'école paripatéticienne aurait trouvé dans ce geste de bienveillance son point de départ officiel.

---

[1] Roi de Macédoine, né vers 358 av. J.-C.
[2] D.L. V, 75, p. 633 ; traduction M. Narcy.
[3] D.L. V, 39, p. 598 ; traduction M. Narcy.
[4] Cf. sa note 2, p. 596 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[5] *Ibid*.

e) Les anciens disciples et les nouveaux élèves de Diogène le Cynique

Si Démétrios de Phalère aida efficacement son maître Théophraste embarrassé par son inconfortable statut de métèque, Diogène le Cynique sut assumer seul, avec une incomparable dignité, le malheur d'être réduit en esclavage. Mais, à vrai dire, le philosophe de Sinope alla encore plus loin dans son indomptable fierté :

> Cléomène[1], dans son ouvrage intitulé *Traité de pédagogie*, dit que les disciples de Diogène voulaient le racheter, mais que ce dernier les traita de sots. «Ce ne sont pas les lions», disait-il, «qui sont les esclaves de ceux qui les nourrissent, mais au contraire ceux qui les nourrissent qui sont les esclaves des lions. Le propre de l'esclave, en effet, c'est de craindre ; or les fauves inspirent de la crainte aux hommes[2].»

Même si Diogène déclina la proposition de ses disciples, ceux-ci étaient prêts à se cotiser pour rassembler l'argent nécessaire à délivrer leur maître, afin que ce dernier échappât à sa condition d'esclave.

Nous avons vu du reste quelle éducation Diogène proposa, d'après Eubule, aux enfants qui lui avaient été confiés, mais il nous reste à considérer maintenant comment le précepteur était traité en retour. Or, manifestement, ses élèves manifestaient à son égard de bonnes dispositions :

> Eux, de leur côté, prenaient soin aussi de lui et adressaient des demandes en sa faveur auprès de leurs parents[3].

Au reste, l'on peut noter encore ceci :

> Le même Eubule dit que Diogène passa sa vieillesse chez Xéniade et qu'à sa mort il fut enterré par les enfants de celui-ci [4].

Ce témoignage cependant ne s'accorde pas avec d'autres éléments dont nous parlerons ultérieurement. Toutefois, même dans le cas où l'anecdote serait fausse, elle pourrait du moins viser à mettre en valeur les sentiments d'affection éprouvés envers Diogène par les enfants de Xéniade, lesquels auraient tenu à enterrer eux-mêmes leur précepteur disparu.

---

[1] Peut-être le Cléomène que Diogène Laërce mentionne comme disciple de Cratès le Cynique en VI, 95, p. 759.
[2] D.L. VI, 75, p. 741 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[3] D.L. VI, 31, p. 712 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] *Ibid.* ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

# IV) La bienveillance du maître à l'égard de ses disciples

Afin que les relations entre enseignants et enseignés soient harmonieuses, il ne suffit pas que les disciples donnent des marques de leur fidèle attachement : les maîtres, de leur côté, doivent aussi se montrer bienveillants envers leurs disciples. Nous verrons que cette bienveillance peut revêtir plusieurs formes, quelquefois d'ailleurs bien paradoxales.

## A) Faire le bien en enseignant

### 1°) D'après le témoignage de Diogène Laërce

Il appert qu'enseigner peut être intrinsèquement une activité louable, dans la mesure cependant où se révèle bel et bon ce qui est enseigné. On peut lire ainsi, dans l'exposé résumé que fait Diogène Laërce des théories platoniciennes, la déclaration suivante :

> On peut distinguer quatre moyens de faire le bien : par ses richesses, par son corps, par son savoir, et par ses discours. (…) Ceux qui éduquent et qui exercent la médecine et qui transmettent par leur enseignement quelque chose de bien (*ἀγαθόν τι*)[1], ces gens-là font le bien en utilisant leur savoir (*οὗτοι δὲ ταῖς ἐπιστήμαις εὐεργετοῦσιν*)[2].

Voici en quelque sorte pour la théorie.

Or, un exemple concret peut nous être fourni par un extrait du décret athénien en faveur de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne :

> Puisque Zénon, fils de Mnaséas, de Kition, qui pendant de nombreuses années a exercé la philosophie dans la cité, a été, par ailleurs, jusqu'à la fin, un homme de bien et qu'en incitant à la vertu et à la modération ceux des jeunes gens qui venaient se confier à ses soins il les exhortait aux plus belles choses, ayant offert en exemple à tous sa propre vie qui était en accord avec les discours qu'il tenait

[1] Il n'est sans doute pas anodin que l'enseignement soit relié à la pratique de la médecine (nous étudierons un peu plus loin la conception du maître en tant que médecin des âmes).
[2] D.L. III 95-96, p. 456 ; traduction L. Brisson.

(*παράδειγμα τὸν ἴδιον βίον ἐκθεὶς ἅπασιν ἀκόλουθον ὄντα τοῖς λόγοις οἷς διελέγετο*), il a paru bon au peuple - si la Fortune est favorable ! – de louer Zénon, fils de Mnaséas, de Kition, et de le couronner d'une couronne d'or conformément à la législation, à cause de sa vertu et de sa modération, de construire d'autre part pour lui au Céramique un tombeau aux frais de l'Etat[1].

Zénon est donc couronné pour avoir exercé une influence bénéfique sur les jeunes gens de la cité qui se remettaient entre ses mains ; notons qu'est mentionné explicitement l'accord réalisé par le philosophe entre ses discours et son attitude : en conséquence, il éduquait ses disciples des deux façons, à la fois en leur prodiguant de nobles paroles et en se proposant lui-même comme modèle. Pour la beauté de sa propre existence et de l'enseignement qu'il dispensait, Zénon a donc été jugé digne de deux récompenses : l'une reçue durant sa vie, une couronne d'or ; l'autre en rapport avec sa mort : un tombeau construit pour lui au Céramique.

Nous paraissons ici oublier Épictète : tel n'est cependant pas le cas ; nous savons bien que ce philosophe, qui a voué sa vie à l'enseignement oral, ne se souciant même pas de consigner ses propres leçons par écrit, voulait éminemment le bien de ses disciples. Mais Épictète est un homme humble et discret : il ne se répand pas en déclarations sur l'affection et la bonté dont il fait lui-même preuve à l'égard de ses auditeurs. Il était cependant indéniablement animé des meilleures intentions vis-à-vis de ses disciples, puisqu'il s'efforçait de leur apprendre à être heureux, d'une part en renonçant à désirer les choses qui ne dépendent pas de la nature humaine, d'autre part en souhaitant que les événements leur adviennent tels que fixés par la divine Providence.

## 2°) D'après Philon

Selon l'Alexandrin aussi, éprouver de la bienveillance envers ses disciples implique de leur enseigner de belles et bonnes choses, qui leur seront profitables. De cette manière, le maître accomplit une œuvre philanthropique, en dispensant son enseignement dans le but d'être utile à ceux qu'il instruit.

---

[1] D.L. VII 10-11, p. 796-797 ; traduction R. Goulet.

a) La condamnation des mystères

Philon n'hésite pas à s'en prendre violemment aux mystères païens, en avançant comme argument principal le raisonnement suivant :

> Si ces choses-là, en effet, sont bonnes et profitables (*καλὰ…καὶ συμφέροντα*), pourquoi donc, initiés, vous enfermez-vous dans une profonde obscurité, pourquoi ne rendez-vous ce service qu'à trois ou quatre personnes (T*ί … τρεῖς ἢ τέτταρας μόνους ὠφελεῖτε …*;), alors qu'il vous serait possible de le rendre à tout le monde, en présentant ces avantages (*τὰ τῆς ὠφελείας*) au milieu de la place publique, afin qu'il soit permis à tous de prendre aisément leur part d'une vie meilleure et plus heureuse ? L'Envie n'habite pas avec la Vertu [1] !

Si réellement ils apprenaient, au cours de leurs cérémonies, des connaissances utiles, les initiés ne devraient donc pas garder pour eux les trésors qu'ils ont reçus, mais les partager largement. Toutefois, Philon n'en conclut pas que les initiés ont réellement appris, au cours de leur initiation, des éléments pleins d'intérêt, mais qu'ils sont jaloux de leur bien et veulent, comme des avares, conserver pour eux seuls le savoir qui leur a été révélé. En fait, il en arrive à l'opinion que les initiés sont des gens pernicieux, qui se dissimulent dans l'ombre pour cacher les iniquités dont ils se sont rendus coupables, et il leur oppose les hommes dont les actions sont profitables à tous : ceux-ci sont invités avec chaleur à se rendre utiles à la foule en l'instruisant :

> Mais que ceux dont les actions sont bénéfiques à tous usent d'une pleine liberté d'expression ; qu'ils aillent en plein jour, au milieu de la place publique, s'entretenir avec des foules nombreuses. Qu'ils laissent un pur soleil briller sur leur vie, et qu'ils se rendent utiles aux gens assemblés autour d'eux (*τοὺς συλλόγους ὀνήσοντες*) par l'entremise des deux sens les plus importants : en leur faisant voir les spectacles les plus plaisants et les plus admirables, en leur faisant entendre et goûter d'agréables propos[2] , qui d'ordinaire charment l'esprit de ceux qui ne sont pas tout à fait grossiers[3].

Philon poursuit en déclarant que la nature ne cache nullement ses œuvres, et il enchaîne :

---

[1] *Spec*. I, § 320; traduction S. Daniel.
[2] On observe la même union entre les discours et le comportement que dans le décret en faveur de Zénon de Kition. De toute manière, mettre ses actes en accord avec ses paroles est fondamental pour Philon.
[3] *Spec*. I, § 321 ; traduction S. Daniel.

> Dès lors, ne faudrait-il pas que nous aussi, nous conformant aux desseins de la Nature [1], nous mettions toutes les choses nécessaires et avantageuses sous les yeux de tous ceux qui en sont dignes, pour leur bénéfice (ἐπ' ὠφελείᾳ) [2]?

Il est très probable que les hommes de bien ainsi encouragés à répandre un enseignement soient particulièrement les Juifs. Tout d'abord, en effet, Philon avait préalablement précisé qu'il était interdit à tous les disciples de Moïse d'effectuer ou de subir une initiation (païenne) [3] : il se pourrait donc bien qu'il ait ensuite opposé les Juifs aux initiés. D'autre part, lui-même s'inclut dans le groupe de ceux qui devraient prêcher les doctrines utiles (« ne serait-il pas nécessaire que nous aussi … ? ») Il ne serait dès lors peut-être pas absurde de penser que Philon songe ici à une prédication religieuse à l'égard des Gentils (du moins, pour prendre en compte la restriction que formule notre dernière citation, en direction de tous ceux qui se révéleraient dignes d'un tel enseignement) ; car quelles connaissances pourraient être, aux yeux de Philon, plus « importantes et avantageuses » que les vérités révélées par la Torah ? Notons d'ailleurs que Suzanne Daniel écrit à propos du paragraphe 321 : « Il y a probablement ici un appel au prosélytisme[4].» Aussi devons-nous avouer notre désaccord avec E. Will lorsqu'il écrit au cours d'un chapitre intitulé « Philon et les prosélytes », où il vise à démontrer que « Philon n'était pas un missionnaire[5] », que « Mme Daniel a *introduit* dans Philon l'idée, qu'elle n'y trouvait pas, d'une propagande missionnaire en direction des païens[6] ». Il nous semble au contraire que l'idée d'un Philon enclin au prosélytisme peut trouver dans ce texte un sérieux point d'ancrage.

Nous souhaiterions de surcroît faire remarquer combien Philon insiste sur le service que rend l'enseignant à ceux qu'il instruit. Ce n'est pas pour leur propre gloire que Philon incite les hommes vertueux à se produire au grand jour, au milieu de la place publique. Il ne s'agit pas pour eux de se faire valoir, de s'afficher avec ostentation, mais de se dévouer pour le bien d'autrui, en répandant le plus largement possible des enseignement utiles.

---

[1] Laquelle ne dissimule point ses œuvres, mais au contraire les expose à la vue d'un chacun.
[2] *Spec*. I, § 323 ; traduction S. Daniel révisée.
[3] Cf. *Spec.* I, § 319.
[4] S. Daniel, note 1, p. 204 de son édition de *Spec.* I et II.
[5] Dans E. WILL ET CL. ORRIEUX, *« Prosélytisme juif ? » Histoire d'une erreur*, p. 97.
[6] E. WILL ET CL. ORRIEUX, *op. cit.*, p. 82.

Dans cette perspective, l'enseignant est un philanthrope, dans la mesure où il entend prodiguer, en vue du bénéfice moral de son auditeur, un enseignement qui au surplus n'a rien d'âpre ni d'austère, mais joint l'agréable à l'utile, puisqu'il présente « les spectacles les plus plaisants et les plus admirables » et fait entendre « d'agréables propos ». Par conséquent, et si nous risquons l'hypothèse qu'en l'occurrence, ces enseignants si bienveillants envers leurs auditeurs cherchent, sinon peut-être à convertir, du moins à sensibiliser ces derniers à la religion juive, nous nous rangerions volontiers à l'opinion d'A. Mosès évoquant une « *φιλανθρωπία* missionnaire[1] », et ce bien qu'E. Will conteste cette notion en avançant « que la philanthropie, fréquente sous la plume de Philon, n'implique nullement la 'propagande' : c'est un élément de la 'vie juive', et surtout de cette solidarité juive qui avait frappé les auteurs non-Juifs[2] ».

b) L'accueil des Égyptiens désireux de se convertir

En tous les cas, c'est précisément dans son traité ΠΕΡΙ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑΣ (*De humanitate)*, que notre exégète exhorte ses coreligionnaires à réserver un bon accueil aux Égyptiens qui voudraient se convertir : il ne s'agit pas, certes, en toute rigueur, d'un appel au prosélytisme puisque Philon demande simplement que ne soient pas rejetés les Égyptiens qui ont déjà décidé par eux-mêmes d'embrasser la religion juive, mais il ne s'agit pas non plus d'un acte de solidarité interne à la communauté juive.

Philon déclare en effet que Moïse développe et stimule la *φιλανθρωπία* en prenant des dispositions au sujet des exilés venus s'établir dans un pays étranger : de fait, selon le Législateur, ces derniers doivent récompenser les autochtones qui les ont laissé s'installer chez eux[3]. Évoquant, par conséquent, la reconnaissance que les Juifs doivent conserver aux Égyptiens qui les accueillirent en tant qu'immigrants, et ce malgré les mauvais traitements qu'ils leur infligèrent par la suite, Philon ajoute :

> Et si certains d'entre eux désiraient se transformer eux-mêmes en adoptant la citoyenneté juive, il ne faudrait pas les envoyer au diable, comme des fils d'ennemis, en refusant tout accommodement, mais au contraire, veiller à les admettre dans l'assemblée (*εἰς ἐκκλησίαν*) à la troisième génération[4] et à

[1] A. Mosès, Introduction à son édition de *Spec*. III-IV, p. 42.
[2] Dans E. Will et Cl. Orrieux, *op . cit.*, note 9 du chapitre IV, p. 309.
[3] Cf. *Virt. (De Humanitate)*, § 105. Au paragraphe suivant, Philon rappelle d'ailleurs *Dt*. 23, 8 à propos du respect que doit le fils d'Israël à l'Égyptien, chez qui il a été un étranger.
[4] En effet, d'après *Dt*. 23, 9, à la troisième génération, les descendants de l'Édomite et de l'Égyptien seront admis à l'assemblée de Yahvé.

> leur communiquer les paroles divines (*καὶ μεταδιδόναι λόγων θείων*) auxquelles sont légitimement initiés les indigènes de naissance noble[1].

Nous devons l'avouer, nous ne comprenons pas les objections que formule E. R. Goodenough contre les bonnes dispositions que, dans ce contexte très précis, manifeste Philon à l'égard des Égyptiens. En effet, selon ce savant, l'exégète « says that if an Egyptian wants to be converted to Judaism he is not to be treated as an enemy, but at the third generation he is to be allowed to attend the synagogue and hear the Scriptures (*Virt*., 105-8). The biblical command gave admission into the *temple* to the third generation. By making it admission to the synagogue Philo has practically excluded Egyptian converts. He obviously did not want them[2].» Tout d'abord, Goodenough ne précise pas sur quelle autorité il s'appuie pour affirmer que le verset biblique incriminé (*Dt*. 23, 9) autorise l'accession au *temple* des descendants de troisième génération tandis que Philon, pour sa part, ne les admettrait qu'à la *synagogue*. Ce que, pour notre part, nous nous contenterons de remarquer, est que Philon se fonde (principalement) dans ses commentaires sur la traduction grecque du Pentateuque par les Septante[3]. Or, voici le texte grec du verset en question : « *υἱοὶ ἐὰν γενηθῶσιν αὐτοῖς, γενεὰ τρίτη εἰσελεύσονται εἰς ἐκκλησίαν κυρίου*[4]». La formule *εἰς ἐκκλησίαν* se retrouve donc de manière strictement identique dans le texte des Septante et dans celui de Philon.

De plus, nous ne concevons guère comment Philon pourrait exprimer dans ce texte une attitude de rejet vis-à-vis des Égyptiens lorsqu'il déclare qu'il convient de leur enseigner les préceptes divins que les « indigènes » (c'est-à-dire les Juifs de naissance) étudient eux-mêmes. Conseiller une si complète égalité de traitement ne saurait, nous semble-t-il, refléter une quelconque réticence à l'égard des prosélytes égyptiens.

Il est certain, d'ailleurs, que Philon lui-même éprouve les meilleures dispositions à l'égard des nouveaux convertis, eux qui ont « pris la résolution de se transporter du côté de la piété (…), eux qui dédaignent les fictions légendaires et s'attachent à la pure Vérité[5].»

---

[1] *Virt. (De Humanitate)*, § 108; traduction P. Delobre révisée.
[2] E. R. GOODENOUGH, *An introduction to Philo Judaeus*, pp. 131-132.
[3] Cf. par exemple Wolfson : « The text of Scripture used by him is not the original Hebrew but the Greek translation (…) » (*Philo*, vol. 1, p. 88).
[4] *Dt*. 23, 9, dans A. RAHLFS, *Septuaginta*.
[5] *Spec*. I, § 51 ; traduction S. Daniel. Ils agissent de la sorte comme d'authentiques disciples de Moïse, lesquels sont capables de rejeter des fictions telles que le mythe des androgynes dans le *Banquet* de Platon (cf. *Contempl*., § 63).

L'exégète estime légitime que les Juifs de naissance les honorent « non seulement par des égards extérieurs, mais aussi par une amitié toute spéciale et une particulière affection[1].» Or, cette prise de position est loin d'aller de soi ; selon Suzanne Daniel, Philon « prend sans doute parti dans un débat contemporain », car elle précise que la « littérature talmudique porte témoignage de la méfiance ressentie par certains à l'égard des convertis[2]».

Il semble donc indéniable que, d'après Philon, il faille acueillir favorablement les païens qui accomplissent une démarche vers le judaïsme.

c) L'exemple de Dieu

Si enseigner à autrui ce qui est bon pour lui est une qualité digne d'éloges, comment se pourrait-il que Dieu, l'Être parfait, en soit dépourvu ?

De fait, sous la plume de Flavius Josèphe, Dieu peut prendre les traits d'un maître philanthrope. Ainsi, par exemple, notre historien raconte[3] comment les Hébreux vinrent à plusieurs reprises trouver Moïse dans sa tente, afin qu'il demande au Tout-Puissant de leur donner d'autres lois (ils avaient en effet déjà reçu de Dieu le Décalogue[4].) Moïse accédant à la requête pressante de son peuple gravit donc le mont Sinaï pour la seconde fois. Or, lorsque le Seigneur lui eut expliqué quel régime politique conviendrait aux Hébreux, le Législateur retrouvant ses compatriotes « se mit à leur montrer la sollicitude que Dieu avait pour eux. Il lui avait enseigné durant ces jours quelle forme de gouvernement les rendrait heureux[5].»

Par la suite, cependant, Moïse ne monta plus au Sinaï, mais entra dans la Tente pour recevoir de Dieu la réponse aux questions qu'il lui posait, et se consacra à la mise par écrit de la constitution et des lois.

> En les observant, ils vivraient de manière agréable à Dieu et n'auraient rien à se reprocher les uns aux autres. Il rédigeait ces lois sous l'inspiration de Dieu lui-même (*κατὰ τὴν ὑπαγόρευσιν τοῦ θεοῦ*)[6] .

Un peu plus loin, Flavius Josèphe précise encore :

---

[1] *Spec*. I, § 52 ; traduction S. Daniel.
[2] S. Daniel, note 4, p. 39 de son édition de *Spec*.I-II.
[3] Cf. *AJ*, III 93.
[4] Cf. *AJ* III, 91 à 93.
[5] *AJ*, III 99 ; traduction É. Nodet.
[6] *AJ*, III 213 ; traduction É. Nodet.

> Moïse ne montait plus au Sinaï, mais entrait dans la Tente pour y apprendre de Dieu (*ἀνεμάνθανε παρὰ τοῦ θεοῦ*) ce qu'il fallait faire et comment rédiger les lois. Celles-ci relèvent d'une sagesse qui dépasse l'intelligence humaine et c'est pourquoi elles furent toujours observées très fidèlement, car on les regardait comme un don de Dieu (*δωρεὰν εἶναι δόξαντας τοῦ θεοῦ*)(...)[1] »

D'après cette version des faits, le Seigneur a donc, dans sa bonté pour eux, gratifié les fils d'Israël d'un précieux cadeau en leur donnant des lois qui leur permettraient de vivre dans le bonheur, la paix et l'harmonie.

Philon, d'ailleurs, semble partager cette manière de voir quand il explique qu'il ne convient pas d'envisager de façon basse et indigne de leur grandeur «les paroles de Dieu, mystères expliqués par le hiérophante, d'autre part lois d'hommes aimés de Dieu[2]», expression qui inspire ce commentaire à Irène Feuer : «N*όμους δὲ ἀνθρώπων θεοφιλῶν* ne signifie pas que ces lois sont l'œuvre d'hommes que Dieu aime, mais bien qu'elles ont été révélées par Dieu à ces hommes, par amour pour eux.(…)[3]»

Au reste, un passage apparemment anodin, mais en fait assez surprenant, nous présente Dieu comme délivrant une salutaire prescription, non plus à son propre peuple, mais à des hommes a priori peu disposés à la mettre en pratique. Évoquant en effet les adorateurs des idoles, ces hommes absurdes qui rendent un culte à des statues inanimées, Philon déclare :

> A ces gens, le Père de l'univers adresse cet avertissement : « Vous ne ferez pas des dieux d'argent et d'or » (*Exode* 20, 23). Il leur enseigne par là presque explicitement à s'abstenir de faire aussi des images taillées en aucune autre matière, puisqu'il leur est interdit d'en forger avec les meilleures ; car l'or et l'argent sont les plus appréciées de toutes les matières[4].

Il est remarquable que Philon considère ici comme destinataires de cette interdiction non pas les Juifs qui auraient la tentation de se détourner de Yahvé, mais les païens[5], auxquels Dieu en personne enjoint d'abandonner leurs mauvaises pratiques. De cela peuvent découler deux conséquences :

---

[1] *AJ*, III 223 ; traduction É. Nodet.
[2] *Deter*., § 13 ; traduction I. Feuer révisée.
[3] Note 1 d'I. Feuer, p. 30 de son édition du *Deter.* Cf. cependant notre note complémentaire 7 : « La Loi, œuvre de Dieu ou de Moïse ? »
[4] *Spec*. I, § 22; traduction S. Daniel.
[5] Il est vrai cependant qu'en *Spec.* II, § 256, Philon évoque le cas de Juifs adorateurs de statues. Mais précisément, dans le présent passage, l'appartenance au judaïsme des idolâtres, ou de certains d'entre eux, n'est nullement suggérée.

– Il nous semble, une fois encore, que, peut-être, Philon appelle ainsi implicitement ses coreligionnaires au prosélytisme. En effet, si Dieu s'adresse ici directement aux païens, sa parole est cependant consignée dans des écrits que les Gentils idolâtres sont peu enclins à étudier spontanément. Aussi ont-ils besoin d'être conduits vers le Seigneur par ses disciples privilégiés, à qui incombe dès lors le devoir de répandre son enseignement. D'ailleurs, les Dix Paroles sont potentiellement destinées à tous les hommes :

> Et que pouvait-il advenir aux hommes de plus considérable ou de plus grand profit que les lois générales (…) [1]?

– Dieu est présenté par Philon comme s'adressant à des personnes qui ne se reconnaissent pas préalablement comme ses disciples, puisqu'elles pratiquent une religion polythéiste. Sans doute cette démarche peut-elle se rattacher à l'amour du Très-Haut à l'égard des hommes : il ose courir le risque de donner des leçons de piété aux Gentils, dans le but de les arracher à la profonde erreur qui les égarait.

d) L'exemple de Moïse

Il serait bien étonnant, à vrai dire, que le Législateur, homme éminent entre tous, ne détienne pas la qualité d'être un maître plein de bonté. Or, plusieurs exemples nous manifesteront en effet sa louable préoccupation de prodiguer à ses disciples un enseignement profitable et source de joie.

Dans son prologue aux *Antiquités Judaïques*, Flavius Josèphe explique dans quel but Moïse, qui enseigna à son peuple la piété et l'exercice de la vertu[2], rédigea sa législation en y racontant d'abord la création du monde. Or, selon notre historien, les lecteurs du Pentateuque doivent nécessairement apprendre tout d'abord « que Dieu, qui est le père et le maître (*δεσπότης*) de tout et qui voit tout, donne une vie heureuse à ceux qui suivent ses voies, mais qu'il accable de grands malheurs ceux qui s'écartent du chemin de la vertu. Telle est l'éducation que Moïse voulait inculquer à ses concitoyens (*τοῦτο δὴ παιδεῦσαι* Μωυσῆς *βουληθεὶς τὸ παίδευμα τοὺς ἑαυτοῦ πολίτας*) ; c'est pourquoi, en établissant ses lois, il ne commença pas par les contrats ou les droits réciproques, comme le font les autres [législateurs], mais il éleva leurs pensées vers Dieu et vers la création du monde, et les

[1] *Spec*. II, § 189 ; traduction S. Daniel.
[2] Cf. *A.J.* I, 6.

persuada que nous autres hommes constituons la plus belle de ses œuvres sur la terre ; lorsqu'il les eut rendus dociles à la piété, il n'eut pas de peine à les convaincre du reste[1].»

Ainsi, Moïse agit en maître plein de bonté lorsqu'il incite ses concitoyens à la piété en leur montrant de prime abord les œuvres merveilleuses du Dieu créateur. De même, il manifeste sa bienveillance à leur égard en leur enseignant de quelle manière ils atteindront au bonheur et, à l'inverse, quelle attitude leur attirera les pires misères. Au reste, dépeindre ainsi la sollicitude de Moïse envers son peuple n'empêche point Flavius Josèphe de représenter, peu après, le Législateur comme appliquant impitoyablement de terribles châtiments contre ceux de ses concitoyens qui ne méditaient pas ses enseignements ou n'y apportaient pas foi[2] : dans l'esprit de Flavius Josèphe, l'humanité n'exclut donc pas la sévérité intransigeante.

En outre – Philon, cette fois, nous l'assure – Moïse désire assurer non seulement le bonheur, mais aussi la longévité de ceux qui s'attachent à lui :

> (…) Mais Moïse, pour ses disciples (*τοῖς γνωρίμοις αὐτοῦ*), va donner un très beau commandement : « aimer Dieu, l'écouter et s'attacher à Lui » (*Deut*. 30, 20). Car c'est en cela qu'est véritablement une longue vie de bonheur [3].

Au reste, ce personnage empli de bonté ressent de la compassion pour les défauts intellectuels dont certains sont affligés, et souhaite y remédier – d'une façon qui, cependant, n'est pas facile à déterminer, à en juger par les précisions que fournit Marguerite Harl dans son apparat critique. En fait, la version qu'elle a adoptée repose sur trois corrections[4]. Nous commencerons par nous pencher sur le texte amendé, après quoi nous regarderons les leçons des manuscrits, pour voir si elles sont susceptibles de proposer un sens satisfaisant. Voici de quoi il est question :

> D'une façon parfaitement belle en tout cas, l'interprète des réalités naturelles, prenant compassion de notre paresse et de notre manque d'exercice, en toute occasion dispense avec largesse son enseignement (*Παγκάλως οὖν ὁ τῶν τῆς φύσεως ἑρμηνεὺς πραγμάτων, τῆς ἀργίας καὶ ἀμελετησίας ἡμῶν λαμβάνων οἶκτον ἑκάστοτ' ἀφθόνως ἀναδιδάσκει*) (…) [5]

---

[1] *AJ* I, 20-21 ; traduction É. Nodet.
[2] Cf. *AJ* I, 23.
[3] *Poster*., § 12 ; traduction R. Arnaldez.
[4] Cependant, nous accepterons telle quelle la première, qui a consisté à remplacer par le mot *πραγμάτων* le *γραμμάτων* des manuscrits.
[5] *Her*., § 213 ; trad. M. Harl révisée.

Il convient tout d'abord, nous semble-t-il, de remarquer (une fois de plus !) la grande humilité de Philon, qui s'inclut dans le groupe des paresseux et mal entraînés (en ce qui concerne probablement les choses de l'esprit) alors que nous paraît mal correspondre à ces défauts la curiosité intellectuelle de notre exégète, pour lequel « ne rien ignorer est suprêmement agréable[1] ». Mais peut-être aussi est-ce en se comparant avec son maître, Moïse, homme si admirable en tous points, que Philon s'estime affligé de ces tares.

Cette version du texte nous montre également la générosité avec laquelle Moïse dispense son enseignement, sans imposer de restriction à ses disciples. Ce trait ne manquera pas de nous rappeler la débordante générosité de Rébecca à l'égard du serviteur assoiffé (de science d'après Philon), trait de caractère qui est d'ailleurs, nous le constaterons, commun à l'ensemble des sages.

Enfin, ce passage nous présente un Moïse plein d'indulgence à l'égard de ses disciples, prenant en compte leurs faiblesses et cherchant à les pallier en leur prodiguant un enseignement « tout cuit », pourrait-on dire un peu familièrement, qui ne demande pas d'efforts ni de peine à ces élèves indolents.

Mais voilà justement où le bât blesse. Il paraît bien invraisemblable que Philon se figure Moïse comme une personne s'accommodant avec bénignité, et même, il faut le dire, quelque peu de laxisme, de la nonchalance de ses disciples. Nous avons constaté *supra* que Flavius Josèphe n'hésitait pas à présenter un Moïse plein de sollicitude pour ses concitoyens, mais impitoyable pourtant à l'égard de ceux qui ne méditaient pas ses enseignements. Certes, Flavius Josèphe n'est pas Philon ; cependant, nous le constaterons un peu plus loin, dans de nombreux textes, notre exégète considère la dureté de l'éducateur, voire, souvent, les châtiments corporels qu'il inflige, comme une condition indispensable au perfectionnement de ceux dont il a la charge. Les leçons originales des manuscrits nous proposeraient-elles un sens plus en accord avec cette doctrine ? Voyons en quoi elles consistent.

---

[1] *Sacrif.*, § 79 ; traduction A. Méasson.

En fait, vers la fin de notre passage, les deux mots *ἑκάστοτ' ἀφθόνως* ont remplacé *ἕκαστον ἀφανῶς*, ce qui, joint au verbe final, pourrait se rendre par: « dispense à chacun son enseignement de manière cachée. » Le changement d'adverbe modifie beaucoup le sens de la phrase, et bien sûr, fait perdre l'idée de largesse gratuite, d'inlassable générosité de l'enseignement mosaïque. En revanche, nous retrouvons ici l'idée philonienne que la véritable signification du texte sacré n'est pas celle que fournit l'interprétation littérale, qu'il faut pousser plus loin ses investigations pour la découvrir. La chose est bien connue, mais nous souhaiterions malgré tout l'illustrer par un exemple. Ainsi, commentant *Gen.* 15, 15, où Dieu fait à Abraham la prédiction suivante,

> Et toi, tu repartiras auprès de tes pères, ayant vécu en paix, dans une belle vieillesse[1]

Philon affirme entre bien d'autres choses :

> Quelle paix connut-il donc ? Emigrer, être sans domicile fixe, être en butte aux forces invincibles des rois, être accablé par la famine, tout cela, me semble-t-il, n'indique pas une, mais beaucoup de guerres et de toutes espèces [2].

En conséquence, l'exégèse littérale n'offre pas ici de signification satisfaisante aux yeux de Philon, et se trouve même en contradiction avec le texte.

> Et cependant, si l'on prend l'interprétation allégorique (*Ἀλλ' ἔν γε ταῖς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεσιν*), chacune d'elles se trouve être le signe d'une paix sans mélange : pauvreté et disette des passions, destruction des ennemis que sont les mauvaises actions, exil loin de l'opinion chaldéenne, pour aboutir à l'opinion qui aime Dieu, c'est-à-dire loin du créé sensible pour aller vers la cause intelligible et créatrice, tout cela donne l'ordre et l'équilibre[3].

De toute manière, même dans le cas où l'interprétation littérale est recevable, Philon invite à ne pas s'en tenir là. En effet, parlant des exégètes qui voient dans l'épisode biblique de la confusion des langues l'origine des parlers grecs et barbares, Philon déclare qu'il ne veut pas leur donner tort, mais les exhorte à ne pas s'arrêter à ce stade, mais à considérer également l'interprétation allégorique, «après avoir reconnu que les mots qui expriment les oracles sont des ombres comme celles des corps, et que les significations qui y apparaissent sont les réalités véritablement existantes[4].»

---

[1] Her., § 275 ; traduction M. Harl.
[2] *Her*., § 288 ; traduction M. Harl.
[3] *Her*., § 289 ; traduction M. Harl.
[4] *Confus*., § 190 ; traduction J. G. Kahn révisée. Cette conception du sens littéral comme une ombre des réalités évoque le mythe platonicien de la Caverne (Cf. PLATON, *Rép*., VII, 514 s.).

Il serait tout à fait logique, en conséquence, que Philon présente Moïse comme proposant son enseignement « de manière cachée », puisqu'il s'agirait de décrypter, derrière le sens obvie, l'authentique signification de ses paroles. Et peut-être ce nouvel adverbe correspond-il aussi mieux aux idées pédagogiques assez strictes de Philon auxquelles nous avons fait allusion tout à l'heure. En effet, si les disciples de Moïse sont affligés de certains handicaps, la compassion de leur maître à leur égard devrait le pousser, plutôt que de les dorloter en se résignant à leurs défauts, à vouloir au contraire les guérir de leurs tares. Or, comment mieux soigner des disciples paresseux et sous-entraînés intellectuellement, qu'en leur fournissant du travail et de la matière à exercice, en les forçant à percer les mystères des textes sacrés, en les obligeant à passer au-delà du sens littéral pour chercher la signification allégorique des textes, d'accès difficile, mais éminemment plus riche et profonde ?

Cependant, si l'on part de ces prémisses, il faut bien avouer qu'*ἕκαστον* pose difficulté. Car Philon n'est pas assez naïf pour considérer que tout lecteur de la Bible est capable de percer les arcanes des paroles mosaïques : citons, pour rester dans le cadre du même ouvrage, la distinction établie par notre exégète entre les « esprits ridicules et superficiels » dont nous avons indiqué qu'à notre avis il s'agit de Juifs, et les « familiers de Moïse[1]». Peut-être faudrait-il alors considérer que la recherche du sens caché est proposée à tous, bien que rares soient ceux qui parviennent réellement au but ?

Quoi qu'il en soit, d'une manière ou bien d'une autre, Moïse manifeste à ses disciples son intérêt et sa bienveillance. Or, après avoir évoqué la folie de certains païens qui vont jusqu'à se graver sur le corps une marque indélébile pour bien attester leur dévotion aux idoles, Philon poursuit en déclarant :

> Le très saint Moïse observe apparemment un semblable principe, sur un seul point entre tous les autres, en chérissant et enseignant la vérité, elle qu'il aspire à graver et à imprimer aussi dans tous ses disciples[2] (*ἀληθείας ἐραστὴς ὢν καὶ διδάσκαλος, ἣν καὶ πᾶσι τοῖς γνωρίμοις ἐγχαράττειν καὶ ἐνσφραγίζεσθαι ποθεῖ*), bannissant les opinions mensongères loin de leur pensée [3].

[1] *Her.*, § 81; traduction M. Harl.
[2] Ici n'apparaît donc plus la catégorie de disciples auxquels Moïse ne peut proposer que des mensonges salutaires.
[3] *Spec*. I, § 59 ; traduction S. Daniel révisée.

Par conséquent, ce saint personnage, considérant la vérité comme une possession excellente, souhaite communiquer à ses disciples ce bien précieux . Notons d'ailleurs que cette citation fait implicitement l'éloge de la ferme mémoire, qualité, nous l'avons vu, très importante aux yeux de Philon ; car Moïse semble vouloir ancrer très profondément la vérité dans l'âme de ceux qui l'écoutent, afin qu'elle demeure implantée en eux de telle sorte qu'ils ne puissent plus l'oublier, même momentanément.

Si Moïse chérit tendrement la vérité, il ne vise pourtant pas seulement à transmettre des connaissances d'ordre intellectuel. En effet, après avoir proposé quatre justifications des prescriptions mosaïques imposant de laisser, chaque année sabbatique, la terre en friche, Philon continue de la sorte :

> Considérant cela, le prophète qui nous a transmis les lois a proclamé pour la terre un repos en suspendant, tous les six ans, les travaux agricoles ; mais certes, il a donné cette prescription non seulement à cause des raisons que j'ai dites, mais encore de l'humanité coutumière dont il entend tisser la trame de chaque partie de la législation en imprimant dans les lecteurs des saintes Écritures des moeurs sociables et obligeantes (*τοῖς ἐντυγχάνουσι ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κοινωνικὰ καὶ χρηστὰ ἐνσφραγιζόμενος ἤθη*)[1].

Notons que le verbe *ἐνσφραγίζω* est utilisé aussi bien ici, à propos de qualités morales, que dans notre citation précédente au sujet de la vérité. Moïse peut donc également révéler sa bonté naturelle, non en dispensant un enseignement d'ordre théorique, mais en apprenant à ses disciples à pratiquer le bien, ce qui pourrait signifier d'ailleurs que les actions généreuses ne profitent pas seulement à ceux qui en sont les bénéficiaires, mais également à leurs auteurs – et qu'en enseignant à un disciple à faire le bien, son maître se montre bienveillant à l'égard de ce disciple lui-même, et non pas uniquement envers l'homme qui jouira de la charité prodiguée par ce disciple.

Moïse enseigne également à son peuple à se montrer reconnaissant envers Dieu pour toutes les grâces qu'il dispense, et en cela il donne lui-même l'exemple, entonnant, juste avant sa mort, un hymne des plus mélodieux[2] en l'honneur du Très-Haut, le remerciant, une dernière fois, pour tous ses bienfaits[3]. Ce faisant, à ses compatriotes rassemblés pour écouter son chant, il apprend à éprouver, eux aussi, des dispositions à la reconnaissance[4].

---

[1] *Spec*. II, § 104 ; traduction S. Daniel révisée.
[2] Allusion au « Cantique de Moïse », cf. *Dt*. 32, 1 à 43.
[3] Cf. *Virt. (De Humanitate)*, § 72.
[4] Cf. *Virt. (De Humanitate)*, § 74.

De même, cet excellent maître veut enseigner à autrui la vertu d'humanité qu'il pratique si éminemment. À vrai dire, même une interdiction portant sur les animaux – et donc a priori assez insignifiante – aurait été, d'après Philon, écrite par Moïse avec un objectif pédagogique, en vue d'amener ceux qui la méditeraient à plus d'humanité :

> Ne voyez-vous pas que, pour le Législateur le meilleur en tous points, la sollicitude s'est étendue jusqu'à ne pas séparer, même parmi les animaux dépourvus de raison, les petits de leur mère, tant qu'ils se nourrissent de son lait ? De plus, mes bons amis, il a fait cela à cause de vous, afin que vous appreniez, sinon par la nature, du moins par l'enseignement, l'amour de vos proches ( *ἵν᾽ εἰ καὶ μὴ τῇ φύσει μαθήσει γοῦν ἀναδιδάσκησθε τὸ φιλοίκειον*)(…) [1]

Au reste, Philon précise très nettement qu'en prescrivant dans sa législation un jour de jeûne, Moïse n'avait nullement envisagé d'infliger à ses disciples un tourment : il serait donc tout à fait injuste d'imaginer que ce bon maître ait voulu leur prescrire « la faim, de tous les maux le plus insupportable[2]. » Au contraire, cette privation momentanée de nourriture comportera des conséquences bénéfiques. Ainsi, la raison ne sera plus submergée par le flot continuel de nourriture ; et d'autre part, il est bon, dans le sein même de la prosperité, de se mettre brièvement en état d'indigence et d'adresser des prières à Dieu, à la fois pour qu'il nous épargne la véritable pauvreté et pour le remercier des bienfaits qu'il nous accorde[3].

Cependant, ce ne sont pas seulement les Juifs de naissance qui peuvent atteindre au bonheur grâce à l'excellence de leur Législation, mais également les prosélytes que Moïse regroupe autour de lui. En effet, certains hommes, capables de repentir, se rendent compte qu'ils faisaient fausse route en s'adonnant jusque-là au polythéisme.

> C'est pourquoi, en rassemblant de tels hommes et en les initiant à ses mystères (*Ὅθεν τοὺς τοιούτους συνάγων καὶ μυσταγωγῶν*), il[4] les appelle à lui (*προσκαλεῖται*)[5] en leur proposant des préceptes conciliants et amicaux, qui exhortent à pratiquer un langage dénué de mensonge, à rejeter l'orgueil et à étreindre fortement la vérité et l'absence d'orgueil – car ce sont les fondements absolument indispensables du bonheur même (*ὡς ἀναγκαιοτάτων καὶ εὐδαιμονίας αἰτίων*) – en se rebellant contre les fictions des mythes (…) [6]

---

[1] *Virt. (Human.),* § 133 ; traduction P. Delobre révisée.
[2] *Spec.* II, § 201 ; traduction S. Daniel révisée.
[3] Cf. *Spec.* II, §§ 202-203.
[4] Moïse.
[5] Serait-il ici vraiment abusif de considérer que les repentants (qui, certes, ont déjà accompli par eux-mêmes une démarche de réflexion et de regret de leur vie passée) ne sont pas seulement passivement accueillis, mais bien plutôt délibérément et activement invités à rejoindre la communauté juive ?
[6] *Virt. (De paenitentia)*, § 178 ; traduction M.-R. Servel révisée.

Et de fait, puisque la Loi est source de joie, Moïse accomplit une authentique œuvre de bonté en achevant, par son activité de « mystagogue », la conversion des repentis :

> Aimant la vertu et aimant l'honnêteté, se montrant remarquablement ami des hommes (*καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὤν*), le très saint Moïse les incite absolument tous à être pleins d'ardeur pour la piété et la justice, offrant, comme à des vainqueurs, de hautes récompenses aux repentants : la participation à la meilleure constitution, et la jouissance, grâce à elle, de petites et grandes félicités[1].

e) L'enseignement généreux du sage

Si l'humanité est un trait caractéristique de l'enseignement de Moïse, celui du sage se distingue, de façon générale, par sa générosité. Nous avions constaté, au cours de notre développement sur Rébecca, que la jeune fille n'imite en rien ni l'avarice, ni le caractère mesquin des sophistes jaloux de leur science. Or, l'attitude noble et accueillante de Rébecca est, plus largement, celle de tous les véritables sages. De fait, après avoir affirmé que les ignorants, pour éradiquer la maladie dont souffre leur âme et lui substituer le bien que constitue la science, devraient fréquenter des sages, Philon ajoute :

> Et puisque, d'après le très saint Platon (*κατὰ τὸν ἱερώτατον* Πλάτωνα), 'l'envie se tient hors du chœur divin[2]', la sagesse, la chose du monde la plus divine, est aussi la plus généreuse, elle ne ferme jamais sa salle d'études, mais, l'ouvrant largement, elle accueille toujours les hommes assoiffés de paroles désaltérantes, auxquels, versant en eux un flot abondant d'instruction toute pure, elle persuade de s'enivrer d'une sobre ivresse[3].

Madeleine Petit estime que la sagesse fait ici référence à la science que les ignorants pourraient acquérir s'ils écoutaient l'enseignement des sages. Mais il nous semble que cette *σοφία* peut aussi bien désigner la qualité caractéristique de ces maîtres eux-mêmes. La générosité de la sagesse représenterait alors celle des sages en personne. Or, il nous semble que cette générosité dénuée d'envie peut se comprendre de deux façons. Tout d'abord, à l'instar de Rébecca et contrairement aux sophistes, les sages ne se montrent pas jaloux de leur

---

[1] *Virt. (De paenitentia)*, § 175 ; traduction M.-R. Servel révisée.
[2] Dans la note *ad loc.* de son édition de *Prob.*, M. Petit précise que cette citation se trouve dans le *Phèdre*, 247a et le *Timée*, 29e. Comme le texte du *Timée* diffère quelque peu de la citation philonienne, nous préférons le rappeler ici : « Disons donc pour quelle cause celui qui a formé le Devenir et le Monde les a formés. Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet. » (Traduction A. Rivaud).
[3] *Prob.*, § 13 ; traduction M. Petit révisée.

savoir : ils ne marchandent pas leur enseignement, mais le prodiguent au contraire largement. Mais l'on peut supposer aussi qu'ils sont dépourvus de la crainte que leurs disciples ne les surpassent un jour en science et en intelligence – sentiment qui pourrait les amener à ne pas dispenser toutes leurs connaissances à leurs auditeurs, pour éviter précisément que ceux-ci n'en viennent à devenir plus brillants qu'eux-mêmes. Au contraire, ces maîtres à l'âme noble étanchent toujours la soif d'apprendre de leurs élèves[1]. Philon insiste, en effet, sur la tendance spontanée du sage à enseigner son savoir :

> De fait, tous ceux qui ont puisé aux sources de la sagesse, ayant expulsé l'envie hors du territoire de la pensée, s'acharnent sans qu'on les y encourage, spontanément, à rendre service à leurs proches, en épanchant les flots de leurs discours dans leurs âmes par l'intermédiaire des oreilles, afin de les faire participer à la science sur un pied d'égalité (*εἰς μετουσίαν τῆς ὁμοίας ἐπιστήμης*) [2].

Le sage est donc tout disposé à rendre service en instruisant et en prodiguant de sages conseils, jusqu'à ce que son auditeur soit devenu aussi savant que lui.

Du reste, poursuivant son développement, Philon continue sur le thème de la générosité des sages en affirmant que s'ils rencontrent des jeunes gens talentueux, loin d'envier leurs qualités intellectuelles en éprouvant un cruel dépit (notre supposition antérieure selon laquelle les sages échappent à un tel sentiment de jalousie se trouve donc confirmée), ils sont au contraire pleins de joie et, comme de bons jardiniers, cultivent soigneusement ces tendres pousses. En effet, « quand ils voient des jeunes gens doués, semblables à des surgeons florissants et racés, ils se réjouissent à l'idée d'avoir trouvé des héritiers de la richesse spirituelle, qui est la seule richesse véritable : ils les prennent en charge et cultivent leurs âmes à l'aide d'enseignements et de doctrines jusqu'à ce qu'au terme de leur croissance, elles produisent le fruit de la perfection morale[3].»

---

[1] Déjà, Philon avait transformé la prosaïque envie de boire du serviteur d'Abraham en louable désir de s'instruire, et avait filé la métaphore en transfigurant en science l'eau coulant de la jarre de Rébecca. La même image d'un flot de savoir se retrouvera d'ailleurs encore dans notre citation suivante.
[2] *Spec*. IV, § 75 ; traduction A. Mosès révisée.
[3] *Ibid.* ; traduction A. Mosès.

f) Enseigner son prochain est un devoir pour le juste

En réalité, Philon ne se contente pas de constater chez les sages la disposition naturelle à enseigner, mais fait en outre de l'acte d'enseigner un devoir pour qui en est capable. Aussi enjoint-il avec autorité à tout homme juste de dispenser des maximes de justice, non seulement à ceux qui le sollicitent en ce sens, mais aussi aux timides qui n'oseraient pas lui adresser cette demande, et même, en vérité, à ceux qui peut-être ne souhaitent pas particulièrement recevoir un tel enseignement. En tout temps, en tout lieu, devant tout public, le juste se doit de répandre les préceptes de la justice : cet homme accompli compte désormais non plus parmi les disciples, mais parmi les maîtres. En conséquence,

> qu'il permette aux jeunes gens qui le désirent de puiser, comme à une source, le flot généreux (*ἄφθονον νᾶμα*) des paroles et des doctrines ; et si une personne plus craintive, par timidité, hésite et tarde à l'aborder pour s'instruire, qu'il aille lui-même épancher et faire transiter par les canaux des oreilles tout le flux de ses leçons, jusqu'à ce que les réservoirs de l'âme soient remplis. Et qu'il enseigne de surcroît les principes de la justice (*Προσδιδασκέτω δὴ τὰ δίκαια*) aux membres de sa famille, à ses amis et à tous les jeunes gens, chez lui comme sur la route, à l'heure où ils vont se coucher comme à l'heure où ils se lèvent (...)[1]

Nous voudrions bien insister ici sur le mouvement de l'enseignant « vers l'extérieur » : nous entendons par là que ce maître devra accomplir lui-même une démarche vers ceux qui ne l'ont pas sollicité, et non pas seulement accueillir avec bienveillance les auditeurs qui viennent le trouver[2]. En effet, la demande d'enseignement n'est pas toujours présente ; et, même dans ce cas, le rôle du juste sera, malgré tout, de proposer – nous serions même tentée de dire : imposer – ses développements sur la justice.

---

[1] *Spec.* IV, §§ 140-141 ; traduction A. Mosès révisée.

[2] Nous ne pouvons nous empêcher de songer ici à Socrate se comparant lui-même à un taon poursuivant les Athéniens du matin jusqu'au soir (Cf. PLATON, *Apologie de Socrate* 30e-31a), à deux différences importantes près : d'abord, le sage tel qu'il évoqué par Philon semble tenir de grands discours, et non procéder de manière dialectique en interrogeant ses auditeurs sur leur propre façon de mener leur existence ; ensuite (nous allons le voir tout de suite), contrairement à Socrate, Philon n'envisage aucunement que ces démarches puissent être ressenties comme exaspérantes.

Bien sûr, Philon n'a pas écrit son texte de manière entièrement spontanée, puisque le passage consiste partiellement en une paraphrase de versets deutéronomiques[1]. Toutefois, de manière assez étonnante, notre exégète n'imagine apparemment pas le moins du monde qu'une prédication aussi inlassable puisse devenir importune à qui la subit ; bien au contraire même, elle est censée, d'après notre exégète, susciter chez les auditeurs la plus suave des voluptés :

> Car il n'est pas de plaisir plus doux que d'avoir l'âme pénétrée d'outre en outre par la justice, s'exerçant à ses doctrines et à ses principes éternels, ne possédant pas d'espace vide par lequel l'injustice puisse s'introduire[2].

## B) Le problème de la violence et le rôle de la persuasion

### 1°) D'après une anecdote racontée par Diogène Laërce

Il pourrait sembler a priori évident que le maître tisse avec ses disciples une relation fondée sur la bienveillance s'il n'use pas de violence à leur égard. A ce sujet, Diogène Laërce nous présente une anecdote, qu'il emprunte à Apollonius de Tyr, au cours de laquelle Zénon de Kition fait la leçon à son propre maître, Cratès le Cynique, en lui déclarant qu'il ne saurait l'obliger à étudier plus longtemps auprès de lui. Zénon, en effet, avait été séduit par l'enseignement d'un autre philosophe, Stilpon de Mégare, et commençait à le fréquenter. Cratès voulant arracher son disciple à ce concurrent de la manière à la fois la plus vigoureuse et la plus prosaïque, à savoir en le tirant par son manteau pour le faire revenir auprès de lui, Zénon s'exclama :

> « Mon cher Cratès, la bonne façon de se saisir des philosophes, c'est par les oreilles ; attire-les donc par la persuasion (*πείσας οὖν ἕλκε τούτων*); mais si tu me contrains, mon corps sera près de toi, mais mon âme auprès de Stilpon[3]. »

Zénon établit donc une distinction très marquée entre la violence et la persuasion. Pour lui, le philosophe digne de ce nom doit convaincre, par la parole, son disciple de continuer à écouter ses leçons : l'enseignement ne doit pas comporter de violences physiques,

---

[1] *Dt*. 6, 6-7 : « Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton coeur ! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout (...)»
[2] *Spec*. IV, § 141 ; traduction A. Mosès révisée.
[3] D.L. VII, 24, p. 806 ; traduction R. Goulet.

sinon il manque son but[1], car l'auditeur se trouve certes corporellement auprès de son maître, mais n'écoute pas, en réalité, ce que celui-ci lui dit. Selon Zénon donc, la douce persuasion doit être employée, mais non la force brutale[2].

Nous verrons au cours de notre quatrième partie, lorsque nous évoquerons les rapports dominants-dominés, que pourrait être à nuancer l'opposition entre violence physique et force de conviction, dans la mesure où le philosophe capable de persuasion est susceptible d'exercer une véritable contrainte sur ses auditeurs. Du moins est-il intéressant de constater que les deux notions sont radicalement exclusives l'une de l'autre chez le fondateur du stoïcisme, tandis qu'elles semblent pouvoir cohabiter d'après Philon.

## 2°) Chez Philon

Effectivement, de manière étonnante, voire choquante pour nos mentalités, la bienveillance du maître peut prendre, selon l'exégète alexandrin, l'aspect du reproche, de l'admonestation, et même des châtiments corporels, dans la mesure où ceux-ci incitent le disciple à progresser. De fait, Philon représente souvent les progrès accomplis par les élèves comme dus à la sévérité des maîtres qui s'occupent d'eux :

---

[1] On peut noter que le (Pseudo ?) Plutarque réprouvera lui aussi, dans son traité *De l'éducation des enfants*, la violence physique, et ce, même à l'égard des tout jeunes élèves, et notera que ces châtiments corporels ont pour conséquence de dégoûter, en fait, les enfants de ce que l'on veut leur inculquer : «Je prétends encore que l'on doit amener les enfants à adopter une bonne conduite en les conseillant et en leur parlant et non, par Zeus, en les frappant et en les maltraitant, car cette dernière méthode semble convenir à des esclaves plutôt qu'à des hommes libres : on y devient comme hébété et horrifié devant les tâches, partie à cause de la douleur physique, partie aussi à cause des outrages.» (*De l'éducation des enfants*, 8 E-F ; traduction J. Sirinelli.)

[2] Xénophon avait lui aussi soutenu cette opinion au moyen de paroles très fortes :« Pour moi, je pense que ceux qui pratiquent la sagesse et qui se croient capables de donner des conseils utiles à leurs concitoyens ne se laissent jamais aller à la violence. Ils savent que la violence est inséparable des haines et des dangers et que la persuasion produit les mêmes résultats sans danger et sans détruire l'amitié. En effet ceux à qui nous avons fait violence nous haïssent, comme si nous les avions dépouillés de quelque chose ; mais ceux que nous avons persuadés nous aiment, comme s'ils étaient nos obligés. La violence n'est donc pas le fait de ceux qui pratiquent la sagesse ; ce sont ceux qui ont la force sans la raison qui ont recours aux procédés violents.» (XÉNOPHON, *Mémorables* I 2, 10 ; traduction P. Chambry.) Voici la thèse générale, qui trouve son application dans le cas particulier des rapports de Socrate avec deux de ses disciples, Critias et Alcibiade : « Je sais aussi que les deux hommes dont nous parlons se conduisirent sagement, tant qu'ils fréquentèrent Socrate, non qu'ils craignissent d'être punis ou battus par lui, mais parce qu'ils pensaient alors que cette conduite était la meilleure.» (XÉNOPHON, *Mémorables*, I 2, 18 ; traduction P. Chambry.) Persuader efficacement semble d'ailleurs avoir été une réelle préoccupation de Socrate, si l'on en croit du moins Plutarque lorsqu'il affirme : « Mais Socrate se promenait inquiet de savoir ce que disait Pythagore pour persuader les gens (…) » (PLUTARQUE, *De curiositate*, 516 C ; traduction J. Dumortier.)

> Ne sont-ils pas meilleurs que ceux qui restent sans précepteur (᾽Η...*τῶν ἀπαιδαγωγήτων*), ceux qui se font réprimander par leurs précepteurs (*ὑπὸ παιδαγωγῶν*) quand ils commettent une faute, et meilleurs que ceux qui demeurent impunis, ceux qui se font invectiver par leurs maîtres (*ὑπὸ διδασκάλων*) quand ils ne réussissent pas dans les arts qu'ils pratiquent (...)[1]?

D'ailleurs, Philon affirme qu'il faut savoir accepter de son plein gré l'autorité du maître, et obéir à ce dernier : commentant la parole de l'ange qui ordonne à Agar en fuite de retourner chez Sarah, sa maîtresse, et de s'abaisser sous ses mains[2], Philon affirme que cet abaissement «est selon le respect que les fils portent à leurs parents, les disciples à leurs maîtres et les jeunes gens aux vieillards ; car se soumettre à ceux qui sont meilleurs est très utile. En effet, celui qui a appris à être commandé apprend également aussitôt à commander, car, même si quelqu'un revêt la puissance sur toute la terre et toute la mer, il ne peut pas être chef en toute vérité, à moins d'avoir appris et de s'être formé auparavant à être commandé[3].»

Souvent sont même infligées des violences physiques : mais Philon ne s'offusque pas d'une telle pratique, puisqu'il la considère comme nécessaire au progrès des personnes châtiées. Ainsi, commentant *Lév*. 27, 32-33 [4], Philon déclare entre autres :

> Et la baguette est le symbole de l'éducation (᾽Η *δὲ ῥάβδος παιδείας σύμβολον*) : car sans éprouver de la honte et être frappé pour quelques fautes, il est impossible d'accepter une admonestation ni une leçon de morale[5].

De même encore, Philon dit à propos de ceux qu'il appelle les « bergers[6]» qu'ils font un usage constant des châtiments, (en observant toutefois une gradation dans les punitions d'après la gravité de la faute des coupables) :

> Car le châtiment — chose qui paraît odieuse aux insensés — leur est un très grand bien, de même que les ressources de la médecine pour les maladies du corps[7].

---

[1] *Deter*., § 145 ; traduction I. Feuer révisée.
[2] Cf. Gen. 16, 9.
[3] *Quaest. Gen*. III, 30 ; traduction Ch. Mercier.
[4] « De tout ce qui, étant passé sous la baguette, est compté, le dixième est saint, consacré au Seigneur. Tu ne feras pas un échange entre ce qui est bien et ce qui est rebutant. Mais si tu fais un échange, ce que tu auras échangé et ce pour quoi tu l'auras échangé seront saints. » (*Poster*., § 95 ; traduction R. Arnaldez.)
[5] *Poster*., § 97; traduction R. Arnaldez révisée.
[6] Nous reparlerons d'eux lorsque nous traiterons des maîtres et disciples face aux biens matériels.
[7] *Agric*., § 40 ; traduction J. Pouilloux. Comme les insensés ne pourraient croire que le châtiment leur est appliqué pour leur bien, le tribunal d'enfants imaginé par Socrate dans le *Gorgias* de Platon pousserait une clameur indignée si le médecin traduit en accusation devant lui par un cuisinier tentait de se défendre en prétendant que c'est pour le bien de ces enfants qu'il les a apparemment malmenés (cf. *Gorgias* 521e-522a.)

De fait, la punition corporelle n'est pas jugée par Philon comme un manque de respect envers celui qui la subit, mais au contraire comme un signe d'intérêt bienveillant. En effet, les responsables qui frappent, afin de les corriger, ceux dont ils ont la charge (enfants, pupilles ou élèves) ne sont pas réputés leur infliger un outrage mais leur prodiguer une marque d'affection[1]. Car tel est bien le paradoxe du bon éducateur : alors qu'il paraît condamner l'élève ou l'enfant qui s'égare, il ne lui souhaite au contraire que du bien, et le chérit avec tendresse :

> Mais à l'inverse, également, il faudra louer celui dont la voix fait mine de blâmer et d'accuser, mais qui a dans le cœur des bénédictions et des formules de bonheur. C'est la conduite ordinaire des responsables : pédagogues, professeurs, parents, anciens, chefs, les lois même. A coup de réprimandes, et quelquefois de châtiments, chacun d'eux réussit à perfectionner l'âme de ses disciples (*ὀνειδίζοντες γάρ, ἔστι δ' ὅπου καὶ κολάζοντες ἕκαστοι τούτων ἀμείνους τὰς ψυχὰς ἀπεργάζονται τῶν παιδευομένων*) : ce ne sont les ennemis de personne, mais tous tant qu'ils sont, ils agissent pour l'amour de tout le monde [2].

Cependant, alors qu'il ne blâme pas la violence exercée sur les corps, Philon insiste sur la nécessité de conserver sa liberté de choix à un jeune homme auquel sont proposées (mais non imposées) des études : Philon développe ce point en interprétant une parole que, dans les Écritures, Jacob adresse à son fils Joseph lorsqu'il l'envoie prendre des nouvelles de ses frères en train de paître le bétail, ces jeunes gens devenant, d'après l'exégète alexandrin, les maîtres de leur frère cadet :

> «Viens donc que je t'envoie près d'eux[3]» c'est-à-dire : accepte d'être appelé ailleurs, et approche en t'élançant volontairement par la pensée pour t'instruire des réalités meilleures (*τῇ διανοίᾳ λαβὼν ὁρμὴν ἑκούσιον εἰς τὸ τὰ ἀμείνω μαθεῖν*)[4].
>
> Et justement la parole d'exhortation que t'adresse ton père ne t'impose aucune nécessité, afin que ce soit en mettant du coeur à l'ouvrage et spontanément que tu t'attaches aux biens supérieurs (...)(*ἵνα ἐθελουργὸς καὶ αὐτοκέλευστος ἐπιτηδεύῃς τὰ βελτίω*)[5].

De même, un peu plus loin dans le même traité, il est dit de Jacob :

---

[1] Cf. *Ios.*, § 74.
[2] *Migr.*, § 115-116; traduction J. Cazeaux.
[3] *Gen*. 37, 13. Certes, Jacob, qui laisse à Joseph le choix d'étudier ou non, ne serait pas lui-même son futur maître (en fait, nous l'avions vu, il est le précédent maître de son fils, lequel n'a pas pu supporter son enseignement trop abrupt), mais du moins l'invite-t-il à étudier sans le contraindre pour autant : le principe de la libre détermination du disciple éventuel n'est donc pas infirmé.
[4] *Deter*., § 10 ; traduction I. Feuer révisée.
[5] *Deter.,* § 11; traduction I. Feuer révisée.

> Voyant donc que Joseph est entièrement enfoncé dans les cavités du corps et des sens, il l'invite (*προκαλεῖται*) à sortir de ses tanières (...)[1]

Jacob incite donc son fils à progresser, mais sans l'y contraindre, manifestant ainsi une profonde délicatesse à l'égard du jeune homme. Or, reparaît ici la notion de persuasion : Jacob essaie de convaincre son fils, il l'exhorte, mais ne l'oblige pas à agir comme lui, son père, le jugerait bon. Il nous paraît donc intéressant d'observer que Philon, tout en considérant les violences physiques comme quelquefois indispensables aux progrès des élèves, accorde néanmoins un grand prix à la persuasion du disciple par la parole et au respect de son libre arbitre.

Du reste, notre exégète évoque une autre forme de liberté laissée au disciple – parvenu, cette fois, au terme de ses études : celle d'utiliser, ou non, les connaissances qu'il a précédemment acquises. Philon aborde ce sujet en commentant l'achèvement de la formation reçue par Abraham auprès du Seigneur lui-même :

> L'expression «il acheva de lui parler» (*Gn*. 17, 22) est équivalente à : il mena à une perfection achevée cet auditeur qui, auparavant, était vide de sagesse, et l'emplit de paroles immortelles. Et lorsque le disciple fut devenu parfait, «le Seigneur remonta d'auprès Abraham» (*ibid*.), montrant, non qu'Abraham fut séparé de lui – par nature en effet le sage est compagnon de Dieu – mais voulant mettre en lumière le libre arbitre du disciple, afin que ce dernier (son maître n'étant plus présent) exhibant sans contrainte ce qu'il a appris avec une ardeur pleine de bonne volonté et de spontanéité, agisse de lui-même. Le maître fournit en effet au disciple l'occasion d'un exercice volontaire, sans pression extérieure (*Δίδωσι γὰρ ὁ διδάσκαλος τῷ μαθόντι τόπον πρὸς τὴν ἄνευ ὑποβολῆς ἑκούσιον μελέτην*), en imprimant en lui la forme la plus solide d'une mémoire exempte d'oubli[2].

En octroyant finalement à Abraham la ferme mémoire, le Seigneur lui accorde la faculté de garder toujours présent à l'esprit son enseignement sacré – sans le contraindre néanmoins à en faire usage. Dieu donne donc à son disciple la possibilité d'agir au mieux, tout en préservant sa liberté.

---

[1] *Deter*., § 17 ; traduction I. Feuer révisée.
[2] *Mutat*., § 270 ; traduction R. Arnaldez révisée.

# C) La bienveillance du maître qui veut guérir ses disciples, ou le maître-médecin

Un autre aspect de la bienveillance du maître est son désir de rendre la santé à l'âme malade de son disciple.

## 1°) Dans le domaine grec

### a) Antisthène et Diogène

Nous avions observé que Diogène, à un homme qui lui recommandait son fils comme étant doué et de bonnes moeurs, avait répondu :

> « Mais alors, en quoi a-t-il besoin de moi [1]?»

Ce philosophe considérait donc manifestement que sa tâche était de s'occuper des âmes malades, non des disciples en bonne santé psychique. Sans doute avait-il été à bonne école, puisque son maître, Antisthène, fréquentait lui-même, dans le but de les guérir, des personnes peu recommandables[2], par la méchanceté desquelles, d'ailleurs, il ne semblait pas redouter d'être contaminé :

> Un jour qu'on lui reprochait de fréquenter des scélérats, il dit : «Les médecins eux aussi vivent en compagnie des malades et ils n'en ont pas de fièvre pour autant[3].»

Au reste, il paraît avoir volontiers administré des traitements assez rudes :

> Comme on lui avait demandé pourquoi il recourait pour corriger ses disciples à des recettes amères, il répond : «Les médecins en font autant avec leurs patients[4].»

---

[1] D.L. VI, 64, p. 734 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] Une telle attitude pourrait faire songer à cette déclaration du Christ : « Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais les malades ; je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs au repentir.» (*Lc.* 5, 31-32.)
[3] D.L. VI, 6, pp. 684-685 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] D.L. VI, 4, p. 683 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

D'ailleurs, il semblerait que Diogène ait hérité de son maître cette manière de concevoir l'enseignement philosophique comme salutaire, mais douloureux pour le disciple. En effet, selon Plutarque, le grand Cynique aurait rétorqué à quelqu'un qui faisait l'éloge de Platon :

> « Qu'est-ce que cet homme a d'extraordinaire, lui qui a philosophé si longtemps sans jamais faire de peine à personne ? (*ὃς τοσοῦτον χρόνον φιλοσοφῶν οὐδένα λελύπηκεν* ;)[1] »

Diogène ne considère donc décidément pas la philosophie comme une spéculation sur des concepts abstraits, mais comme un moyen de réformer la vie de ceux qui s'y adonnent en leur permettant de considérer lucidement leurs imperfections.

Or, une telle vision de la philosophie nous introduit de plain-pied aux conceptions d'Épictète.

b) Épictète

Épictète, en effet, compare très clairement le philosophe à un médecin qui amène ses disciples à prendre pleinement conscience des maladies dont souffre leur âme. C'est d'ailleurs pourquoi Épictète trouve ridicule et paradoxal qu'un philosophe vienne chercher des auditeurs et les sollicite afin qu'ils viennent assister à ses leçons :

> Un philosophe invite-t-il les gens à venir l'écouter[2] ? (*Φιλόσοφος δ' ἐπ' ἀκρόασιν παρακαλεῖ* ;) N'est-il pas vrai plutôt que, comme le soleil, spontanément, attire à lui sa nourriture, le philosophe également attire à lui ceux à qui il doit être utile ? Quel est le médecin qui invite à se faire soigner par lui ? (*Ποῖος ἰατρὸς παρακαλεῖ, ἵνα τις ὑπ' αὐτοῦ θεραπευθῇ* ;) (…) « Je t'invite à venir t'entendre dire que tu ne vas pas bien, que tu t'occupes de tout autre chose que de ce dont tu devrais t'occuper, que tu ignores ce qui est bien et ce qui est mal, que tu es misérable et infortuné. » La belle invitation[3] ! Or, en vérité, si le discours de philosophe ne produit pas cet effet, il est sans vie, lui et celui qui le prononce.

---

[1] PLUTARQUE, *De la vertu éthique* 452 D ; traduction D. Babut.

[2] Aussi Épictète affirme-t-il par ailleurs que la tâche d'un homme de bien n'est nullement d'avoir de nombreux disciples – cela étant l'affaire de ceux seulement qui y ont consacré tous leurs soins (cf. *Entretiens* IV 8, 24.)

[3] Les semonces du philosophe pouvaient paraître d'autant plus amères qu'elles étaient administrées, non pas au cours d'un entretien en tête-à-tête, mais publiquement. M. L. Clarke fait remarquer, en effet, que les admonestations d' Épictète rapportées (et donc préablablement entendues) par Arrien ont certainement été prononcées en présence de l'ensemble des disciples : « The physician of the soul, it seems, did not see his patients privately ; they had to submit to being corrected and cured in public. » (M. L. CLARKE, *Higher education in the ancient world*, p. 92.)

> Rufus[1] avait l'habitude de dire : «Si vous trouvez le temps de me louer, c'est que ma parole est vaine[2].» Aussi parlait-il de telle sorte que chacun d'entre nous, assis auprès de lui, s'imaginait qu'on lui avait dévoilé ses fautes, tant il touchait du doigt notre état actuel, tant il mettait sous les yeux de chacun ses misères[3].

Aussi Épictète est-il ensuite amené tout naturellement à parler de l'école d'un philosophe comme d'un cabinet médical que fréquentent des malades :

> C'est un cabinet médical, hommes, que l'école d'un philosophe (*Ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον*) : on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert. Car vous n'y allez pas étant bien portants : l'un avait une épaule démise, l'autre un abcès, un troisième une fistule, un quatrième souffrait de la tête. Et alors vais-je m'asseoir et vous débiter de belles pensées et de belles sentences pour que vous me combliez d'éloges avant de partir, mais en remportant, l'un son épaule telle qu'il l'avait apportée, l'autre sa tête dans le même état, le troisième sa fistule et le quatrième son abcès[4] ?

Le maître ne doit donc pas viser les éloges de ses disciples, mais leur guérison. Il ne lui faut pas se soucier de sa propre gloire, mais de la santé de ses auditeurs. C'est ainsi qu'il leur sera véritablement utile.

De même, le philosophe ne doit pas se targuer comme un fanfaron de sa propre santé mentale devant les personnes dont l'âme est malade : cette attitude serait orgueilleuse et stupide.

> Ainsi, ne te suffit-il pas de n'éprouver nulle peine, sans proclamer encore : «Venez tous ici, ô vous les goutteux, les céphalalgiques, les fiévreux, les boiteux, les aveugles, et voyez comme je suis bien portant et sans aucun trouble» ? Voilà qui est vanité et sottise, à moins de pouvoir aussitôt, comme Asclépios, montrer à ces gens-là par quels soins, eux aussi, ils seront délivrés de leur mal, et pour cela d'apporter en exemple ta propre santé[5].

Ne pas faire preuve d'une vantardise cruelle, en réalité indigne d'un véritable philosophe, mais se montrer bienveillant en expliquant aux malades comment ils pourront recouvrer la santé : telle est la tâche d'un authentique ami de la sagesse.

---

[1] Musonius Rufus, le maître d'Épictète.

[2] Le maître avait transmis à son disciple son désir passionné de toucher ses auditeurs au plus profond d'eux-mêmes, sentiment que Th. Colardeau dépeint avec beaucoup de sensibilité : «Épictète, quand il enseignait, était vraiment dans son élément, et il se dépensait sans compter. La présence réelle de ses auditeurs l'excitait à sortir de lui-même et à faire passer son âme dans la leur. Il voulait lire sur leurs visages la trace de l'impression produite, de l'émotion profonde qui va jusqu'au cœur ; c'était sa seule préoccupation, c'était le seul applaudissement qu'il cherchait.» (*Étude sur Épictète*, p. 34.)

[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 23, 27 à 29 ; traduction J. Souilhé.

[4] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 23, 30-31 ; traduction J. Souilhé.

[5] ÉPICTÈTE, *Entretiens* IV 8, 28-29, traduction J. Souilhé.

## 2°) Chez Philon

Ayant évoqué l'étroitesse d'esprit et les idées erronées des « hommes à l'esprit obscur, esclaves de l'opinion, individus qui se fient aux impressions sensibles [1] », Philon déclare :

> Il faudrait que ces gens-là, s'ils recherchaient vraiment avec ardeur la vérité, ne fussent pas dans le domaine intellectuel moins avertis que ceux qui souffrent dans leur corps. Ces derniers, en effet, désireux de recouvrer la santé, se confient à des médecins, mais eux hésitent à se défaire de cette maladie de l'âme qu'est l'ignorance en fréquentant des sages (*κατοκνοῦσι δ' οὗτοι νόσον ψυχῆς, ἀπαιδευσίαν, ἀπώσασθαι, γενόμενοι σοφῶν ἀνδρῶν ὁμιληταί*) auprès desquels il leur serait possible non seulement de désapprendre l'ignorance mais encore d'acquérir le bien propre de l'homme : la science[2].

Voilà donc posé le principe : de même que le corps, l'âme est susceptible d'être malade, et l'homme qui lui dispensera un enseignement sera son médecin. D'ailleurs, Philon propose, pour interpréter le nom des adeptes juifs de la vie contemplative, deux explications, dont la première est ainsi formulée :

> L'option de ces philosophes se marque aussitôt par le nom qu'ils portent : thérapeutes et thérapeutrides est leur vrai nom, d'abord parce que la thérapeutique dont ils font profession est supérieure à celle qui a cours dans nos cités – celle-ci ne soigne que les corps, mais l'autre soigne aussi les âmes en proie à ces maladies pénibles et difficiles à guérir, que les plaisirs, les désirs, les chagrins, les craintes, les cupidités, les sottises, les injustices, et la multitude infinie des autres passions et des autres misères font s'abattre sur elles[3].

En outre, interprétant allégoriquement la vallée d'Hébron, lieu d'où Jacob envoie son fils Joseph rejoindre ses frères bergers, Philon explique que ce toponyme signifie association, conjonction, et désigne le corps, parce que le corps est conjoint à l'âme ; en outre, ce corps possède ses creux, les organes des sens, qui noient l'esprit sous le flot des impressions qu'ils déversent en lui[4]. Et notre exégète ajoute :

> C'est pourquoi il est enjoint dans la loi sur la lèpre, lorsque dans une maison des creux verdâtres ou rougeâtres apparaissent, d'enlever les pierres où ils se sont formés et de les remplacer par d'autres (*Lév.* 14, 37 s.) ; c'est-à-dire, lorsque diverses qualités, qu'ont produites les plaisirs, les désirs et les passions qui sont leurs sœurs, en alourdissant et courbant l'âme tout entière, l'ont rendue plus creuse et plus

---

[1] *Prob.*, § 11 ; traduction M. Petit.
[2] *Prob.*, § 12; traduction M. Petit.
[3] *Contempl.*, § 2; traduction P. Miquel.
[4] cf. *Deter.*, § 15.

> basse qu'elle-même, il nous est enjoint de faire disparaître les principes responsables de la maladie et de leur substituer des principes sains en nous laissant guider par la Loi ou encore en recevant une éducation droite (*δι᾽ ἀγωγῆς νομίμου ἢ καὶ παιδεύσεως ὀρθῆς*)[1].»

Deux types de médecins sont donc ici susceptibles, d'après Philon, de rendre la santé à l'âme malade : la Loi elle-même et les maîtres dispensant une éducation salutaire[2]. Remarquons en outre que les trois causes de maladies psychiques sont les mêmes d'après ce passage et le précédent : les plaisirs, les désirs et les passions (dont notre exégète donne, dans le premier des deux textes, une liste assez détaillée.)

Voyons à présent avec quelles modalités diverses Philon pourra traiter ces données initiales.

a) Le maître-médecin rusant pour la bonne cause

Moïse lui-même, personnage éminent entre tous, est comparé par Philon à un médecin en ce qu'il propose, dans certains passages de la Torah, une image anthropomorphique de Dieu. Car, si les hommes naturellement intelligents et ayant bénéficié d'une excellente éducation sont capables de comprendre que Dieu n'est pas comme un homme, en revanche, les personnes à l'esprit plus lourd qui, en outre, n'ont pas été correctement élevées dans leur enfance, «ne pouvant observer avec acuité, ont besoin, en guise de mentors, de médecins qui réfléchissent au traitement adapté à leur état présent (*ὀξὺ καθορᾶν ἀδυνατοῦντες ἰατρῶν δέονται νουθετητῶν, οἳ πρὸς τὸ παρὸν πάθος τὴν οἰκείαν ἐπινοήσουσι θεραπείαν*)[3]» :

> Or, étant un excellent médecin des passions et affections morbides de l'âme (*Γενόμενος οὖν τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν καὶ νοσημάτων ἄριστος ἰατρός*), le Législateur s'est proposé une seule tâche, un seul but : avec leurs racines même, arracher les maladies de la pensée, pour qu'il n'en reste plus qui porte un germe d'infirmité difficile à guérir[4].

De quelle façon Moïse parvient-il à son but ? En usant, à l'instar des médecins du corps, de ce qu'il faut bien appeler des mensonges :

---

[1] *Deter.*, § 16 ; traduction I. Feuer révisée.
[2] Il nous semble d'ailleurs extraordinaire qu'ici l'éducation (profane ?) soit placée sur un pied d'égalité par rapport à la Loi, et non reléguée à un statut subalterne, qu'elle soit considérée, d'après ce passage, comme aussi profitable à la santé de l'âme que les préceptes divins.
[3] *Deus*, § 63 ; traduction A. Mosès révisée.
[4] *Deus*, § 67 ; traduction A. Mosès révisée.

> Car, aux hommes que leur maladie physique met en danger, les médecins les plus éprouvés ne se permettent pas de dire la vérité (*οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἰατρῶν τἀληθῆ λαλεῖν οὐχ ὑπομένουσιν*)(…)[1]
>
> En effet, quel homme sensé dirait à son patient : Hé ! toi ! tu vas être amputé, cautérisé, mutilé, même s'il devait nécessairement subir tout cela ? Personne ne le dira[2].

Annoncer trop abruptement la vérité au patient mènerait celui-ci au découragement : par suite, il renoncerait à se laisser soigner.

> Mais c'est joyeux, du fait qu'il s'attend à tout le contraire grâce à la ruse du médecin (*ἄσμενος δὲ ἐκ τοῦ τὰ ἐναντία ἀπάτῃ τοῦ θεραπεύοντος προσδοκῆσαι*), qu'il endurera tout avec courage, même si le traitement qui le sauve est éminemment douloureux[3].

De même donc que les médecins avisés ménagent habilement le moral de leurs patients pour les conduire jusqu'à la guérison, de même, le Législateur ne heurte pas de front la lourdeur intellectuelle de ses disciples peu doués. En effet, comment pourrait-il leur faire admettre que le Seigneur est absolument différent des créatures mortelles ? L'image d'un Dieu anthropomorphe convient beaucoup mieux à leur intelligence bornée. Aussi, à l'exemple des médecins, Moïse emploie-t-il la ruse afin d'éradiquer les maladies de l'âme, « en représentant la Cause première avec des menaces, des emportements et des colères implacables, avec aussi des armes de combat pour mener l'attaque contre les coupables[4].»

Sans doute s'agit-il d'une duperie, puisqu'en réalité Dieu ne possède pas d'enveloppe charnelle, et n'est pas non plus atteint par les passions humaines ; mais l'on ne doit point reprocher à Moïse cette falsification volontaire de la vérité, qui a pour but unique de soigner l'âme des disciples si imparfaits à qui elle est proposée. En somme, à l'image du médecin des corps, le thérapeute des âmes est autorisé à manier le mensonge, s'il l'administre en guise de remède à des disciples que la vérité ne saurait amender :

> Dans ces conditions, que toutes les personnes de cette espèce apprennent des mensonges qui leur feront du bien, si la vérité ne peut les assagir (*Μανθανέτωσαν οὖν πάντες οἱ τοιοῦτοι τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφεληθήσονται, εἰ μὴ δύνανται δι' ἀληθείας σωφρονίζεσθαι*)[5].

---

[1] *Deus*, § 65 ; traduction A. Mosès révisée.
[2] *Deus*, § 66 ; traduction A. Mosès révisée.
[3] *Ibid.;* traduction A. Mosès révisée.
[4] *Deus*, § 68 ; traduction A. Mosès.
[5] *Deus*, § 64 ; traduction A. Mosès.

b) Le maître-médecin se donnant lui-même en exemple véridique

Assez étrangement, Philon présente dans une autre de ses œuvres un médecin de l'âme d'un genre tout différent. Il s'agit de Joseph qui, faussement accusé par l'épouse de son maître (*δεσπότης*) d'avoir tenté de la séduire, est jeté en prison. Là, il fait éclater tant de vertu que le geôlier lui remet le commandement de tous les prisonniers[1], lesquels retirent de la situation de grands avantages :

> Le lieu même, à leurs yeux, ne méritait plus le nom de prison, mais celui d'école de vertu (*σωφρονιστήριον*). A la place de tortures et de supplices que, frappés et enchaînés, ils enduraient nuit et jour ─ et quels maux ne souffraient-ils pas ! ─ les discours et les doctrines de la philosophie les réprimandaient, et, plus efficaces que tout discours, les actes de leur maître (*λόγοις καὶ δόγμασι τοῖς φιλοσοφίας ἐνουθετοῦντο καὶ ταῖς ἀνυσιμωτέραις παντὸς λόγου πράξεσι τοῦ διδάσκοντος*). Car, leur offrant en spectacle sa propre vie, faite de sagesse et de toute vertu, comme un modèle bien dessiné, il remit dans le droit chemin les hommes même qui paraissaient totalement incurables (*ἐπέστρεψε καὶ τοὺς πάνυ δοκοῦντας ἀνιάτως ἔχειν*), et ceux en qui les longues maladies de l'âme avaient cessé (*οἷς μακραὶ νόσοι τῆς ψυχῆς ἐλώφησαν*) s'accusaient eux-mêmes, déjà, de leurs actions passées, se repentaient et tenaient ces propos : «Où donc existait-il autrefois tant de bien, qui nous a échappé au début ? En effet, depuis qu'il brille devant nous, voyant, comme en un miroir[2], notre dérèglement, nous nous faisons honte à nous-mêmes[3].»

Il nous semble que Joseph, en tant que thérapeute, se distingue de Moïse de trois manières. Tout d'abord, alors que le Législateur propose à ses disciples mal-portants un enseignement sur Dieu, Joseph réforme ses malades par son exemple plutôt que par des discours. Certes, il dispense aussi des leçons de philosophie aux prisonniers, mais son comportement même est d'un plus grand poids pour eux.

Or, ─ seconde différence par rapport à Moïse ─ en prêchant ainsi essentiellement par l'exemple, Joseph n'offre pas à ses patients de salutaires mensonges, mais la véracité même d'une façon de vivre noble et droite.

---

[1] Cf. *Gen*. 39, 19 à 22.

[2] L'éclatante vertu de Joseph médecin des âmes agit donc comme un miroir où les prisonniers aperçoivent leurs fautes passées. Il est curieux de constater qu'Épictète, à défaut de les mêler, juxtapose du moins ces deux figures du miroir et du médecin lorsqu'il évoque la rancune qu'éprouverait à son égard l'auditeur confondu à qui il aurait démontré qu'il ne connaît la nature ni de Dieu, ni de l'homme, ni du bien, ni du mal, et qu'en outre il ne sait même pas ce qu'il est lui-même. Et pourtant, quel tort Épictète aurait-il causé à son interlocuteur ? « A moins que le miroir ne fasse tort aussi à l'homme laid parce qu'il le montre à lui-même tel qu'il est ; à moins que le médecin n'injurie aussi son malade quand il lui dit : 'Mon brave homme, tu crois ne rien avoir, mais tu as la fièvre. Aujourd'hui, à la diète ! bois de l'eau.' Et personne ne s'avise de répondre : 'L'abominable insolence !' (…) » ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 14, 21 ; traduction J. Souilhé.

[3] *Ios.,*§ 86-87 ; traduction J. Laporte révisée.

Enfin, Moïse espère seulement juguler, sous la contrainte et malgré eux, par la crainte d'un Dieu irascible et doté d'armes vengeresses, les mauvais penchants de ses patients indociles. Joseph en revanche, par l'éclat resplendissant de sa vertu, amène ses disciples ─ des personnes qui, pourtant, avaient commis de graves méfaits ─ à regretter librement et sincèrement leurs crimes[1].

En conclusion, Joseph nous paraît appliquer une méthode plus louable et plus féconde à la fois que celle de Moïse, puisqu'il n'enseigne pas de mensonge à ses disciples et que, d'autre part, il les amène à une authentique conversion.

c) Philon médecin des erreurs de ses lecteurs

Évoquant la plantation du jardin d'Eden, Philon précise :

> Croire qu'il s'agit de vignes, d'oliviers, de pommiers, de grenadiers ou d'arbres de ce genre, c'est une grande naïveté, difficilement curable (*πολλὴ καὶ δυσθεράπευτος εὐήθεια*)[2].

Si Philon juge pathologique la simplicité d'esprit des individus qui interprètent littéralement les descriptions bibliques du paradis terrestre, et désespère presque de leur salut, il va toutefois essayer de les guérir de leurs erreurs de jugement ─ s'il s'adresse à eux dans la suite du texte ─ ou du moins tâcher d'éviter que les personnes au jugement sain ne soient elles aussi touchées par ces idées maladives. Par divers arguments, il démontre en effet l'inanité d'une représentation réaliste du jardin comme lieu planté d'arbres[3] ; après quoi il exhorte à se tourner vers l'explication allégorique, «chère aux hommes qui ont le don de voir (*τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσι*)[4].»

---

[1] Il est intéressant de noter qu'un tel remords de leur vie passée est également ressenti par les anciens ignorants qui, en fréquentant de sages maîtres, ont été, eux aussi, guéris de la maladie qui affectait leur âme : « Et eux, pareils aux initiés des mystères lorsqu'ils se sont tout remplis des enseignements secrets, ils se blâment beaucoup de leur négligence antérieure. Ils se reprochent de n'avoir pas assez ménagé leur temps, d'avoir dissipé une vie qui n'en était pas une, car ils la passaient dans le veuvage de la sagesse.» (*Prob*., § 14; traduction M. Petit.)

[2] *Plant*., § 32; traduction J. Pouilloux.

[3] Cf. *Plant*., §§ 33 à 35.

[4] *Plant*., § 36 ; traduction J. Pouilloux.

Si nous voyons Philon s'efforcer de soigner ses lecteurs trop crédules (ou, peut-être, prendre des mesures prophylactiques à l'égard de ceux qui pourraient être contaminés par cette naïveté pathologique), notre exégète, il est vrai, ne se présente pas lui-même explicitement comme leur maître. Cependant, le lien pédagogique qui le lie à eux n'est-il pas désigné de manière évidente par le fait qu'il prend la plume à leur intention, en leur expliquant en quoi ils se trompent et en leur indiquant la direction à suivre, afin de les remettre dans le droit chemin de la vérité ?

# D) La bienveillance du maître en actes : deux exemples proposés par Flavius Josèphe

## 1°) L'humanité d'Élie à l'égard de son disciple Élisée

Dans le premier livre des *Rois*, Yahvé donne l'ordre à Élie de désigner Élisée comme prophète à sa place, injonction à laquelle Élie obéit aussitôt[1] :

> Ayant entendu cela, Élie retourna aux pays des Hébreux ; il surprit Élisée fils de Shaphat en train de labourer avec quelques autres qui poussaient douze paires [de bœufs]. Il s'approcha et jeta sur lui son manteau. Aussitôt, Élisée commença à prophétiser, et abandonnant ses bœufs il suivit Élie. Puis il demanda la permission de prendre congé de ses parents ; Élie lui ayant enjoint de le faire (*κελεύσαντος τοῦτο ποιεῖν*), il alla les saluer, puis il le suivit, et pendant tout le temps de la vie d'Élie, il fut son disciple et son serviteur (*ἦν Ἠλίου τὸν ἅπαντα χρόνον τοῦ ζῆν καὶ μαθητὴς καὶ διάκονος*)[2].

Remarquons ici qu'Élie détient sur Élisée, puisque ce dernier devient à la fois son disciple et son serviteur, une autorité à deux niveaux, et, de fait, extrêmement forte ; un signe concret en est qu'Élisée ne peut même plus prendre l'initiative de dire au revoir à ses propres parents : il lui faut désormais pour cela l'autorisation de son double maître. Or, la réponse que Flavius Josèphe place dans la bouche d'Élie nous présente ce dernier comme empli d'humanité, puisque non seulement le prophète accorde cette permission à son nouveau disciple, mais même lui « enjoint » de le faire, comme s'il s'agissait d'un devoir de civilité et d'affection à l'égard de ceux qui l'ont mis au monde.

Mais en réalité, la réponse affable que Flavius Josèphe attribue au prophète Élie est absolument en contradiction avec celle que lui prête le texte biblique, lequel raconte les événements de la sorte :

> Élisée abandonna ses bœufs, courut derrière Élie et dit : « Laissse-moi embrasser mon père et ma mère, puis j'irai à ta suite ». Élie lui répondit : « Va, retourne, que t'ai-je donc fait[3] ? »

---

[1] Cf . 1 *R* 19, 16 et *AJ* VIII, 352.
[2] *AJ* VIII, 353-354 ; traduction É. Nodet.
[3] 1 *R* 19, 20.

De fait, par cette réplique rude, Élie refuse à Élisée la permission que celui-ci lui demande. Élisée n'a dès lors que deux possibilités, soit suivre immédiatement Élie, soit reprendre sa vie ordinaire en renonçant à accompagner le prophète. En effet, le sens le plus vraisemblable du verset est « qu'Élie dit à Élisée de retourner à ses bœufs, car sa demande équivaut à un refus de l'appel[1].» D'ailleurs, Élisée ne réitère pas sa requête : prenant une décision très rapide, il tue les boeufs avec lesquels ses serviteurs et lui labouraient, les donne à manger à ses gens et suit Élie sans insister pour prendre congé de ses parents. Or, Flavius Josèphe ne rapporte pas l'épisode de l'immolation des boeufs : selon É. Nodet, cet oubli (volontaire) est tout à fait normal puisque notre historien « doit omettre ce geste qui exprime qu'Élisée rompt immédiatement avec sa famille[2].»

En somme, Flavius Josèphe masque l'intransigeance manifestée par Élie d'après le texte biblique, en faisant au contraire de ce prophète un homme sociable et plein d'une douce humanité.

## 2°) Jérémie et son disciple Baruch

La bienveillance du prophète Jérémie à l'égard de son disciple Baruch se manifeste par un service qu'il essaie effectivement de lui rendre, et par un autre, qu'il est supposé vouloir lui rendre. Expliquons-nous :

Flavius Josèphe nous raconte comment, après la prise et la destruction de Jérusalem par l'armée de Nabuchodonosor, Nebuzaradân, l'un des généraux de ce roi, tira Jérémie de sa prison et l'exhorta à l'accompagner à Babylone. Mais le prophète refusa, préférant demeurer dans sa patrie.

> Jérémie demeura donc à Masphatha, une ville du pays, en priant Nebuzaradân de délivrer aussi son disciple Baruch (*παρακαλέσας τὸν Ναβουζαρδάνην ἵν' αὐτῷ συναπολύσῃ τὸν μαθητὴν Βαροῦχον*), fils de Nériyya, qui était issu d'une famille fort éminente et avait reçu dans sa langue maternelle une éducation particulièrement soignée[3].

---

[1] É. Nodet, note 7, p. 106 de son édition des *AJ*.
[2] É. Nodet, note 8, p. 106*.
[3] *AJ* X, 158 ; traduction personnelle d'après l'édition de R. Marcus.

À la vérité, ces passages présentent plusieurs difficultés. Tout d'abord, la libération de Jérémie racontée par Flavius Josèphe semble mélanger deux textes bibliques distincts. La mention de la prison, en effet, paraît renvoyer à cet extrait : « … et ils envoyèrent des gens pour tirer Jérémie de la cour de garde (…)[1] » – la scène se passant ici à Jérusalem –, tandis que l'allocution de Nebuzaradân à Jérémie et le choix de ce dernier de rester dans son pays font référence à un autre texte, où le prophète est délivré alors qu'il se trouve à Rama, « enchaîné au milieu de tous les captifs de Jérusalem et de Juda qu'on déportait à Babylone[2].» Toutefois, l'historien parle encore ici d'une troisième ville, Masphatha.

D'autre part, Flavius Josèphe lui-même modifie d'un passage à l'autre le statut de Baruch par rapport à Jérémie. Effectivement, ce personnage est d'abord simplement présenté comme rédigeant les prophéties que lui dicte Jérémie : les puissants du royaume, après avoir entendu les catastrophes prédites par le prophète, « lui ordonnèrent, ainsi qu'à son scribe Baruch, de s'éloigner, afin que personne ne les vît[3]» ; de même, le roi en fureur fait rechercher « à la fois Jérémie et Baruch, son scribe (*τόν τε Ἰερεμίαν καὶ τὸν γραμματέα Βαρούχον*)[4]». Cette indication est d'ailleurs tout à fait conforme aux Écritures : les dignitaires « interrogèrent Baruch : 'Apprends-nous donc comment tu as écrit toutes ces paroles.' Baruch leur répondit : 'Jérémie me les dictait toutes et moi je les écrivais avec de l'encre sur ce livre.'[5]»

Cependant, Baruch passe, sous la plume de Flavius Josèphe, de cette fonction au rang de disciple de Jérémie, et ce précisément au moment où le prophète plaide pour sa libération auprès de Nebuzaradân. L'on peut également remarquer que précédemment, Flavius Josèphe n'avait pas même révélé de qui Baruch était le fils, tandis qu'ici, il nous indique non seulement le nom de son père, mais précise encore que sa famille était noble et que lui-même avait reçu une excellente éducation[6], se livrant ainsi à un véritable éloge de Baruch qui se trouve subitement mis en valeur.

---

[1] *Jr*. 39, 14.
[2] *Jr*. 40, 1.
[3] *AJ* X, 94 ; traduction personnelle d'après l'édition de R. Marcus.
[4] *AJ* X, 95 ; traduction personnelle d'après l'édition de R. Marcus.
[5] *Jr*. 36, 17-18.
[6] Or, Ralph Marcus précise : « Nothing is said in Scripture about Jeremiah's plea for the release of Baruch. The other details are also unscriptural. » (Note e, p. 247 dans son édition des *Jewish Antiquities*.)

Quant à la demande de Jérémie en faveur de son disciple, laquelle d'ailleurs n'aboutira pas puisque Baruch subira la déportation à Babylone[1], sans doute a-t-elle pour but de grandir encore le prophète aux yeux des lecteurs en le gratifiant d'un trait de profonde humanité[2].

La sympathie attribuée à Jérémie à l'égard de son disciple Baruch joue d'autre part un rôle très important, d'après le récit de Flavius Josèphe, dans la décision prise par Yohanân, fils de Qaréah, les officiers et le reste du peuple de fuir en Égypte après la mort de Godolias. Rappelons que ce notable, nommé par les autorités babyloniennes pour gouverner les Hébreux demeurés dans leur patrie tandis que leurs concitoyens étaient emmenés en exil par les troupes de Nabuchodonosor, avait été assassiné par Yishmaël, mandaté par le roi des Ammonites. Lorsqu'ils apprirent ce meurtre, Yohanân et les autres officiers partirent attaquer Yishmaël, mais ce dernier leur échappa. Envisageant alors de se réfugier en Égypte pour échapper à la vengeance des Babyloniens, les officiers et le peuple vinrent trouver Jérémie pour le prier de demander conseil à Yahvé. Or, Dieu leur fit annoncer par la bouche du prophète qu'ils ne courraient aucun danger en demeurant dans leur patrie, mais qu'au contraire ils mourraient s'ils gagnaient l'Égypte. Mais les officiers et le peuple ne crurent pas à cette prédiction :

> Ces événements, affirma le prophète à Yohanân et au peuple, Dieu les leur prédisait ; cependant, ils ne crurent pas que ce fût conformément à l'ordre de Dieu qu'il leur enjoignait de rester dans le pays, mais que pour complaire à Baruch, son propre disciple (*χαριζόμενον δὲ Βαρούχῳ τῷ ἰδίῳ μαθητῇ*), il attribuait faussement ces paroles à Dieu et cherchait à les persuader de rester sur place afin qu'ils fussent massacrés par les Babyloniens[3].

---

[1] Il est d'ailleurs très intéressant de constater que la présence de Baruch à Babylone est attestée par le statut de maître qu'il y a acquis à son tour (son enseignement a d'ailleurs pu être jugé défavorablement en ce qu'il a empêché le retour rapide des sages en Israël) : « Esdras, ses collègues et ses disciples ne montèrent pas [en Israël] à ce moment-là. Pourquoi Esdras ne monta-t-il pas à ce moment-là ? Parce qu'il voulait achever ses études auprès de Baruch fils de Neriah. Mais Baruch fils de Neriah aurait dû monter lui aussi ? On rapporte que Baruch était corpulent et très âgé, et qu'il ne pouvait pas faire le voyage, même transporté sur une litière. » (*Ct Rabba* V, 5 ; traduction personnelle.)

[2] Notons du reste que (pour simplifier son récit ? ou pour accentuer le rôle joué par le prophète lui-même ?) Flavius Josèphe attribue à Jérémie en personne la lecture publique de ses prophéties dans le temple de Jérusalem (cf. *AJ* X, 93), tandis qu'il est écrit dans la Bible : « Alors, Jérémie donna cet ordre à Baruch : 'Je suis empêché, n'ayant plus mes entrées au Temple de Yahvé. Mais tu iras, toi, lire au peuple (…)' » (*J*r. 36, 5-6) Gardons à l'esprit que Flavius Josèphe lui-même paraît s'être considéré comme un nouveau Jérémie. Serge Bardet précise en effet qu'au moment de sa capture par les Romains, Flavius Josèphe, «objectivement, se rallie à l'ennemi, mais semble bien (et de quel droit décréterions-nous qu'il n'y a en lui nulle parcelle de sincérité ?) s'être vu dans le rôle d'un nouveau Jérémie ». (Le *Testimonium Flavianum*, pp. 13-14).

[3] *AJ* X, 178 ; traduction personnelle d'après l'édition de R. Marcus.

Remarquons qu'ici les officiers et le peuple se trompent à deux niveaux : d'abord, en pensant que Baruch a recherché la perte de ses concitoyens et usé fort malignement de son influence auprès de son maître pour réaliser son dessein perfide ; et d'autre part en supposant que Jérémie éprouve à l'égard de son disciple une affection assez vive et en même temps assez faible pour consentir aveuglément à ses projets les plus criminels, et en estimant qu'il se montre, à cause de tels sentiments, l'auteur de terribles méfaits : attribuer à Dieu une fausse prophétie, et donner délibérément à ses coreligionnaires de pernicieux conseils pour les amener à leur perte[1]. Et en effet, si le précédent passage et celui-ci ont pour point commun les services rendus par Jérémie à son disciple, en revanche leur nature diffère grandement : auparavant, le service consistait en un acte de pure bonté ; au contraire, celui que les contemporains du prophète lui attribuent ici est vilainement entaché d'une coupable lâcheté, puisque le maître se montre assez complaisant pour ne pas vouloir s'opposer aux vues abominables prêtées à son disciple : afin de complaire à Baruch, Jérémie n'hésiterait pas à nuire gravement à l'ensemble de ses concitoyens.

L'on peut également noter que Flavius Josèphe ne prête à Jérémie, vis-à-vis de ses accusateurs, aucune parole de défense, tandis que le texte biblique place dans la bouche du prophète une réplique ne cherchant certes pas à démontrer aux officiers et au peuple qu'ils prêtent, à Baruch et à lui-même, des sentiments qui leur sont en fait étrangers, mais réaffirmant du moins la véracité de l'oracle divin :

> Reste de Juda, c'est Yahvé qui vous a déclaré : 'N'allez pas en Égypte !' (…)[2]

Flavius Josèphe concevait sans doute trop d'estime envers Jérémie pour qu'il ait ressenti le besoin de le justifier. D'ailleurs, la suite des événements confirmera d'elle-même la probité du prophète.

Cependant, tous les maîtres ne cherchent pas à rendre service à leur disciple, à leur faire plaisir. Au contraire, certains profitent de leur statut pour imposer une forte autorité à leur disciple.

---

[1] Cf. *Jr*. 43, 2-3 : « C'est un mensonge que tu débites. Yahvé ne t'a pas chargé de nous dire : 'N'allez pas en Égypte pour y séjourner.' Mais c'est Baruch, fils de Nériyya, qui t'excite contre nous, pour nous livrer aux mains des Chaldéens, qui nous mettront à mort ou nous déporteront à Babylone ! » Flavius Josèphe présente, nous semble-t-il, deux variantes intéressantes : en premier lieu, il met l'accent sur le désir du maître de faire plaisir à son disciple, les intrigues de Baruch étant à déduire de l'attitude de Jérémie ; ensuite, sous sa plume, les officiers et le peuple se représentent le prophète et son disciple plus sanguinaires encore que dans les Écritures, puisqu'ils les imaginent manigançant purement et simplement la mort de leurs concitoyens (la peine quelque peu plus douce de l'exil n'étant pas envisagée par eux).

[2] *Jr*. 42, 19.

# V) Lorsque la relation se déséquilibre : les rapports dominant-dominé

## A) Dans le domaine grec : la domination par la persuasion

Lorsque nous avions observé combien Zénon de Kition opposait la violence à la persuasion opérée par les paroles, nous avions annoncé que cette dichotomie serait sans doute à nuancer, dans la mesure où la persuasion était elle-même capable d'exercer une forte contrainte, non plus certes sur les corps, mais (ce qui est d'ailleurs plus grave encore peut-être) sur les âmes.

Or, un disciple même de Zénon, Ariston de Chios, fut capable de subjuguer (étymologiquement, de faire passer sous le joug) ses auditeurs grâce à son éloquence. À vrai dire, la rhétorique d'Ariston irritait Zénon qui, un jour, apostropha durement ce disciple trop loquace à son goût :

> Alors que son disciple Ariston faisait de longs discours sans grand talent naturel, parfois même avec précipitation et témérité, il dit : « Il faut croire que ton père était ivre quand il t'a engendré.» C'est pourquoi il l'appelait un bavard, lui-même parlant avec concision[1].

Cependant, si le genre d'éloquence d'Ariston ne convenait point à son propre maître, elle plaisait du moins à la foule. Ariston de Chios nous fournit en effet un exemple de philosophe que l'on pourrait appeler « démagogue » :

> En philosophant de la sorte et en discutant au Cynosarges[1] il réussit à se faire appeler chef de tendance (*αἱρετιστής*)[2]. Miltiade et Diphile furent appelés (*προσηγορεύοντο*)[3] de fait Aristonéens. Il avait de

[1] D.L. VII, 18, p. 802 ; traduction R. Goulet.

> la persuasion et était fait pour la foule (*ἦν δέ τις πειστικὸς καὶ ὄχλῳ πεποιημένος*). C'est pourquoi Timon dit à son propos :
>
> Et quelqu'un qui tire son ascendance de ce roublard (*αἰμύλον*)d'Ariston[4].

Notons d'ailleurs qu'Ariston avait été surnommé « la Sirène[5].» Or, on peut se demander quel jugement de valeur implique ce surnom : convient-il de le prendre en bonne ou mauvaise part ? En effet, une sirène attire par sa voix mélodieuse, mais qui l'écoute court à sa perte. Aussi est-il difficile de décider si ce surnom a été attribué à Ariston par ses partisans, qui admiraient la force persuasive de ses discours, ou par ses détracteurs, qui auraient estimé que ses auditeurs, dangereusement fascinés par l'attrait de ses paroles, empruntaient en l'écoutant une mauvaise route philosophique, et finalement, rejetés sur les écueils de l'erreur, faisaient naufrage.

Si nous remontons à présent dans le temps jusqu'à Socrate, nous observons que Diogène Laërce cite un extrait des *Silles* de Timon, dans lequel le philosophe athénien est entre autres nommé « ensorceleur des Grecs (`Ελλήνων *ἐπαοιδός*)[6]». Or, tout comme nous sommes restée perplexe à propos du surnom d'Ariston, Michel Narcy hésite à attribuer de façon certaine une valeur positive ou négative à l'expression désignant Socrate : « Timon de Phlionte (*ca* 325[a]-*ca* 235[a]) est un disciple de Pyrrhon (…) : son poème intitulé *Silles* est une critique des philosophes dogmatiques qui n'épargne que le seul Pyrrhon – mais il pouvait épargner aussi Socrate, si Timon le tenait pour un précurseur de Pyrrhon dans la critique du dogmatisme. Il est difficile d'en juger sur la base des trois vers cités par D.L. (…) [7] »

---

[1] Comme l'avait fait avant lui Antisthène (cf. D.L. VI, 13, p. 691.) Ce gymnase était en effet destiné, entre autres, aux enfants nés du mariage entre un citoyen et une femme libre, mais étrangère : or, la mère d'Antisthène était Thrace (cf. D.L. II, 31, p. 238 et VI, 1, p. 679.) C'est pourquoi « Antisthène, apparemment né vers 440, a nécessairement dû fréquenter Cynosarges vers 420, bien avant de décider d'y pratiquer un enseignement (...) » (M.-F. BILLOT, « Antisthène et le Cynosarges... », p. 85.

[2] Le choix du terme *αἱρετιστής* par Diogène Laërce peut ici paraître surprenant dans la mesure où, selon le dictionnaire étymologique de Chantraine, le mot signifie « qui choisit, partisan » (p. 38, colonne de droite.) On attendrait donc plutôt que les disciples d'Ariston, eux qui l'ont choisi pour maître, se trouvent ainsi désignés. Mais peut-être faut-il comprendre qu'Ariston a (le premier) « choisi » et professé une certaine philosophie ? En tous les cas, R. D. Hicks rend, de manière similaire, le vocable par « the founder of a sect » (p. 265).

[3] « Ou bien 's'appelèrent' (moyen) ? » hésite R. Goulet lui-même dans sa note *ad loc*. (note 1, p. 885 de notre édition de référence de Diogène Laërce.)

[4] D.L. VII, 161, p. 884-885 ; traduction R. Goulet.

[5] Cf. D.L. VII, 160, p. 884.

[6] D.L. II, 19, p. 228 ; traduction M. Narcy.

[7] Note complémentaire 1, p. 360 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

En tout cas, dans le dialogue auquel il a donné son nom, Ménon déclare que Socrate l'a ensorcelé et lui a troublé la raison par ses propos[1], puis compare le philosophe au poisson dénommé torpille, qui engourdit quiconque l'approche et la touche :

> En vérité, moi aussi j'ai l'âme et la bouche engourdies, et je ne sais que te répondre. Pourtant, des milliers de fois, j'ai prononcé de très nombreux discours sur la vertu, et devant des foules, et avec un succès total, pensais-je ; mais à présent, je ne peux absolument pas te dire même ce qu'elle est[2] !

Et Ménon poursuit en affirmant à Socrate qu'il a bien raison de ne pas voyager en terre étrangère ; sinon, en se comportant d'une telle façon, il ne tarderait pas à se faire arrêter comme sorcier[3].

Au reste, les paroles ensorceleuses de Socrate ont pu produire un effet bénéfique sur les auditeurs dans la mesure où elles les entraînaient, comme par exemple Alcibiade selon Platon dans le *Banquet*, à prendre conscience de leurs défauts et à en être honteux ; malheureusement, ce retour sur soi-même était éventuellement de courte durée et n'aboutissait pas toujours à un profond changement d'attitude ; les charmes (terme à prendre ici au sens fort, étymologique) de la parole socratique ne pouvaient suffire à la guérison d'une âme malade, si elle-même ne voulait pas prendre la décisison de se soigner efficacement : « Cette thérapeutique se situe d'abord évidemment dans le discours du maître, qui fait l'effet d'une incantation, d'une morsure ou d'un choc violent qui bouleverse l'auditeur, ainsi qu'il est dit des discours de Socrate dans le *Banquet* de Platon. Mais, pour guérir, il ne suffit pas d'être ému, il faut vouloir réellement transformer sa vie[4].»

Antisthène, disciple de Socrate, possédait lui aussi le talent de la parole, mais peut-être ne l'avait-il pas hérité entièrement de Socrate ; en tout cas, Diogène Laërce affirme qu'Antisthène « commença par écouter le rhéteur Gorgias[5].» Or, d'après notre compilateur, Antisthène « est le seul, de tous les Socratiques, dont Théopompe fasse l'éloge. Il dit

---

[1] Cf. PLATON, *Ménon*, 80 a.
[2] PLATON, *Ménon*, 80 b ; traduction A. Croiset révisée.
[3] Cf. *ibid.*
[4] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique,* p. 369. Philon d'Alexandrie reprend à son compte cette notion d'une philosophie « magique » détenant des vertus médicinales : ayant parlé de l'âge funeste « au cours duquel le corps fleurit et l'âme s'enfle d'orgueil » (*Her.*, § 296 ; traduction M. Harl), il ajoute : « Cette 'génération' malade – ou plutôt cet âge – doit être soignée par un troisième âge, qui joue le rôle d'une thérapeutique, la philosophie : elle la soumettra au sortilège des paroles saines et salutaires (*κατεπᾳσθεῖσαν λόγοις ὑγιεινοῖς καὶ σωτηρίοις*) qui la feront se vider du trop-plein excessif des fautes, tandis qu'elle comblera avec les actions droites son vide misérable, son désert terrible.» (*Her.*, § 297 ; traduction M. Harl.)
[5] D.L. VI, 1, p. 680 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

qu'Antisthène était très habile et qu'il pouvait subjuguer n'importe qui grâce au ton juste de sa conversation, ce qui ressort à l'évidence de ses écrits et du *Banquet* de Xénophon[1].»

Or, Diogène le Cynique, disciple d'Antisthène, était doué pour sa part au plus haut point d'une éloquence ensorceleuse :

> Cet homme avait un pouvoir de persuasion à ce point étonnant qu'il pouvait facilement gagner à sa cause par ses paroles n'importe qui (*θαυμαστὴ δέ τις ἦν περὶ τὸν ἄνδρα πειθώ, ὥστε πάνθ' ὁντινοῦν ῥᾳδίως αἱρεῖν τοῖς λόγοις*). On raconte en tout cas qu'Onésicrite d'Egine[2] avait envoyé à Athènes un de ses deux fils, Androsthène, lequel, après avoir entendu Diogène, resta à ses côtés. Onésicrite envoya ensuite à la recherche d'Androsthène son second fils, Philiscos, l'aîné, dont j'ai parlé plus haut[3]. Mais tout pareillement Philiscos tomba sous son emprise. En troisième lieu lui-même arriva, qui ne fit rien moins que de se joindre à ses fils pour philosopher, tant était grande la séduction qui accompagnait les paroles de Diogène (*τοιαύτη τις προσῆν ἴυγξ τοῖς Διογένους λόγοις*)[4]. »

Or, I. Gugliermina déclare à juste titre : « Bien qu'elle soit probablement fictive, (...) cette anecdote n'en illustre pas moins la forte impression que fait Diogène sur ceux qui l'écoutent : annoncée par 'son pouvoir de persuasion merveilleux' (*θαυμαστή τις πειθώ*), elle se termine sur 'le charme qui accompagnait ses paroles' (*τοιαύτη τις προσῆν ἴυγξ Διογένους τοῖς λόγοις*), une expression où le terme *ἴυγξ*, lié à la magie[5], donne à la fascination qu'il exerce une dimension extraordinaire[6].»

Voici en conséquence les paroles de Diogène implicitement comparées à des incantations enchanteresses attirant les disciples vers le philosophe et les attachant à lui.

Au reste, le philosophe académicien Arcésilas possédait lui aussi éminemment le don d'amener à lui des disciples grâce à sa force de persuasion :

---

[1] D.L. VI, 14, pp. 692-693 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé. Xénophon nous donne en effet un échantillon de l'éloquence d'Antisthène dans le *Banquet* IV, 34-44.

[2] En VI, 84, Diogène Laërce écrit : « Onésicrite. Les uns le disent d'Egine, mais Démétrios Magnès dit qu'il est d'Astypalée. Lui aussi faisait partie des élèves illustres de Diogène (…) » (Traduction M.-O. Goulet-Cazé.) En fait, il faut vraisemblablement distinguer entre les deux homonymes. D'ailleurs, M.-O. Goulet-Cazé précise : « (...) Il n'est pas impossible que Diogène Laërce lui-même ait eu des hésitations sur l'identité des deux Onésicrite, sinon pourquoi préciserait-il, à propos du second, sans prendre parti, que les uns le disent d'Egine, ce qui est le cas de celui de VI 75, mais que Démétrios de Magnésie le dit d'Astypalée ? » (Note 1, p. 751 de notre édition de référence de Diogène Laërce.)

[3] Il est présenté en VI, 73, p. 739, comme susceptible d'avoir écrit les tragédies attribuées à Diogène.

[4] D. L. VI, 75-76 ; p. 741.

[5] Ce mot désignait originellement le torcol, oiseau que, dans la magie amoureuse, on attachait sur une roue pour ramener les infidèles.

[6] I. GUGLIERMINA, *Diogène Laërce et le Cynisme*, p. 31.

> Il manifestait le plus grand esprit d'invention pour affronter avec succès les objections, pour ramener les détours de la discussion vers le sujet proposé et pour s'adapter à toute situation. Il se montrait persuasif plus que quiconque (*πειστικός τε ὑπὲρ πάνθ ' ὁντινοῦν*). Pour cette raison, il y avait toujours plus d'auditeurs à venir à son cours, bien qu'ils eussent peur de son esprit incisif [1].

Nous observons ici que le désir d'entendre discourir Arcésilas surpasse chez les disciples la crainte que le philosophe leur inspire par ailleurs, et en conséquence, que le talent de persuasion d'Arcésilas les attire à lui en dépit des réticences qu'ils éprouvent à son égard.

Néanmoins, Stilpon de Mégare se montre encore, à cet égard, supérieur à Arcésilas. Ce philosophe exerça une extraordinaire fascination sur ses contemporains :

> Il surpassait tellement les autres par son habileté à inventer des arguments et sa subtilité que, pour un peu, toute la Grèce, les yeux fixés sur lui, se serait mise à « mégariser » (*ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι*)[2].

Or, Diogène Laërce cite, de Philippe le Mégarique, un passage où cet auteur mentionne les disciples que Stilpon arracha aux autres philosophes, extrait qui se termine par l'indication que du « fils d'Euphante, et de Myrmex, fils d'Exainétos, venus tous deux pour le réfuter, il se fit des disciples zélés (*παραγενομένους ὡς ἐλέγξοντας ἀμφοτέρους ζηλωτὰς ἔσχε*)[3]. »

L'étonnante force de persuasion déployée par Stilpon lui a donc soumis ces deux personnages. En conséquence, la puissance de conviction, par laquelle un maître peut être si admiré, n'exerce pas de contrainte sur les corps mais est capable de faire plier les esprits (ce qui nous paraît bien correspondre à une certaine coercition mentale), obligeant parfois ceux qui la subissent à renoncer radicalement à leurs opinions ou projets antérieurs, et, en ce sens, elle est susceptible de placer les disciples dans un état de véritable soumission vis-à-vis du maître qui la manie.

---

[1] D.L. IV, 37, p. 519 ; traduction T. Dorandi.
[2] D.L. II, 113, p. 324 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[3] D.L. II, 113, p. 325 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

# B) Dans le domaine juif : la domination en actes

## 1°) Exercée par le maître : l'exemple d' Élisée chez Flavius Josèphe

Flavius Josèphe, au sein de ses *Antiquités*, rapporte comment le roi Joram, courroucé contre Élisée, envoya un homme pour le tuer. Cependant, le prophète prévit cette tentative de meurtre aussi bien que la suite des événements, et donna ses instructions en conséquence :

> Mais Élisée devina la colère du roi, et tandis qu'il était assis chez lui, en compagnie de ses disciples, il leur annonça que Joram, le fils du meurtrier, envoyait quelqu'un pour lui ôter la tête. « Mais vous », dit-il, « lorsque l'homme chargé de cette mission arrivera, vous vous tiendrez sur vos gardes, et quand il sera sur le point d'entrer, vous le coincerez contre la porte et vous le retiendrez, car le roi suivra et viendra jusque chez moi, parce qu'il se sera ravisé. » Et ils suivirent ces recommandations (*καὶ οἱ μὲν τὸ κελευσθὲν* (...) *ἐποίησαν*) lorsque arriva l'homme chargé par le roi de faire disparaître Élisée[1].

Nous voyons donc ici un maître donner à ses disciples un ordre sans rapport avec la transmission d'un enseignement, puisqu'il s'agit d'assurer sa sécurité personnelle. À vrai dire même, ce serait précisément à cause de ce rapport de domination que Flavius Josèphe considérerait les personnes entourant Élisée comme ses disciples. En effet, le texte biblique parle pour sa part des « anciens », et É. Nodet précise : « Élisée domine les anciens ; ce sont donc des disciples, conclut FJ[2]. » D'après ce raisonnement, Flavius Josèphe suppose donc que les « anciens » sont des disciples d'Élisée (ce que ne précisent pas les Écritures) uniquement parce que ce prophète leur donne des ordres et se fait obéir.

De fait, alors que le texte des *Rois* ne stipule pas expressément que le commandement d'Élisée ait été accompli, Flavius Josèphe, lui, le mentionne explicitement : « Et ils suivirent ces recommandations (...)». En conséquence, notre historien insiste sur l'obéissance de ceux qu'il considère comme les disciples d' Élisée en précisant qu'ils se sont délibérément pliés aux exigences du prophète.

---

[1] *AJ* IX, 68-69 ; traduction É. Nodet. Cf. 2 *R*. 6, 32.
[2] É. Nodet, note 2, p. 147, de son édition des *AJ*.

Notons que Flavius Josèphe nous présente une fois encore Élisée en train de donner des ordres : un jour, en effet, le prophète envoya « à Ramot l'un de ses disciples, à qui il remit l'huile sainte : il devait oindre Jéhu et lui dire que la divinité le choisissait pour roi[1] » ; de plus, après l'avoir chargé d'autres messages, le maître commanda (ἐκέλευε) à son disciple de s'en aller à la façon d'un fugitif, afin de pouvoir repartir de Ramot sans être vu de personne[2]. Or, force est de constater que le jeune homme accomplit très ponctuellement toutes les prescriptions d'Élisée.

## 2°) Subie par le disciple

### a) La conception originale du statut d'Élisée par Flavius Josèphe

Or, il est très curieux de constater que cette double domination a été subie précisément par Élisée, lequel donc – il convient de se le rappeler – a obéi lui-même avant de commander. Nous avions en effet observé que, désigné comme son remplaçant par Élie sur l'ordre de Yahvé, Élisée, après avoir reçu (d'après Flavius Josèphe, mais non le texte biblique) l'autorisation de prendre congé de ses parents, suivit Élie dont il fut le disciple et le serviteur.

Si Élie, d'après le récit de Flavius Josèphe, montre son humanité envers son disciple en lui permettant de dire adieu à sa famille, il procède, en revanche, à l'appel d'Élisée de manière très autoritaire, sans que l'intéressé ne soit consulté en aucune manière, puisqu'il jette son manteau sur lui avant même de lui avoir adressé la parole – il est vrai toutefois que l'injonction divine avait enlevé toute possibilité de choix à Élie lui-même.

En outre, Flavius Josèphe déclare ici qu'Élisée suit Élie comme serviteur et comme disciple, alors que le texte biblique omet le second statut acquis par le personnage, rapportant seulement :

> Puis il se leva et suivit Élie comme son serviteur[3].

---

[1] *AJ* IX, 106 ; traduction É. Nodet. Se référant à *1 R* 19, 16, le *Dictionnaire de la Bible* précise à propos de l'onction de Jéhu : « L'épisode illustre l'aboutissement d'une mission naguère confiée à Élie, et ainsi accomplie par un héritier spirituel de ce prophète. » (Article « Jéhu », p. 600.) Cela est exact, puisque l'onction est réalisée par un disciple d'Élisée lui-même disciple d'Élie.
[2] Cf. *AJ* IX, 106.
[3] 1 *R* 19, 21.

Or, plus loin, Flavius Josèphe, pour sa part, ne retiendra au contraire d'Élisée que l'aspect du disciple : nous voulons parler du passage où, les rois d'Israël, de Juda et d'Édom étant partis en expédition contre les Moabites et manquant d'eau, le roi de Juda souhaita consulter Yahvé par l'intermédiaire d'un prophète :

> Alors, comme un serviteur de Joram[1] disait avoir vu là le disciple d'Élie, Élisée fils de Shaphat (*τὸν Ἠλία μαθητὴν Ἐλισσαῖον Σαφάτου παῖδα*), les trois rois allèrent le trouver, sur le conseil de Josaphat [2].

Flavius Josèphe donc, lui qui avait précisé pourtant qu'au moment de son appel, Élisée suivit Élie en tant que disciple et serviteur, gomme ici complètement cette deuxième fonction d'Élisée pour ne lui conserver que son statut de disciple. Et ce fait est d'autant plus remarquable que le texte biblique continue de son côté à évoquer Élisée en tant que serviteur d'Élie, alors même qu'il ne l'est plus (ce que marque bien d'ailleurs, dans la citation qui va suivre, l'imparfait du verbe), puisqu'Élie a déjà été enlevé au ciel[3] :

> « Il y a Élisée fils de Shaphat, qui versait l'eau sur les mains d'Élie[4].»

Cette phrase a été commentée par un illustre disciple « de R. Aqiva à l'école duquel il étudia treize années durant [5] », Siméon bar Yohaï :

> R. Johanan dit encore au nom de R. Siméon b. Yohaï : Le service de la Torah est plus grand que son étude. Car il est dit : « Il y a Élisée fils de Shaphat, qui versait l'eau sur les mains d'Élie.» Il n'est pas dit, « qui étudiait », mais « qui versait de l'eau ». Cela enseigne que le service de la Torah est plus grand que son étude[6].

Certains savants comprennent la parole « Le service de la Torah est plus grand que son étude » de la façon suivante : « Le service signifie la fréquentation du maître, comme le montre la lecture de 2 R 3, 11 : 'Élisée […] versait l'eau sur les mains d'Élie » ; le texte biblique indique qu'Élisée était au service d'Élie (voir 1 R 19, 21). Mais Siméon bar Yohaï comprend ce service comme un apprentissage auprès du maître ; d'un point de vue biblique il n'a pas tort, puisque Élisée va succéder à Élie et recevoir 'une double part de son esprit' (voir

---

[1] Le roi d'Israël.
[2] *AJ* IX, 33 ; traduction É. Nodet.
[3] Cf. 2 *R* 2, 11.
[4] 2 *R* 3, 11.
[5] Article « Siméon Bar Yohaï » dans *le Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, p. 1054.
[6] Talmud de Babylone, *Berakhot* 7b ; traduction personnelle.

2 R 2, 9). Mais il est manifestement influencé par la pratique de son temps : servir le maître, c'est apprendre auprès de lui, partager sa vie et s'imprégner à son école de la Torah[1].»

Cependant, nous avons du mal à partager cette interprétation, compte tenu de la suite de la citation de Siméon b. Yohaï, qui, justement, semble opposer très nettement l'étude et le service : « Il n'est pas dit 'qui étudiait' mais 'qui versait de l'eau'.» D'ailleurs, J. Zumstein établit une distinction très claire entre les deux éléments, tout en explicitant la nature du service :

« Pour étudier sérieusement la Tora, il ne suffit pas d'écouter le maître ; il faut encore le servir. (...) En quoi consiste ce service ? Il ne s'agit pas d'une activité intellectuelle où le disciple seconderait le rabbi dans ses recherches, le soulagerait de certaines tâches subalternes. Non, il s'agit d'un service tout à fait concret, dépassant largement le cadre académique. Le disciple accomplit pour son rabbi toutes les tâches dont un serviteur normal s'acquitte envers n'importe quel maître[2].»

Au troisième siècle de notre ère, R. Joshua b. Levi affirmera :

> Les services de toute sorte qu'un esclave doit rendre à son maître, un étudiant doit les rendre à son enseignant, sauf lui enlever ses chaussures[3].

En conséquence, nous pensons que Siméon b. Yohaï, bien que vivant environ sept siècles après la composition de l'ensemble des livres des Rois[4], était resté fidèle à l'interprétation biblique en continuant à considérer Élisée comme le serviteur d'Élie.

Il nous semble par conséquent d'autant plus étonnant que Flavius Josèphe, après avoir bien mentionné pourtant qu'au moment de son appel, Élisée suivit Élie en tant que disciple et serviteur, gomme complètement ici cette deuxième fonction d'Élisée pour lui conserver seulement son statut de disciple. Peut-être a-t-il, en l'occurrence, adapté son commentaire à la sensibilité de ses lecteurs gréco-romains, qui auraient pu être choqués de ce qu'un serviteur succédât sur un pied d'égalité à son maître (*δεσπότης*) et exerçât strictement la même fonction prophétique que lui, tandis que cette transmission serait considérée comme tout à fait naturelle si elle s'opère entre un maître (*διδάσκαλος*) et son disciple.

---

[1] *Le monde où vivait Jésus*, p. 410.
[2] J. ZUMSTEIN, *La relation*..., pp. 42-43.
[3] *TB*, *Kethuboth* 96 a ; traduction personnelle.
[4] En effet, selon A. Paul, même si quelques retouches mineures sont intervenues jusqu'après la traduction grecque des Septante, plusieurs éditions (deux ou trois) de l'ouvrage « se sont probablement succédé depuis le règne de Josias jusqu'au milieu de l'Exil.» (Article « ROIS LIVRES DES » par André Paul, dans le *Dictionnaire du Judaïsme*, p. 660.) Siméon b. Yohaï, quant à lui, appartenait à la troisième génération de Tannaïm (de 130 à 160 après J.-C.)

b) Les relations unissant Josué à Moïse d'après Philon

Les rapports entre Josué et Moïse tels que les suggère Philon peuvent rappeler la relation unissant, au moment de son appel, Élisée à Élie. En effet, Josué, lié au prophète Moïse depuis son jeune âge et nettement défini comme « celui qui était son disciple (*ὁ φοιτητὴς αὐτοῦ*), celui qui imitait ses qualités morales dignes d'être aimées passionnément[1]», « partageait la demeure et la vie de Moïse, sauf lorsque celui-ci, visité par Dieu et devenu son interprète, devait observer la solitude ; il servait en revanche en accomplissant tous les autres services (*ὑπηρέτει μέντοι καὶ τὰς ἄλλας ὑπηρεσίας*), sans cesse au-dessus de la foule, il était presque son second et partageait pour ainsi dire avec lui l'exercice du pouvoir[2].»

Josué, comme Élisée vis-à-vis d'Élie, possède donc le double statut de disciple et de serviteur de Moïse. Or, manifestement, la fonction de serviteur n'est pas pour Philon dégradante, mais au contraire honorifique, puisqu'en l'assumant, Josué tient le haut de l'échelle sociale, occupant le second rang tout juste après son maître, et même, partageant presque avec lui l'autorité suprême.

En outre, de même qu'Élisée succéda à Élie dans le domaine prophétique, Josué prit la suite de Moïse non seulement pour conduire le peuple des Hébreux jusqu'en Terre Promise, mais également au niveau spirituel. Dans la Bible, cette double succession est indiquée de la sorte :

> Josué, fils de Nûn, était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains[3]. C'est à lui qu'obéirent les enfants d'Israël, exécutant l'ordre que Yahvé avait donné à Moïse[4].

---

[1] *Virt. (Human.)*, § 66; traduction P. Delobre.
[2] *Virt. (Human.)*, § 55 ; traduction P. Delobre révisée.
[3] Cette transmission de l'esprit de sagesse à Josué par Moïse paraît toutefois en contradiction avec *Nb*. 27, 18, où Josué paraît déjà détenir l'esprit avant que Moïse ne lui impose la main : « Yahvé répondit à Moïse : 'Prends Josué, fils de Nûn, homme en qui demeure l'esprit. Tu lui imposeras la main. (…)' »
[4] *Dt*. 34, 9.

Philon, pour sa part, insiste davantage sur la succession politique ; cependant, si Josué a mérité, aux yeux de Dieu lui-même, d'hériter du pouvoir, c'est indubitablement parce que ses éminentes qualités, acquises au prix d'une patiente imitation des vertus de Moïse, son modèle[1], l'avaient rendu digne d'une telle charge : notre exégète parle en effet du moment où « celui qui était son disciple, celui qui imitait ses qualités morales dignes d'être aimées passionnément, Josué, [a] été reconnu chef par les jugements divins[2](...)» Son choix par Dieu en tant que chef est donc intimement lié à son statut de disciple fervent.

Certains maîtres ont donc détenu un indéniable pouvoir sur leurs disciples. Ainsi, plusieurs philosophes grecs, par leur force de persuasion, ont attiré à eux des disciples (éventuellement en les arrachant à d'autres maîtres), et parfois les ont à ce point subjugués que leurs paroles ont pu être comparées à des charmes magiques. Le pouvoir de domination qu'exerça Stilpon de Mégare fut même tel qu'il permit à ce philosophe de détourner radicalement de leurs opinions antérieures deux personnes venues pour le contredire, et de les convertir à sa propre doctrine. Dans le domaine juif, il s'agit plutôt d'une autorité en actes : Élie, Élisée et Moïse détiennent un pouvoir effectif sur des disciples qui sont simultanément leurs serviteurs, et qui sont tenus d'obéir aux injonctions qu'ils reçoivent.

Cependant, – et le fait est à souligner – ces maîtres n'exercent pas leur domination de façon tyrannique : les paroles de Socrate, agissant comme des sortilèges qui décontenancent son interlocuteur, ou comme une morsure ou un choc, qui le bouleversent, ont sur le disciple une influence bénéfique dans la mesure où elles délivrent d'idées toutes faites ou lui font prendre conscience de ses défauts. Les philosophes qui s'assujetissent leurs auditeurs par la puissance ensorceleuse de leur éloquence enseignent à ces derniers ce qu'eux-mêmes croient juste, et non une doctrine perverse dans le but de les détourner délibérément, et avec malignité, du chemin de la vérité. De même, les prophètes juifs qui s'avèrent des maîtres au double sens du terme n'infligent pas aux disciples qu'ils dominent de traitements infamants et ne les considèrent pas comme de vils serviteurs méprisables : au contraire, Élisée hérita, lors de la montée au ciel d'Élie, d'une double part de son esprit prophétique, et Josué succéda à Moïse en tant que chef des Hébreux.

---

[1] Sans doute Philon a-t-il voulu rationnaliser le texte biblique : selon lui, la sagesse ne se transmet point par un simple geste rituel d'imposition des mains, mais par un long et patient processus d'imitation des vertus du maître.

[2] *Virt. (Human.)*, § 66; traduction P. Delobre.

Toutefois, d'autres maîtres sont réputés n'avoir pas manifesté autant de respect envers leurs disciples. Despotiques, abusant sans vergogne de leur autorité, ils se révèlent être pour leur part (du moins s'il faut en croire les violentes accusations de leurs détracteurs) des maîtres indignes.

# VI) Les mauvais maîtres

## A) Chez Diogène Laërce : Bion de Borysthène

Diogène Laërce met en exergue un paradoxe à propos du philosophe Bion de Borysthène : il avait beaucoup d'auditeurs, mais aucun disciple. Or, notre compilateur propose une explication de cette étrange situation :

> Il était extrêmement égoïste (*φίλαυτος ἦν ἰσχυρῶς*) et insistait beaucoup sur la maxime : « Les biens des amis sont communs[1].» Pour cette raison, personne n'est considéré comme son disciple, bien que beaucoup aient fréquenté ses cours et pourtant il a entraîné certains (d'entre eux) dans l'impudence (*παρ ' ὃ καὶ οὐδεὶς αὐτοῦ μαθητὴς ἐπιγράφεται, τοσούτων αὐτῷ σχολασάντων · καίτοι τινὰς εἰς ἀναισχυντίαν προῆγεν*)[2].

Une constatation s'impose tout d'abord : Diogène Laërce distingue ici nettement le disciple proprement dit du simple auditeur d'un cours : si du moins est recevable notre hypothèse au sujet des récriminations de Théophraste, qui se plaindrait selon nous, dans sa lettre à Phanias, de ses auditeurs et non de la difficulté à obtenir un local, le philosophe d'Érèse aurait déjà esquissé cette distinction en opposant son public fluctuant au « noyau dur » de ses disciples attitrés.

Nous constaterons en outre qu'aux yeux de Diogène Laërce, l'égoïsme de Bion explique que personne ne se soit attaché, en tant que disciple authentique, à ce philosophe. L'égoïsme d'un professeur n'empêche pas le public d'affluer à ses cours, puisqu'un large auditoire se pressait pour l'écouter : ce défaut n'affecte donc pas les qualités intellectuelles et le talent oratoire. Mais – preuve supplémentaire que le maître n'est pas seulement un professeur (nous l'avions déjà constaté en découvrant que Thalès, quoiqu'ayant reçu l'enseignement de prêtres égyptiens, était réputé n'avoir pas eu de maître) – cette tare décourage en revanche les jeunes gens de choisir comme maître celui qui en est affligé.

---

[1] Diogène Laërce veut-il dire que Bion incitait fortement ses auditeurs à partager avec lui leurs propres biens, et dénonce-t-il ainsi la rapacité dont aurait fait preuve ce philosophe ?
[2] D.L. IV, 53, p. 529 ; traduction T. Dorandi.

C'est qu'être maître demande un investissement personnel : Épictète, exemple peut-être extrême de ce point de vue, consacra son temps et ses forces à la formation de ses disciples, et les *Entretiens* montrent avec quelle passion notre Stoïcien souhaitait guider ses interlocuteurs vers ce qu'il considérait comme la vérité et le secret du bonheur. Nous avons en effet déjà longuement insisté plus haut sur le fait qu'un maître bienveillant souhaite prodiguer un enseignement utile à son disciple. Mais un philosophe égoïste ! Comment pourrait-il ne pas se préoccuper davantage de son bien-être personnel que de l'intérêt d'autrui ? Aussi est-il tout à fait logique que les élèves n'éprouvent aucune envie de s'attacher à un tel personnage ...

Toutefois, il est indispensable de faire une troisième remarque. Prêtons bien attention à la formulation suivante, employée par notre biographe : « personne n'est considéré comme son disciple (…) et pourtant (*καίτοι*) il a entraîné certains (d'entre eux) dans l'impudence. » S'il y a une contradiction entre les deux membres de phrase, c'est qu'apparemment, pour se laisser dévergonder, il faut être disciple à part entière, avoir laissé le maître prendre assez d'emprise, d'influence non seulement sur son esprit mais aussi dans son affection, du moins, se remettre suffisamment entre ses mains pour le suivre même sur la mauvaise voie, ce qui ne devrait donc pas, en principe, être le cas si l'on est seulement auditeur.

## B) Dans le domaine juif

### 1°) Les maîtres contemporains

#### a) Les anonymes

Dans le traité *Quis rerum divinarum heres sit*, Philon développe la théorie des quatre âges de la vie[1]. Or, selon lui, l'âme du tout petit enfant est semblable à une cire vierge. Mais dans un second temps, elle commence à vivre avec le mal, et se trouve très vite environnée de tous côtés par les vices, car, outre ceux qu'elle produit spontanément, elle reçoit, d'ailleurs avec plaisir, ceux que lui enseignent des maîtres hélas beaucoup trop nombreux :

[1] Cf. *Her*., § 294 à 299.

> Il existe, en effet, des milliers de maîtres pour les fautes : nourrices, précepteurs, parents, lois écrites ou non écrites de nos cités, qui admirent ce qu'on devrait trouver ridicule (*Διδάσκαλοί τε γὰρ ἁμαρτημάτων μυρίοι, τίτθαι καὶ παιδαγωγοὶ καὶ γονεῖς καὶ οἱ κατὰ πόλεις γεγραμμένοι καὶ ἄγραφοι νόμοι θαυμάζοντες ἃ χρὴ γελᾶσθαι*) (…)[1]

Il est vrai qu'ici, ces mauvais maîtres ne trompent pas délibérément leurs malheureux élèves. Eux-mêmes sont victimes de l'erreur de jugement qu'ils enseignent. Ils n'agissent donc pas avec perfidie, mais en croyant de bonne foi que détiennent de la valeur les récits en réalité méprisables et mensongers qu'ils racontent aux jeunes enfants. Car en vérité, tel est bien le grief précis (ou, à tout le moins, l'un d'entre eux) que Philon nourrit contre les différents éducateurs. Notre théologien explique en effet que, lorsque Moïse appelle à lui des Gentils qui ont déjà commencé à regretter leur ancien style de vie, il leur conseille de s'attacher à la vérité et à l'humilité, et aussi, de se révolter contre les fictions des mythes « que, dès leur premier âge, dans leurs âmes encore tendres, ont gravés leurs parents, leurs nourrices, leurs précepteurs et quantité d'autres gens de leur entourage, provoquant ainsi une errance sans fin dans ce qui touche à la connaissance du bien suprême[2].» Les Juifs de naissance, au contraire, ont appris très jeunes à rejeter ces histoires mensongères, tel le mythe des androgynes dans le *Banquet* de Platon :

> Tous ces récits sont séduisants et leur étrangeté chatouille les oreilles de l'esprit. Mais plus que n'importe qui, les disciples de Moïse, formés dès leur plus jeune âge à l'amour passionné de la vérité, les méprisent et vivent sans se laisser tromper[3].

Les divers éducateurs se révèlent donc (involontairement, certes) des maîtres exécrables lorsqu'ils racontent aux enfants des fables mythologiques. En effet, ces récits agréables et piquants plaisent à l'esprit, mais ils le détournent de la vérité en lui débitant les mensonges les plus méprisables, particulièrement en lui présentant les divinités dotées de corps et animées de passions humaines, se livrant à toutes sortes d'infâmes turpitudes.

---

[1] *Her*., § 295 ; traduction M. Harl.
[2] *Virt. (De paenitentia)*, § 178 ; traduction M.-R. Servel.
[3] *Contempl*., § 63; traduction P. Miquel.

b) Les sophistes

L'avarice, l'orgueil et l'envie se combinent chez ce type de maîtres dont Philon nous trace un portrait fort pittoresque, mais qui n'en traduit pas moins sa véhémente indignation :

> Souvent, d'autre part, un professeur enseignant les sciences 'moyennes' [1] rencontre un étudiant doué ; il se vante alors de son enseignement et se prend pour la cause unique des facilités intellectuelles de son disciple ; il se redresse, s'enfle, hausse le cou, lève haut les sourcils ; les fumées de la vanité l'envahissent, et il exige de forts honoraires de ceux qui veulent demeurer auprès de lui (*τετύφωται καὶ παρὰ τῶν βουλομένων συνδιατρίβειν πάμπολλα αἰτεῖ*). Mais ceux dont il découvre la pauvreté, en même temps que la soif d'éducation, il s'en détourne, comme s'il avait trouvé quelque trésor de Sagesse à lui seul. Se conduire ainsi, c'est '*avoir en son sein*', s'enfler, être plein des fumées de la vanité, être tout revêtu d'une prétention excessive[2].

En refusant de délivrer leur enseignement à des hommes dépourvus d'argent, ces professeurs se comportent, nous l'aurons vite reconnu, à l'inverse des sages, qui prodiguent leur savoir largement et sans aucune réticence.

Or, non seulement ces maîtres se révèlent bassement cupides, mais encore, en se montrant si exagérément fiers de leur propre intelligence, ils manifestent une vanité qui peut être rapprochée en quelque façon de l'orgueil de Caïn, lequel considère l'esprit humain (nous y reviendrons un peu plus loin) comme la source de «tous les biens et tous les maux dont les hommes sont capables[3]». C'est qu'il existe, en effet, deux types d'âmes bien distincts, dont la manière de penser se révèle radicalement différente :

> Car celles qui croient *avoir* inscrivent à leur compte choix et naissance, et s'enorgueillissent en leurs discours, celles qui croient au contraire *recevoir* confessent qu'elles ne possèdent rien qui leur soit propre ; se bornant à saisir les semences et les germes qui pleuvent du dehors en elles, réservant leur admiration au donateur, elles repoussent loin d'elles le plus grand mal : l'amour-propre, et y substituent ce bien parfait : la piété (*κακὸν μέγιστον, φιλαυτίαν, ἀγαθῷ τελείῳ, θεοσεβείᾳ, διωθοῦνται*)[4].

---

[1] Les sciences « moyennes » sont la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, la grammaire, la rhétorique, la dialectique, qui préparent l'intelligence à l'étude de la philosophie.
[2] *Congr*., § 127-128 ; traduction M. Alexandre.
[3] *Poster*., § 37 ; traduction R. Arnaldez.
[4] *Congr*., § 130 ; traduction M. Alexandre.

La piété, cette haute vertu, consiste donc en l'occurrence à accepter avec humilité et reconnaissance les dons octroyés par Dieu, sans croire être personnellement l'origine de tous ces biens. Car cette deuxième attitude empêche de remercier le Seigneur pour tous les bienfaits dont il nous comble, puisque l'on pense ne les devoir qu'à soi-même.

En outre, les sophistes sont rongés par l'envie et la jalousie : jaloux de leur science, qu'ils ne dispensent qu'au compte-goutte, ils le sont aussi très probablement des talents manifestés par leurs disciples. Alexandre, l'interlocuteur de Philon dans le deuxième livre du *De Providentia*, lorsqu'il évoque l'enseignement prodigué aux hommes qui désirent s'améliorer, affirme :

> Pour ceux-là on remplit l'office d'un conseiller et d'un père en enseignant généreusement sans rien cacher de ce qui contribue à l'instruction comme le fait actuellement cette engeance de sophistes gonflés d'envie et malades de jalousie[1].

Enfin, les sophistes sont de mauvais maîtres, car ils ne pratiquent pas eux-mêmes ce qu'ils enseignent aux autres. En effet, « beaucoup utilisent les biens comme des possessions étrangères, sans en tirer aucun profit, comme les sophistes et les chasseurs de mots. En effet, s'étant instruits de la belle loi de la philosophie qui est digne du zèle et de la vertu, ils n'en sont devenus en rien meilleurs, mais, alors qu'ils redressent la vie des autres, ils ont laissé leur âme sans soins, étant donné qu'ils n'avaient pas la philosophie, le bien authentique, en eux-mêmes et avec eux-mêmes, mais sur le bout des lèvres et superficiellement[2].»

Or, le propre de l'homme vertueux est au contraire de mettre ses paroles en accord avec ses actes. En effet, selon Alexandre, l'interlocuteur de Philon, c'est cette union que Socrate, « dont l'admirable sagesse oblige la terre entière à célébrer sans cesse jusqu'à ce jour son nom digne de mémoire[3] », encourageait ses contemporains à réaliser :

> Socrate, lui, exhortait non seulement à étudier les règles théoriques mais encore à s'appliquer par un comportement digne d'éloges à mettre en harmonie sa parole et sa vie[4].

---

[1] *Prov*., § 9 ; traduction M. Hadas-Lebel.
[2] *Quaest. Gen.* V, 92 ; traduction Ch. Mercier.
[3] *Prov*., § 8 ; traduction M. Hadas-Lebel.
[4] *Prov*., § 9 ; traduction M. Hadas-Lebel.

c) Les adultères

Au cours d'un violent réquisitoire contre les hommes adultères, trop ardents aux plaisirs de l'amour, et qui de plus bouleversent les liens familiaux et sociaux en donnant naissance à des enfants illégitimes, Philon requiert contre eux la peine de mort, ce qui est en réalité la sanction prévue par les Écritures[1] :

> Les hommes qui aiment à la folie même les épouses des autres (...), eux qui sont malades d'une incurable maladie de l'âme, doivent, en tant qu'ennemis communs de tout le genre humain, être punis de mort, de sorte qu'ils ne détruisent pas, en vivant dans l'impunité, davantage de foyers, ni qu'ils ne deviennent les maîtres d'autres hommes, qui auraient à coeur d'imiter la malignité de leurs pratiques (*μήτε διδάσκαλοι γένοιντο ἑτέρων, οἷς τὰ πονηρὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων ζηλοῦν ἐπιμελές*)[2].

Ainsi, contrairement aux vertueux « ascètes », aux maîtres qui montrent par leur attitude plus que par leurs discours la bonne route à suivre, les adultères sont des parangons de vice. Alors que Diogène le Cynique présentait à ses disciples le témoignage de sa manière de vivre, et qu'il exhortait assez rudement Hégésias à pratiquer (comme il le faisait lui-même) une vertu en actes plutôt que de consulter un livre sur le sujet[3], ces maîtres exécrables proposent leur propre personne comme modèle de pratiques pernicieuses.

En outre, tandis que les philosophes cherchent à guérir leurs disciples des maux dont souffrent leur âme, les adultères, non contents de ne pas chercher à se soigner eux-mêmes des passions qui les rongent, transmettraient leur maladie psychique aux hommes qui auraient la malheureuse idée de les prendre pour maîtres de vie en imitant leur comportement.

---

[1] Cf. *Lv*. 20, 10 et *Dt*. 22, 22.
[2] *Spec*. III, § 11 ; traduction A. Mosès révisée.
[3] Cf. D.L. VI, 48.

d) Le pédéraste, maître d'efféminement

Suivant encore en cela le texte bibique qui condamnait sans appel les homosexuels[1], Philon voue également à la peine de mort le pédéraste, et ce, pour quatre raisons. D'abord, parce qu'il poursuit des plaisirs contre nature. Ensuite, parce qu'il contribue à dépeupler les villes. La quatrième raison rejoint la seconde : il laisse en friche les fécondes terres féminines pour labourer un terrain désespérément stérile. Mais le troisième chef d'accusation est celui qui nous intéresse plus particulièrement ici : le pédéraste mérite la mort, puisqu'il « ne dédaigne pas de devenir maître et docteur des plus grands maux, la dévirilisation et la mollesse (*ἀνανδρίας καὶ μαλακίας*), en sophistiquant les jeunes gens et en efféminant (*ἐκθηλύνων*) la fleur de leur âge radieux qu'il aurait fallu préparer à la vaillance et à l'énergie[2]». Les malheureux élèves ne sont donc pas seulement amollis dans leur corps, mais surtout privés par leurs maîtres infâmes de force et de vigueur morales.

A propos du moins de la vigueur corporelle, on peut opposer à ces maîtres ignominieux les entraîneurs qui, après avoir soumis les athlètes à une série d'exercices, les laissent se reposer et reprendre des forces, non par laxisme, mais pour augmenter la vigueur des sportifs en faisant alterner méthodiquement les moments de tension et de détente ; car « ce ne sont évidemment pas des professeurs de nonchalance et de mollesse (*διδάσκαλοι ῥᾳθυμίας καὶ τρυφῆς*), ceux dont le métier est d'entraîner à l'effort (…)[3]»

Philon dénie en conséquence à l'éraste toute fonction pédagogique positive, alors que dans la Grèce classique (nous y reviendrons plus loin) l'amoureux d'un jeune homme, du moins lorsqu'il prenait sa tâche à coeur et l'accomplissait consciencieusement, jouait un rôle important dans la formation de son bien-aimé, le père étant lui-même souvent trop absorbé par ses devoirs civiques pour assumer cette tâche. Or, si, d'après cette conception de la relation pédérastique, l'éromène doit apprendre de son amant à se comporter en homme accompli, Philon au contraire affirme que le pédéraste retire toute virilité à celui qu'il aime, en rendant son attitude maniérée et en lui apprenant la mollesse au lieu de la vaillance.

---

[1] Cf. *Lév*. 20, 13.
[2] *Spec*. III, § 39 ; traduction A. Mosès.
[3] *Spec*. II, § 99 ; traduction S. Daniel. De même, parlant du repos de l'athlète, Philon dit que c'est « ce (repos) que les instructeurs ont inventé de façon intelligente, non pour insulter au corps, mais pour qu'il puisse supporter facilement les fatigues inévitables sans être oppressé par les fatigues répétées. » (*Quaest. Gen*. IV, 29 ; traduction Ch. Mercier.)

## 2°) Les maîtres scripturaires

### a) Caïn

#### *α*) Selon Flavius Josèphe

Lorsque, dans ses *Antiquités judaïques*, Flavius Josèphe raconte l'histoire de Caïn, il précise bien qu'après avoir assassiné Abel, et malgré le châtiment divin qui s'ensuivit, cet être mauvais ne se corrigea point, au contraire : il s'adonna aux plaisirs, et « accrut sa fortune d'une quantité de richesses, obtenues par la rapine et la violence ; il incitait au plaisir et au pillage tous ceux qu'il rencontrait, se faisant leur maître en pratiques perverses (*πρὸς ἡδονήν τε καὶ λῃστείαν τοὺς ἐντυγχάνοντας παρακαλῶν διδάσκαλος αὐτοῖς πονηρῶν ὑπῆρκεν ἐπιτηδευμάτων*)[1].»

L'expression « *διδάσκαλος … πονηρῶν … ἐπιτηδευμάτων* » employée par notre historien n'est pas sans évoquer les « *πονηρὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων* », que se mettraient, d'après Philon, à imiter les disciples des adultères. Nous ne savons, à vrai dire, ce que Flavius Josèphe entend précisément par ces pratiques immondes, mais étant donné qu'il reprochait précédemment à Caïn d'exhorter au plaisir ses compagnons de hasard, notre historien imagine peut-être que ce mauvais maître les avait encouragés en effet à séduire des femmes déjà mariées. Par ailleurs, c'est également la violence qu'enseigne Caïn.

Au reste, il est possible que, dans l'esprit de Flavius Josèphe, Caïn ait pu adresser à ses élèves des discours leur vantant les mérites du brigandage et du libertinage. Mais il paraît évident que Caïn, préfigurant décidément les pernicieux « ascètes » que seront les adultères vilipendés par Philon, ait donné sa propre conduite licencieuse en exemple à ses disciples, car il serait vraiment fort étrange que ce maître d'infamie se soit lui-même abstenu des plaisirs qu'il préconisait à autrui.

---

[1] *AJ*, I 61 ; traduction É. Nodet.

*β*) D'après Philon

À l'instar de Flavius Josèphe, Philon considère Caïn comme un maître de turpitudes ; cependant, d'après notre théologien, Caïn n'a pas incité ses auditeurs à commettre des actes illicites, mais leur a enseigné les conceptions scandaleuses dont il était l'inventeur (du reste, Philon considère encore comme des disciples de Caïn ceux de ses propres contemporains qui ont adopté ces idées, Caïn devenant alors un type, une figure de l'impie, alors qu'il demeure un personnage historique chez Flavius Josèphe). En effet, dans son irrespect envers la divinité, cet insensé a fait de l'esprit humain la mesure de toutes choses[1], et l'origine de «tous les biens et tous les maux dont les hommes sont capables[2]». Ainsi Protagoras est-il un «descendant du fol orgueil de Caïn[3]». Et Philon fait très probablement allusion au procès pour impiété qui fut intenté au sophiste lorsqu'il exhorte, avec une ironie cinglante, les tenants de cette doctrine :

> Si donc on porte une accusation d'impiété contre vous, ayez la hardiesse de vous défendre en déclarant que c'est auprès d'un précepteur, d'un maître tout à fait honorable que vous avez été éduqués, Caïn (…) Il faut se fier à lui pour bien des motifs, mais surtout parce que, au moyen d'actions éclatantes, il a manifesté la force de la doctrine, en remportant la victoire sur le promoteur de l'opinion contraire, Abel, le faisant périr (bon débarras !) en même temps que son opinion[4].

Or, notre théologien, quant à lui, rejette de toutes ses forces ces doctrines que nous qualifierions volontiers d' « anthropocentriques », parce qu'elles attribuent à l'homme, et à la puissance de son esprit, des qualités intellectuelles ou spirituelles qui sont en réalité des dons que Dieu fait à ses créatures ; ainsi, plutôt que de fréquenter les partisans d'une si coupable infatuation, Philon préférerait mourir, comme il l'affirme avec beaucoup de dignité, après avoir repris un ton grave :

> Pourtant, selon moi et mes amis, à la vie avec des impies serait préférable la mort avec des hommes pieux ; car ceux qui meurent de la sorte, la vie immortelle les accueillera, mais ceux qui vivent comme les premiers, la mort éternelle[5].

---

[1] Cf. *Poster.*, §§ 35-36.
[2] *Poster.*, § 37 ; traduction R. Arnaldez.
[3] *Poster.*, § 35; traduction R. Arnaldez révisée.
[4] *Poster.*, § 38 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[5] *Poster.*, § 39 ; traduction R. Arnaldez révisée.

Néanmoins, si des hommes enivrés par les vapeurs de l'orgueil adoptent de leur plein gré les doctrines présomptueuses de Caïn, certains justes peuvent avoir été contraints de les adopter. Caïn, en effet, avait «résolu de construire son propre point de vue comme une ville[1]». Or, qui sont les habitants de cette cité ?

> Les habitants sont les compagnons de l'impiété, de l'athéisme, de l'amour de soi, de l'orgueil, de l'opinion mensongère, des gens qui se croient sages, sans connaître la véritable sagesse, et qui ont combiné toutes ensemble l'ignorance, la grossièreté, la lourdeur d'esprit, et toutes les autres calamités, leurs sœurs et parentes[2].

Naturellement, ces citoyens sont gouvernés par d'exécrables lois, telles l'injustice, l'arrogance, la débauche des plaisirs – jouissances contre nature de surcroît[3].

> Ils ont donc atteint un tel degré d'impiété, que non seulement, ils se déterminent à ériger par eux-mêmes de telles villes, mais qu'ils contraignent encore le peuple d'Israël (*Exode* 1, 13), ami de la vertu, en votant à main levée afin d'élire des inspecteurs et des maîtres d'actions mauvaises pour le diriger (*ἀλλὰ καὶ τὴν φιλάρετον πληθὺν Ἰσραὴλ ἀναγκάζουσιν ἐπιστάτας καὶ διδασκάλους κακῶν ἔργων ἐπ᾽αὐτοῖς χειροτονήσαντες*). Il est dit, en effet, que les Israélites, maltraités par les inspecteurs, construisent pour le roi du pays trois villes : Peithô, Ramsès, et On qui est la Ville du Soleil[4] (*Exode* 1, 11)[5].

Précisons immédiatement que, pour les besoins de sa cause, Philon mêle sans scrupules deux passages bibliques distincts. En effet, la construction d'une ville par Caïn est mentionnée en *Gen*., 5, 17, tandis que le « Roi du pays », pour lequel le peuple d'Israël est forcé de bâtir des villes est le Pharaon d'Égypte, dont il est question dans le livre de l'*Exode*.

Observons en outre qu'ici le professeur de méchanceté n'est pas Caïn lui-même, mais que ce personnage et les habitants de la première ville qu'il a construite – c'est-à-dire les partisans de la première heure de ses théories impies – ont désigné ces maîtres de mauvaises actions, dans le but d'imposer leurs doctrines aux hommes restés pieux jusque-là. D'ailleurs, on peut noter une progression dans la contrainte et la perversité, par rapport au texte de Flavius Josèphe : chez cet historien en effet, Caïn « incitait » seulement à mal se conduire, et s'adressait sans distinction à tous ceux qu'il croisait ; d'après Philon au contraire, les maîtres

---

[1] *Poster.*, § 51 ; traduction R. Arnaldez.
[2] *Poster.*, § 52 ; traduction R. Arnaldez révisée.
[3] Cf. *ibid*., suite du § 52.
[4] C'est-à-dire Héliopolis.
[5] *Poster*, § 54 ; traduction R. Arnaldez révisée.

nommés par Caïn et ses comparses « contraignent » leurs malheureux disciples, et choisissent précisément comme victime le peuple « ami de la vertu », pour le faire tomber à son tour dans l'iniquité.

De la sorte, Philon réinterprète ici de manière allégorique l'esclavage des Hébreux en Égypte, ceux-ci devenant des disciples involontaires forcés par des moyens autoritaires d'adhérer à des opinions impies qu'ils réprouvent profondément.

b) Le grand échanson

Avec le second des mauvais maîtres bibliques, nous demeurons dans le même pays et retrouverons également le personnage de Pharaon (bien qu'il ne s'agisse pas du même roi que précédemment) ; en revanche, à cause du regroupement arbitraire opéré par Philon, au sujet de Caïn, de deux passages scripturaires fort distincts, nous serons amenés à remonter dans le temps et à revenir à une époque antérieure à la servitude, et même à l'installation des Hébreux en Égypte. Chose étrange que devoir rebrousser chemin à travers les âges pour évoquer, après l'un des fils du premier couple, un personnage pourtant beaucoup plus récent !

Tandis que Joseph est détenu en prison, faussement accusé d'avoir voulu séduire l'épouse de Potiphar, le commandant des gardes, le grand échanson et le panetier du roi, incarcérés eux aussi, font chacun, la même nuit, un rêve, qu'ils racontent ensuite à Joseph. Or, voici comment le grand échanson décrit sa vision :

> « J'ai rêvé, dit-il, qu'il y avait devant moi un cep de vigne, et sur le cep trois sarments : dès qu'il bourgeonna, il monta en fleur, ses grappes firent mûrir les raisins. J'avais en main la coupe de Pharaon, je pris les raisins, je les pressai sur la coupe de Pharaon et je mis la coupe dans la main de Pharaon[1].»

Or, lorsqu'il commente ce songe, Philon reproche au grand échanson d'allumer, par son art de l'œnologie, « le brasier de la folie et de la licence[2]». Mais l'exégète s'indigne particulièrement de ce que le serviteur de Pharaon emploie les termes suivants :

> « J'avais en main la coupe de Pharaon ».

---

[1] *Gn.* 40, 9-11.
[2] *Somn.* II, § 181; traduction P. Savinel.

Philon interprète en effet cette coupe comme le « réceptacle de la déraison, des excès de boisson, et d'une ivresse sans fin, qui dure toute la vie[1] » ; or, que le grand échanson la tienne en main signifierait qu'il s'occupe activement, en y employant son zèle et ses facultés, d'entretenir l'ivrognerie du roi.

C'est pourquoi notre exégète, outré par cette déclaration, se montre très dur lorsqu'il parle du grand échanson :

> Mais qu'est-ce qui lui prend d'oser se vanter d'une activité qui mérite une dénégation plutôt qu'un aveu ? Ne valait-il pas mieux qu'il n'avoue pas être un professeur d'intempérance (*διδάσκαλον ἀκρασίας*) (...)[2] ?

Philon reproche donc à ce mauvais maître non seulement d'occuper le poste de grand échanson, mais encore de professer publiquement qu'il enseigne à Pharaon l'intempérance en développant son vice par ses breuvages maléfiques. En fait, au lieu d'endosser la responsabilité de leçons aussi pernicieuses, le grand échanson aurait dû avoir honte de lui et rejeter la culpabilité sur l'intempérance de son roi ; mais « c'est ainsi : la folie s'enorgueillit de ce qu'il faudrait cacher[3].»

Et pourtant, chercher à s'excuser en incriminant Pharaon est précisément l'attitude qu'avait adoptée son serviteur lors de l'émouvante prosopopée où Philon le met en scène :

> Mais, dira-t-il peut-être, ne me blâme pas avec cette véhémence avant d'avoir examiné mon cas. M'a été assignée la tâche de servir le vin, et à quelqu'un qui n'est certes pas disposé à la modération, à la piété et aux autres vertus, mais à un goinfre qui ne se contient pas, injuste, grandement fier de son impiété, lui qui eut l'audace un jour de déclarer : « Je ne connais pas le Seigneur (*Ex*. 5, 2).» Il est tout naturel que je m'applique à lui faire plaisir[4].

Le grand échanson se déclare ainsi soumis à la supériorité hiérarchique de Pharaon, qu'il serait trop risqué pour lui de ne pas respecter.

Mais Philon, par son commentaire de la parole : « J'avais en main la coupe de Pharaon », renverse cet argument en affirmant que le grand échanson lui-même, par sa science de l'œnologie, gouverne l'intempérance du monarque en excitant toujours son ivrognerie, et conséquemment tient les rênes de son vice et de son existence immonde.

---

[1] *Somn*. II, § 200; traduction P. Savinel révisée.
[2] *Somn*. II, § 202; traduction P. Savinel révisée.
[3] *Somn*. II, § 203; traduction P. Savinel.
[4] *Somn*. II, § 182; traduction P. Savinel révisée.

L'exégète retourne donc la situation en déclarant que Pharaon se trouve dans la dépendance du serviteur qui lui prodigue des leçons d'infamie, le maître dominant en fait son royal disciple.

c) Les Madianites

Si, d'après Philon, les Hébreux furent jadis, en Égypte, contraints par la violence d'adhérer aux opinions impies de Caïn, c'est sur les Madianites – ces professeurs de vice – que notre exégète fait retomber la responsabilité des pratiques désastreuses auxquelles se livrèrent les fils d'Israël à Péor. En effet, les filles des Madianites leur avaient été envoyées pour que, sous l'emprise du désir, ceux-ci acceptent d'honorer les dieux des belles étrangères[1]. Mais ceux des Hébreux qui étaient restés fidèles au culte de Yahvé s'étaient mis en devoir de massacrer les idolâtres, si bien que vingt-quatre mille d'entre eux avaient trouvé la mort[2].

Cependant, fut ensuite entreprise la guerre contre les Madianites eux-mêmes[3], campagne que Moïse justifie en précisant aux troupes qu'il ne s'agit pas de s'assurer la suprématie sur leurs ennemis, ni de piller leurs richesses, mais que le but des combats sera la religion et la sainteté de la vie, « ce dont les ennemis ont détourné nos parents et nos amis, en provoquant, pour leur part, la chute misérable de ceux qui ont été séduits (*παραίτιοι γενόμενοι τοῖς ὑπαχθεῖσι χαλεπῆς ἀπωλείας*)[4].»

Et Moïse poursuit ainsi :

> Il ne serait pas normal d'avoir exécuté de notre propre main ceux de notre maison quand ils ont violé la Loi, et de ne rien faire contre des ennemis qui ont commis de plus grands crimes ; il ne serait pas normal d'avoir supprimé ceux qui ont appris à commettre le mal et de laisser aller sans châtiment ceux qui ont entraîné de force au mal et l'ont enseigné : ceux-ci se trouvent, en effet, être responsables de tout ce que les autres ont fait ou souffert (*οὓς ἁπάντων αἰτίους εἶναι συμβέβηκεν, ὧν ἢ δεδράκασιν ἢ πεπόνθασιν ἐκεῖνοι*)[5].

---

[1] Cf. *Mos*. I, § 296 à 299, où le devin Balaam conseille au roi Balaq ce stratagème.
[2] Cf. *Mos*. I, § 304 ; *Nb*. 25, 8-9, où l'on constate cependant que les 24 000 morts ont été frappés, non par leurs coreligionnaires, mais par un fléau que suscita Yahvé dans son courroux.
[3] Cf. *Nb*. 31, 1 sq.
[4] *Mos*. I, § 307; traduction : voir notre bibliographie.
[5] *Mos*. I, § 308; traduction : voir notre bibliographie.

Ainsi, à deux reprises, la responsabilité des coupables actions commises par les disciples hébreux est imputée à leurs maîtres pernicieux. Cela n'empêche d'ailleurs pas que les disciples en personne, eux qui se sont laissé pervertir, n'aient été châtiés à bon droit pour leurs abominations. Mais *a fortiori* faut-il combattre leurs maîtres, et ce pour deux raisons. D'abord parce qu'il serait absurde de sacrifier, pour satisfaire aux exigences de la piété, ses propres familiers (Philon emploie le terme d'*οἰκεῖοι*), tandis qu'on laisserait impunis des étrangers et des ennemis. Ensuite, parce que les élèves, autant qu'auteurs d'épouvantables forfaits, ont été victimes des maîtres qui les ont détournés du droit chemin, qui ont causé leur chute morale, et, en définitive, le trépas des vingt-quatre mille tombés (selon l'interprétation de notre exégète) sous les coups de leurs proches.

Il est vrai toutefois que, si l'on considère le cas de Zambri et Kahsbi (l'un des Israélites pervertis et la Madianite qui l'avait entraîné vers le mal), tués d'un même geste par Phinees[1], « celui-là pour avoir trop appris ce qu'il eût mieux valu désapprendre, celle-ci, pour lui avoir enseigné le mal (*τὸν μὲν ἕνεκα τῆς εὐμαθείας ⟨τῶν⟩ ἃ λυσιτελὲς ἀπομανθάνειν, τὴν δ' ὅτι διδάσκαλος κακῶν ἐγένετο*)[2]», l'on constate que Philon semble porter, dans cette brève formule, le même jugement de valeur sur les deux membres du couple maudit : tous deux paraissent également coupables. L'exégète ne reproduit pas ici le raisonnement précédent, duquel il aurait pu conclure que, si l'Hébreu apostat avait subi avec justice la peine de mort pour ses crimes, *a fortiori* l'étrangère cause de son péché avait-elle mérité le châtiment suprême. Exceptionnellement donc ici n'est pas imputée à la maîtresse d'iniquité, comme une surenchère de malignité par rapport à son disciple, la responsabilité d'avoir mené celui-ci dans les voies du vice.

---

[1] Cf . *Nb*. 25, 7-8 et 14-15.
[2] *Spec*. I, § 56 ; traduction S. Daniel.

# VII) Récapitulation de notre 3ème partie

Arrivée au terme de cette troisième partie, nous avons exploré plusieurs facettes de la relation entre maître et disciple, et constaté que n'est pas si facile l'instauration de rapports harmonieux. La confiance en est un élément essentiel, aussi bien celle que le maître place en son disciple (ainsi, Zénon de Kition avait renoncé à faire progresser son disciple Denys, duquel il se défiait) que le sentiment réciproque, sans lequel il est impossible de progresser. Épictète l'avait bien compris, lui qui, voyant que ses disciples n'avançaient point sur le chemin de la vertu, les exhorta à lui faire simplement confiance. Et Hillel, un éminent rabbin contemporain du Christ, sut par un habile stratagème convaincre un futur prosélyte de ce qu'il devait nécessairement se fier en l'enseignement reçu. Pour autant, l'esprit critique s'avère toutefois indispensable : Flavius Josèphe, qui vécut sa jeunesse dans l'atmosphère de discussions animées (parfois même franchement houleuses) que menaient les maîtres et disciples sadducéens aussi bien que pharisiens, juge apparemment – si du moins notre interprétation est recevable – que les chrétiens sont bien prompts à croire, sans examen critique ni débat contradictoire, toutes les affirmations de leur maître. Quant à Philon, il loue Moïse d'avoir passé au crible du discernement toutes les opinions de ses enseignants, et d'avoir uniquement recherché la vérité, bien différent en cela de ces esprits partisans qui se précipitent sur la première idée qu'on leur présente. Les disciples grecs, pour leur part, semblent avoir eu plutôt tendance à manifester leur esprit critique en faisant passer à leur maître des épreuves. Ils pouvaient de la sorte vérifier la présence chez lui de telle ou telle qualité, comme la maîtrise de ses pulsions pour Xénocrate, ou tester la validité de certaines théories, par exemple celle des indifférents, qu'enseignait le Stoïcien Persaios au roi Antigone Gonatas.

Au reste, une saine confiance jette les bases d'une authentique fidélité au maître. Ici, des variantes se font jour. Le disciple peut se montrer plutôt fidèle à l'enseignement du maître, et ce même si les disciples grecs (contrairement à leurs pairs de la sphère juive) n'étaient pas tenus de répéter au mot près les leçons reçues : ainsi, Cléanthe restera toute sa vie attaché aux principes stoïciens que lui avait inculqués son maître Zénon de Kition. Il peut également manifester plutôt son intérêt envers la personne même de son maître en lui rendant concrètement service, comme Périclès prenant la défense d'Anaxagore traduit en justice,

Criton subvenant aux besoins matériels de Socrate incarcéré, Démétrios de Phalère aidant efficacement Théophraste désireux d'acquérir un jardin à Athènes...

Cependant, les relations ne peuvent être véritablement équilibrées que si les maîtres manifestent eux aussi leur bienveillance à l'égard de leurs disciples. Or, est déjà une marque de bienveillance le simple fait d'enseigner des savoirs utiles, qui profiteront à l'élève. Philon, se démarquant ainsi nettement de l'opinion de Zénon de Kition ou de Xénophon, n'hésite pas même à déclarer que les châtiments corporels sont le fait d'éducateurs affectionnés, dans la mesure où ces violences permettent à l'élève d'accomplir des progrès. Du reste, un maître bienveillant prodigue ses leçons avec générosité, sans se montrer jaloux de son savoir, sans non plus se soucier d'être dépassé un jour, en science ou en intelligence, par un de ses disciples. Néanmoins, cet intérêt du maître peut prendre une forme particulière : la volonté de guérir ses disciples de leurs maladies psychiques. Épictète l'affirmera avec véhémence : l'école d'un philosophe est un cabinet médical où le disciple doit souffrir, et non jouir. Philon de son côté, tout en cherchant à soigner les opinions pathologiques de ses lecteurs, voit en Moïse un habile législateur qui, tout comme un médecin ne dit pas la vérité à ses patients pour ne pas les décourager, ne heurte pas de front la lourdeur intellectuelle de ses disciples peu doués, mais leur propose des représentations anthropomorphiques de Dieu, qui constituent autant de salutaires mensonges. Joseph pour sa part est dépeint comme un philosophe guérissant, grâce à ses leçons mais plus encore par son vivant et vertueux exemple, l'âme malade des prisonniers dont il a la charge. Enfin, Flavius Josèphe nous montre la bienveillance active des prophètes Élie et Jérémie à l'égard de leurs disciples Élisée et Baruch.

Toutefois, les maîtres utilisent parfois leur pouvoir pour exercer une domination sur leurs disciples : dans le domaine grec, l'éloquence des philosophes est susceptible de leur soumettre, pieds et poings liés, des disciples subjugués par les paroles de leur maître comme par des charmes magiques. Quant aux prophètes Élie et Moïse, ils ont entretenu avec leurs disciples non seulement des relations de maître à disciple, mais également de maître à serviteur. Cependant, ces personnages n'ont pas abusé de leur puissance pour servir leurs intérêts personnels ou leurs bas instincts au détriment de leurs disciples ; en outre, la fonction

de serviteur assumée par Élisée et Josué ne les a pas relégués à un statut infamant : à chacun d'eux, en effet, échut l'honneur de succéder à son maître disparu[1].

En revanche, certains maîtres (du moins, selon leurs détracteurs) manquèrent de tout respect à l'égard de leurs disciples. Bion en est un triste exemple pour Diogène Laërce, tandis que Philon fustige les différents éducateurs qui débitent aux jeunes enfants les balivernes impies de la mythologie païenne et les professeurs des sciences moyennes, dont la cupidité n'a d'égal que l'orgueil déplacé, les adultères qui proposent à leurs disciples le modèle de leurs ignobles pratiques et les pédérastes qui efféminent éhontément leurs biens-aimés. Du reste, les Écritures elles-mêmes présentent des maîtres de perversité : Caïn, dont les crimes sont diversement interprétés selon que Flavius Josèphe ou Philon les analyse, le grand échanson qui utilise sa science de l'oenologie afin de dominer son disciple, pourtant Pharaon d'Égypte, et les Madianites, dont les manœuvres insidieuses ont causé la déchéance morale puis la mort de vingt-quatre mille Hébreux...

Si donc nous avons observé, entre maîtres et disciples, des rapports très divers, allant d'un équilibre harmonieux jusqu'à l'abus, dans un but inavouable, de l'autorité magistrale, et rencontré déjà différentes attitudes, depuis la bienveillance et le désir de rendre service à la vicieuse volonté de dévoyer et de pervertir les auditeurs, nous n'avons cependant pas encore étudié les attaches plus particulièrement intimes susceptibles d'unir les maîtres et les disciples, nous voulons dire les liens familiaux et les sentiments amoureux, parfois même une profonde vénération.

---

[1] Après avoir évoqué, pour sa part, les rapports de respect, de soumission et de dépendance qui lient le disciple au rabbin, J. Zumstein ajoute : « Est-ce à dire que le disciple soit ainsi rejeté dans une position d'abaissement radical ? Non. Maître et disciple sont solidaires, inconcevables l'un sans l'autre. Le rabbi est un ancien disciple et le disciple un futur rabbi. Aussi le maître ménage-t-il l'honneur de son disciple.» (J. ZUMSTEIN, *La relation*..., p. 45.) R. Éléazar b. Shammua, un disciple de R. Akiba, donne même cette prescription : « Que l'honneur de ton disciple te soit aussi cher que le tien propre (...)» (*Mishnah*, *Avot* 4, 12.)

# 4ème partie : Différents liens de parenté et d'affection entre maîtres et disciples

# I) Maîtres et disciples membres de la même famille

## A) Dans le domaine grec

### 1°) Des philosophes maîtres de leurs enfants

#### a) La famille de Pythagore

Nous parlerons plus loin de Théâno, que Diogène Laërce considère comme l'épouse de Pythagore, mais allons évoquer ici Damô, une fille de ce grand penseur. En effet, le philosophe pythagoricien Lysis[1], au cours d'une lettre, donne en exemple cette jeune femme à Hippase, son destinataire :

> « Beaucoup de gens racontent que tu parles de philosophie en public, ce que Pythagore refusait, car, lorsqu'il confia à sa propre fille, Damô, la garde du mémoire, il lui défendit de le communiquer à quiconque n'était pas de la maison. Et, même si elle pouvait vendre les écrits pour une importante somme d'argent, elle s'y refusa, et elle estima que la pauvreté et les injonctions de son père étaient choses plus précieuses que l'or (*πενίαν δὲ καὶ τὰς τῶ πατρὸς ἐπισκάψιας ἐνόμιζε χρυσῶ τιμιωτέρας ἦμεν*). Et c'est ce que fit une femme (*καὶ ταῦτα γυνά*)[2] ! »

Certes, Lysis n'affirme pas que Damô avait suivi l'enseignement philosophique de son père, mais c'est à elle en tous les cas que Pythagore remit le précieux document où se seraient trouvées consignées ses doctrines. Du reste, si la jeune fille n'était pas au courant des théories de son père, du moins a-t-elle adopté une attitude éminemment philosophique en supportant avec courage et grandeur d'âme la pauvreté afin de se conformer aux ordres paternels.

---

[1] Lysis de Tarente, l'un des rares Pythagoriciens ayant survécu à l'incendie criminel qui ravagea la maison où Pythagore était réuni avec ses disciples à Crotone (cf. D.L. VIII, 39, p. 971.) Il se serait alors exilé à Thèbes et serait devenu le précepteur d'Épaminondas (cf. D.L. VIII, 7, p. 945.) On trouve *ibid.* l'opinion selon laquelle tous les écrits qui circulent sous le nom de Pythagore seraient en réalité de Lysis.

[2] D.L. VIII, 42, pp. 973-974 ; traduction L. Brisson.

En outre, Pythagore et Théanô eurent un fils, Télaugès, qui selon Diogène Laërce succéda à son père (*Ἦν καὶ Τηλαύγης υἱὸς αὐτοῖς, ὃς καὶ διεδέξατο τὸν πατέρα*)[1].

b) Un père maître de sa fille et une mère enseignant son fils

Si Damô se montra digne de son père en méprisant les richesses pour respecter ses volontés expresses, le philosophe Aristippe « éduquait sa fille Arétè selon les meilleurs principes, l'entraînant à mépriser le superflu (*συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλέονος εἶναι*)[2].» Un tel principe d'éducation peut sembler bien étonnant de la part d'un homme sur lequel Diogène Laërce rapporte cette anecdote :

> Alors qu'on lui reprochait un jour de mener grand train de vie (*ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πολυτελῶς ζῆν*), il dit : « Si ce comportement était mauvais, on ne l'adopterait pas lors des fêtes des dieux[3].»

Cependant, ce personnage, originaire de Cyrène, mais venu à Athènes attiré par la réputation de Socrate[4], dont il devint le disciple, avait appris de son maître à ne pas se laisser dominer par les plaisirs. Nous avions cité déjà la réplique par laquelle il affirmait posséder Laïs sans être possédé par elle[5]. Nous pourrions mentionner également l'épisode où interviennent non plus une seule, mais trois courtisanes : Denys lui ayant demandé de choisir l'une d'entre elles, il les emmena toutes en disant que Pâris s'était mal porté d'en préférer une seule[6], mais les emmena jusqu'à son vestibule seulement, puis les laissa repartir, « tant il était fort et pour prendre et pour dédaigner (*οὕτως ἦν καὶ ἑλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι πολύς*)[7]. »

> C'est pourquoi un jour Straton[8], selon d'autres Platon, lui dit : « A toi seul est donné de porter aussi bien une chlanide[9] que des haillons (*σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φορεῖν καὶ ῥάκος*)[10].»

---

[1] Cf. D.L. VIII, 43, p. 974.
[2] D.L. II, 72, p. 279 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[3] D.L. II, 68, p. 277 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] Cf. D.L. II, 65, p. 273.
[5] Cf. D.L. II, 75, p. 280.
[6] Le mot est spirituel mais hardie, nous semble-t-il, la comparaison entre des courtisanes et d'augustes déesses !
[7] D.L. II, 67, p. 276 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[8] Certes pas le philosophe péripatéticien originaire de Lampsaque, qui vivait au III^e^ siècle et non au IV^e^.
[9] Manteau élégant de laine fine.
[10] D.L. II, 67, p. 276 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé révisée d'après l'édition de R. D. Hicks.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi un philosophe qui jouissait des biens présents sans se donner la peine de poursuivre les autres[1] exerçait sa fille à se contenter de ce dont elle disposait : cette éducation était finalement conforme à la propre pratique d'Aristippe, qui, certes, ne dédaignait pas, à l'occasion, le luxe et l'opulence, mais savait également se satisfaire de peu lorsque les circonstances l'y obligeaient, ou bien quand il jugeait nécessaire de mettre lui-même un frein à ses désirs.

Au reste, Aristippe réussit à faire de sa fille (dont le nom, « Vertu », était déjà tout un programme !) une philosophe. En effet, Diogène Laërce présente Arétè comme une disciple d'Aristippe ayant pris la succession de son père[2]. Or, il est curieux de constater que la jeune femme enseigna elle aussi la philosophie à son enfant, un fils, prénommé Aristippe comme son grand-père, et surnommé précisément le Métrodidacte[3], puisqu'il reçut de sa mère sa formation. D'ailleurs, notre biographe attribue à Arétè ce seul et unique disciple : aucun autre ne s'était-il présenté à elle, ou cette philosophe avait-elle délibérément choisi de n'enseigner que son fils parce qu'elle le chérissait tout particulièrement ?

c) Diodore Cronos et ses filles

Si Aristippe connut la joie d'assurer avec succès la formation d'Arétè, le philosophe Diodore Cronos (contrairement à Tyndare !) dut être absolument comblé de bonheur par ses filles. Diogène Laërce, il est vrai, nous dit que Diodore, originaire d'Iasos[4], suivit l'enseignement d'Apollonios, lui-même déjà surnommé Cronos, nous précise également qu'il fut un dialecticien et qu'il vécut à la cour du roi Ptolémée Sôter, puis nous rapporte les circonstances de sa mort tragique, ainsi que deux épigrammes composées sur son compte (dont l'une est de Diogène en personne)[5], mais ne nous parle point des filles de ce philosophe. En revanche, Robert Muller, dans son ouvrage consacré aux Mégariques, suggère dans son Introduction que Diodore aurait été le maître de ses filles, et renvoie à deux des fragments qu'il a collectés. Le premier consiste en un témoignage de Clément d'Alexandrie :

---

[1] Cf. D.L. II, 66, p. 275.
[2] Cf. D.L. II, 86, p. 291.
[3] Cf. D.L. II, 86, p. 292.
[4] Ville de Carie en Asie Mineure.
[5] Cf. D.L. II, 111-112, pp. 321-322.

> Les filles de Diodore, celui qui était surnommé Cronos, étaient toutes dialecticiennes, comme le rapporte le dialecticien Philon[1] dans son *Ménéxène* ; voici leurs noms : Ménéxénè, Argéia, Théognis[2], Artémisia, Pantacléia[3].

Le second est une citation de Saint Jérôme :

> On raconte que le philosophe socratique[4] Diodore a eu cinq filles dialecticiennes d'une pureté de moeurs remarquable (...)[5]

Certes, le fait que les cinq filles de Diodore se soient consacrées à la dialectique à l'instar de leur père semble réellement extraordinaire, et l'on peut concevoir des doutes à ce sujet. Mais si pourtant l'anecdote était historiquement exacte, cet admirable groupe de soeurs constituerait « un cas remarquable (...) de mimétisme familial[6]. »

## 2°) Stilpon de Mégare, beau-père de l'un de ses disciples ?

D'après le récit de Diogène Laërce, le philosophe Stilpon de Mégare aurait involontairement causé la mort de Diodore Cronos, dans les circonstances suivantes :

> Alors qu'il[7] vivait à la cour de Ptolémée Sôter, Stilpon lui soumit des raisonnements dialectiques. Incapable de les résoudre sur-le-champ, il s'attira des reproches de la part du roi ; entre autres, il

---

[1] Il ne s'agit pas, bien entendu, de Philon d'Alexandrie, mais d'un propre disciple de Diodore Cronos ! D'ailleurs, Zénon de Kition, qui fut lui aussi l'auditeur de Diodore, débattait contre Philon le dialecticien tout en étant son condisciple (*πρὸς Φίλωνα τὸν διαλεκτικὸν διεκρίνετο καὶ συνεσχόλαζεν αὐτῷ*) (cf. D.L. VII, 16, p. 800.)

[2] R. Muller remarque à propos de ce troisième prénom qu'il « est ordinairement un prénom masculin. Pour tout autre que Diodore, on penserait à une erreur ; mais quand on rapproche ce nom de sa théorie du langage et des noms qu'avaient reçus certains de ses serviteurs (...), on trouve qu'en l'occurrence il a plutôt fait preuve de modération... » (R. MULLER, *Les Mégariques*, p. 129.) Et en effet, R. Muller nous présente l'extrait suivant d'Ammonius : « Nous n'approuverons pas le dialecticien Diodore qui pensait que tout son vocal est signifiant et qui, pour le prouver, avait appelé un de ses serviteurs 'Mais vraiment' et avait pareillement donné aux autres différents noms de conjonctions.» (R. MULLER, *Les Mégariques*, fr. 112, p. 41 ; Ammonius, *In De Interpr.*, 38, 17-20 Busse.)

[3] R. MULLER, *Les Mégariques*, fr. 101, p. 38 (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, XIX, 121, 5.)

[4] De fait, Diodore se rattache en quelque manière à Socrate, et c'est d'ailleurs bien au livre II, consacré à Socrate entre autres philosophes, que Diogène Laërce nous parle de Diodore. Ce dialecticien était en effet le disciple d'Apollonios Cronos, lui-même auditeur d'Eubulide de Milet, successeur d'Euclide, lui-même successeur de Socrate. C'est d'ailleurs chez Euclide, « dit Hermodore, que vinrent Platon et les autres philosophes après la mort de Socrate, car ils craignaient la cruauté des tyrans.» (D.L. II, 106, p. 314 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[5] R. MULLER, *Les Mégariques*, fr. 102, p. 39 (JEROME, *Adv. Iovinianum*, I, 42.)

[6] R. MULLER, *Les Mégariques*, p. 129.

[7] Diodore.

s'entendit appeler Cronos par manière de plaisanterie[1]. Il quitta alors le banquet, et, après avoir écrit un traité sur le problème posé, de découragement il se suicida[2].

Si donc, selon cette tragique anecdote, Stilpon attira alors le malheur sur son confrère en philosophie, Diodore aurait été, en revanche, durant de longues années, beaucoup plus fortuné que Stilpon, du moins sous le rapport de la paternité. Tandis qu'en effet, si du moins est vraie cette si belle histoire, Diodore Cronos sut transmettre à ses cinq filles l'amour de la philosophie, Stilpon, de son côté, n'eut qu'une fille, et du reste, aux moeurs licencieuses[3]. Il est vrai que Stilpon prenait apparemment bien la chose ; du moins aurait-il répondu à qui lui disait que sa fille lui causait de la honte :

« Pas davantage que moi je ne l'honore[4].»

D'ailleurs, Stilpon réussit tout de même à marier cette fille impudique, et celui qui l'épousa fut Simmias de Syracuse, « *γνώριμός τις αὐτοῦ* [5]». La difficulté consiste ici en ce que *γνώριμος* peut désigner aussi bien celui que l'on connaît, le familier, que, plus précisément, le disciple. R. D. Hicks aussi bien que M.-O. Goulet-Cazé optent pour la première solution, traduisant l'expression controversée respectivement par « his friend[6] », et « un de ses familiers ». En revanche, R. Genaille rend ces trois mots par « un de ses disciples[7] ». Or, nous sommes d'autant plus tentée de reprendre ici sa traduction à notre compte que Diogène Laërce mentionne justement, parmi la liste des disciples que Stilpon avait arrachés à d'autres philosophes, un certain Simmias[8]. Au reste, M^me^ Goulet-Cazé elle-même, dans sa note *ad loc*.[9], suppose : « Certainement le gendre de Stilpon, mentionné en II 114. (...) »

Sans doute faut-il donc voir dans ce Simmias à la fois le gendre et le disciple de Stilpon, ce qui, d'ailleurs, contribue à double titre à faire de ce jeune homme un familier du philosophe de Mégare.

---

[1] Le mot Κρόνος peut désigner en effet un « vieux fou », un « vieux radoteur ».
[2] D.L. II, 111-112, p. 322 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[3] Cf. D.L. II, § 114, p. 326.
[4] *Ibid*. ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[5] *Ibid.*
[6] P. 243 du premier volume de son édition de Diogène Laërce.
[7] P. 145 du premier volume de son édition de Diogène Laërce.
[8] Cf. D.L. II, 113, p. 325.
[9] Note 5, p. 325 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

## 3°) Des neveux disciples de leur oncle

### a) Speusippe disciple de Platon

Si Stilpon de Mégare se fit un gendre d'un de ses disciples, Platon, pour sa part, avait fait un philosophe de son neveu Speusippe, le fils de sa soeur Potonè, lequel lui succéda à la tête de l'Académie et resta scholarque durant huit ans[1], à partir de 348 (date de la mort de Platon). Or, si Platon avait réussi à transmettre à son neveu ses théories philosophiques, il n'avait pu, en revanche, façonner le caractère de son disciple à l'image du sien ; Diogène Laërce dit en effet de Speusippe :

> Et il demeura fidèle aux mêmes doctrines que Platon ; quant au caractère, en revanche, il ne demeura point tel que lui : et en effet, il était colérique et soumis aux plaisirs[2].

Nous observerons en tout cas plus tard que Speusippe a manifesté une intense admiration pour son oncle, et joué peut-être un rôle important dans le processus d'héroïsation de Platon.

Néanmoins, il est intéressant de remarquer dès à présent ceci : les différences de caractère qui distinguent Speusippe de Platon apparaissent, aux yeux de Diogène Laërce, plus importantes que la fidélité du neveu aux idées théoriques de son oncle. En effet, après avoir expliqué comment, le corps ruiné par la paralysie, Speusippe finalement pris de découragement (*ὑπὸ ἀθυμίας*) quitta volontairement la vie, notre biographe ajoute qu'il consacra lui-même au philosophe l'épigramme suivante :

> Si je n'avais appris que Speusippe mourut ainsi,
> personne n'aurait pu me convaincre de dire
> qu'il n'était pas du même sang que Platon ; car
> il ne se serait pas laissé mourir de découragement pour si peu de chose (*οὐ γὰρ ἀθυμῶν κάτθανεν ἂν διά τι σφόδρα μικρόν*)[3].

---

[1] Cf. D.L. IV, 1, p. 489.
[2] *Ibid*. ; traduction T. Dorandi révisée.
[3] D.L. IV, 3, p. 491 ; traduction T. Dorandi. Diogène Laërce est décidément très sévère, dans ses épigrammes, pour les philosophes qui se suicident par excès de découragement. En tous les cas, il s'était montré également féroce envers le malheureux Diodore Cronos qui avait lui aussi renoncé à la vie dans une crise de désespoir (*ἀθυμίᾳ τὸν βίον κατέστρεψε*), le gratifiant à cette occasion d'un cruel jeu de mots en affirmant qu'il s'était bien révélé « Cronos », sans le R et sans le C, c'est-à-dire réduisant son surnom à « Onos », mot qui signifie « âne ». (Cf. D.L. II, 112, p. 322.)

Diogène Laërce déclare donc, dans son poème, qu'il renonce à considérer Speusippe comme appartenant à la lignée de Platon, parce que cet indigne neveu a manqué de force d'âme face à sa propre déchéance physique. Ainsi, dans la balance diogénienne, la fidélité philosophique du neveu aux doctrines avunculaires possède moins de poids que ses défauts psychologiques. La perpétuation de l'idéal platonicien par Speusippe ne suffit pas, aux yeux de Diogène, à racheter ce philosophe qui, quoique dispensant un enseignement conforme à celui qu'il a reçu de son oncle, ne mérite plus, à cause de ses tares morales, de compter parmi les membres de sa famille[1].

b) Aristocréon et Philocratès disciples de Chrysippe

Si Platon assura la formation philosophique du fils de sa soeur Potoné, le Stoïcien Chrysippe, quant à lui, enseigna les deux fils de sa soeur. Or, c'est dans l'intention d'illustrer le caractère quelque peu arrogant du personnage que Diogène Laërce nous délivre cette dernière information. En effet, notre biographe vient de nous raconter que, le roi Ptolémée (Philopator) ayant écrit à Cléanthe pour lui demander, soit de venir en personne auprès de lui, soit de lui envoyer quelqu'un, Sphaïros[2] partit rejoindre le monarque, mais Chrysippe dédaigna l'invitation[3] ; or, il ajoute :

> En revanche, ayant fait venir les fils de sa sœur, Aristocréon et Philocratès, il assura leur formation (*μεταπεμψάμενος δὲ τοὺς τῆς ἀδελφῆς υἱεῖς, Ἀριστοκρέοντα καὶ Φιλοκράτην, συνεκρότησε*)[4].

Diogène Laërce veut sans doute montrer que, si Chrysippe se soucie peu de fréquenter la cour d'un monarque, il ne refuse pas en revanche de dispenser son enseignement, en

---

[1] Cette observation nous semble renforcer l'opinion suivante, exprimée par J. Mejer : « Diogenes nowhere states the purpose of his book explicitly. There are however a number of passages which seem to indicate that Diogenes' interests lay primarily in the philosophers and their lives, not their philosophy, that is the men, *not* their thoughts.» (J. MEJER, *Diogenes Laertius and his hellenistic Background*, p. 2.)

[2] Sphaïros du Bosphore avait été l'auditeur de Zénon de Kition, puis de Cléanthe. Nous avions déjà évoqué au cours de notre troisième partie le piège que tendit à Sphaïros Ptolémée Philopator devenu son auditeur, et la manière dont le philosophe avait réussi à se tirer d'affaire (cf. D.L. VII, 177, p. 898.)

[3] Diogène Laërce précise d'ailleurs que Chrysippe ne dédia aucun de ses ouvrages à un roi, et ce, quoiqu'il en eût composé beaucoup (cf. D.L. VII, 185, p. 904.) Peut-être Chrysippe gardait-il dans le coeur une certaine rancune qui l'indisposait contre les monarques en général ? Diogène Laërce rapporte en effet que, selon Hécaton, « Chrysippe vint à la philosophie, parce que les biens qu'il avait hérités de son père avaient été saisis pour (alimenter) le trésor royal. » (D.L. VII, 181, p. 901 ; traduction R. Goulet.) Sans doute cette dépossession s'était-elle avérée profitable, en définitive, pour Chrysippe, puisqu'elle l'avait conduit au bien suprême de la philosophie, mais il se pourrait que l'heureuse victime n'ait tout de même guère apprécié ce procédé.

[4] D.L. VII, 185, p. 904 ; traduction R. Goulet.

particulier à des disciples qui lui sont unis par les liens du sang ; et qu'il entend prodiguer ses leçons à qui en tirera véritablement le plus de profit, ou sera disposé à les mettre authentiquement en pratique, et non utiliser la philosophie pour courir après les honneurs ou les richesses.

Du reste, Aristocréon se retrouve mentionné à plusieurs reprises lorsque Diogène Laërce dresse la liste des ouvrages de Chrysippe[1] : le disciple est en effet le dédicataire d'une dizaine d'écrits de son oncle.

En outre, Plutarque nous apprend qu'Aristocréon fit ériger une statue en l'honneur de son oncle :

> En tout cas, Aristocréon, disciple et parent de Chrysippe, a inscrit ces vers élégiaques sur l'effigie de bronze qu'il a dressée de lui :
> « Aristocréon a consacré cette statue de son oncle Chrysippe, celui qui a tranché les noeuds captieux des Académiciens[2].»

## B) Dans le domaine juif

### 1°) Chez Philon : des parents maîtres de leurs enfants

Les pratiques pédagogiques dont témoigne Philon pour les enfants juifs de bonne famille présentent une particularité importante et originale par rapport à l'éducation grecque : les parents sont eux-mêmes les premiers instructeurs de leurs enfants[3]. Cette fonction éducative est fondamentale dans la tradition religieuse juive : à Israël est en effet confiée la mission de transmettre la Loi à ses fils[4]. Le rôle d'enseignants que jouent les parents contribue d'ailleurs, aux yeux de Philon, à fonder le respect qui leur revient. Certes, père et mère doivent être honorés tout d'abord en ce qu'ils participent de la nature divine – dans la mesure où, en procréant leurs enfants, ils ont, à l'exemple de Dieu, amené le non-être à l'être :

---

[1] Cf. D.L. VII, 189-202, pp. 907 à 917.
[2] PLUTARQUE, *Sur les contradictions stoïciennes*, 1033 E ; traduction D. Babut.
[3] Ou plus spécialement le père si l'on considère cet extrait des *Hypothetica*, où Philon vise à montrer que tous les Juifs, et non seulement quelques lettrés, possèdent une excellente connaissance des Lois : «Le mari semble suffisamment capable de transmettre les Lois à sa femme, le père à ses enfants, le maître (δεσπότης) à ses esclaves.» (PHILO, *Hypothetica* 7, 15 ; traduction personnelle d'après l'édition de F. H. Colson.)
[4] Cf. en particulier *Dt* 6, 6-7 : « Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur ! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout (...)».

> Ce n'est cependant pas pour cette seule raison que le père et la mère méritent d'être honorés, c'est aussi pour plusieurs autres. En effet, au jugement de ceux qui tiennent compte de la vertu, les aînés ont le pas sur les cadets, les professeurs sur les disciples (*πρεσβύτεροι νεωτέρων προκρίνονται καὶ διδάσκαλοι γνωρίμων*), les bienfaiteurs sur les obligés, les dirigeants sur les sujets, les maîtres sur les esclaves. Or les parents occupent la position prééminente, car ils sont à la fois aînés, éducateurs (*ὑφηγηταί*), bienfaiteurs, dirigeants et maîtres ; tandis que les fils et les filles occupent l'inférieure, car ils sont à la fois cadets, élèves (*μαθηταί*), obligés, sujets et esclaves[1].

Aussi vont jusqu'à mériter le châtiment suprême « ceux qui n'ont pas envers eux le respect qu'on doit aux aînés, la docilité aux enseignants (*οἱ... μήθ' ὡς ὑφηγητὰς ἀποδεχόμενοι*), la gratitude aux bienfaiteurs, la soumission aux dirigeants, la crainte aux maîtres[2].»

Mais regardons de plus près de quelle manière les parents sont les enseignants de leurs enfants. Après avoir précisé, en effet, que les parents sont les causes et, en quelque sorte, les créateurs des enfants qu'ils ont engendré[3], Philon ajoute :

> Ils occupent également la position d'éducateurs, car ils enseignent à leurs enfants, dès l'âge le plus tendre, tout ce qu'ils savent eux-mêmes, en imprimant dans la raison de leurs enfants, tandis que celle-ci s'exerce, puis atteint l'adolescence, puis s'épanouit dans sa pleine maturité, non seulement les connaissances particulières (*τὰ περὶ τὰς ἐπιστήμας*), mais encore les principes tout à fait indispensables concernant les choix et les refus (*ἀλλὰ καὶ τὰ ἀναγκαιότατα τῶν πρὸς αἱρέσεις καὶ φυγάς*) : choix des vertus, mais refus des vices et de toutes les actions qui en découlent[4].

En tant que précepteurs, les parents ne s'efforcent donc pas uniquement de dispenser un savoir à leurs enfants, mais visent également à leur inculquer des leçons de vie, à leur inspirer l'amour de la droiture et des bonnes actions. Du reste, Philon reprend plus loin :

> Ne se souciant guère de leurs intérêts personnels, ils considèrent comme la perfection du bonheur la noblesse morale de leurs enfants, en vue de laquelle, également, ceux-ci accepteront d'obéir aux instructions et de se montrer dociles en toutes choses justes et profitables ; car un véritable père n'enseignera à son enfant rien d'étranger à la vertu (*οὐδὲν γὰρ ἀλλότριον ἀρετῆς ὁ ταῖς ἀληθείαις ὑφηγήσεται πατὴρ παιδί*)[5].

---

[1] *Spec*. II, §§ 226-227; traduction S. Daniel.
[2] *Spec*. II, § 234; traduction S. Daniel.
[3] En *Spec*. I, § 10, Philon affirme toutefois que Dieu est la véritable Cause de toute vie nouvelle ; ici même, les parents ne sont présentés comme *δημιουργοί* de leurs enfants que par analogie, « en quelque façon » (*τρόπον τινά*).
[4] *Spec*. II, § 228 ; traduction S. Daniel révisée.
[5] *Spec*. II, § 236 ; traduction S. Daniel révisée.

Du reste, une telle conception de l'éducation apparaissait déjà dans un autre écrit juif de langue grecque, la *Lettre d'Aristée à Philocrate*. Cet ouvrage n'est pas daté avec précision, mais, d'après A.-M. Denis, « malgré quelques problèmes linguistiques et historiques, c'est vers 200 av.C. qu'orientent les indices les plus fiables[1] ». L'œuvre raconte la traduction en grec, à la demande du roi d'Égypte Ptolémée II Philadelphe[2], de la Torah (c'est-à-dire des cinq premiers livres bibliques) par soixante-douze, soit septante(-deux)[3] traducteurs palestiniens, envoyés dans ce but à Alexandrie par le grand-prêtre juif Éléazar. Avant de s'adonner à leur tâche, les traducteurs sont magnifiquement reçus par le souverain lagide, qui les invite, durant toute une semaine, à banqueter avec lui. Au cours de ces festins, Ptolémée pose à chacun de ses hôtes, successivement, une question afin d'éprouver sa sagesse ; or, l'une d'elles, et sa réponse, nous intéresse particulièrement. Le roi ayant en effet demandé quelle est la pire négligence, le convive interrogé répond :

> C'est de n'avoir pas souci de ses enfants et de ne pas s'appliquer entièrement à leur éducation (*Εἰ τέκνων ἄφροντίς τις εἴη, καὶ μὴ κατὰ πάντα τρόπον ἀγαγεῖν σπεύδοι*). En effet, nous prions toujours Dieu moins pour nous-mêmes que pour nos descendants, afin qu'ils soient pourvus de tous les biens. Mais désirer que ses enfants aient part à la sagesse est un effet de la puissance divine (*Τὸ δὲ ἐπιδεῖσθαι παιδία σωφροσύνης μετασχεῖν, θεοῦ δυνάμει τοῦτο γίνεται*)[4] .

De fait, ce texte nous semble présenter deux ressemblances avec les extraits philoniens cités un peu plus haut. Tout d'abord, s'occuper de l'éducation de ses enfants est un devoir fondamental, puisque *a contrario*, ne pas s'en soucier constitue la plus grave des négligences. En outre, le but de cette éducation n'est pas tant l'apprentissage de savoirs qu'un sain état moral, un bon équilibre de l'esprit conduisant à une sage prudence. Or, pour Philon, nous l'avons constaté, il est essentiel que les parents forment leurs enfants à choisir le bien et à fuir le mal. En conséquence, l'éducation dispensée par les parents vise une formation morale plutôt qu'intellectuelle.

Pourtant, Philon précisait bien que cette éducation à la vertu devait être inculquée non pas à la place, mais en sus des connaissances particulières[5], lesquelles pourraient, en l'occurrence, faire référence à des matières intellectuelles. Mais, en réalité, ces mots désignent

---

[1] A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (tome II), p. 937.
[2] Associé à son père Ptolémée 1er Sôter en 285, il régna depuis la mort de son père en 283 jusqu'en 246 av. J.-C.
[3] D'où le nom de Septante attribué à cette traduction.
[4] *Lettre d'Aristée à Philocrate*, § 248 ; traduction Pelletier révisée.
[5] Cf. *Spec*. II, § 228.

la connaissance de la Torah[1], et non les sciences profanes ; celles-ci sont en effet évoquées par la suite, pour justifier l'idée que les parents sont les bienfaiteurs de leurs enfants :

> Et bienfaiteur assurément, qui pourrait l'être davantage que les parents pour leurs enfants ? Ils les ont façonnés, eux qui n'existaient pas, puis les ont jugés dignes de recevoir la nourriture, et ensuite l'éducation du corps et de l'âme, afin que non seulement ils vivent, mais encore qu'ils vivent bien (*ἵνα μὴ μόνον ζῶσιν, ἀλλὰ καὶ εὖ ζῶσι*)[2]. Ils rendent service à leur corps en leur faisant pratiquer la gymnastique et les exercices physiques (*διὰ τῆς γυμναστικῆς καὶ ἀλειπτικῆς*), afin qu'ils acquièrent vigueur, santé, attitudes et gestes pleins d'aisance, empreints d'harmonie et de dignité ; et à leur âme, en leur faisant apprendre les lettres[3] et l'arithmétique, la géométrie, la musique[4] et la philosophie tout entière (*διά τε γραμμάτων καὶ ἀριθμῶν γεωμετρίας τε καὶ μουσικῆς καὶ τῆς συμπάσης φιλοσοφίας*)(...) [5]

Or, en choisissant de traduire la simple préposition *διά* par les expressions, certes beaucoup plus lourdes, « en leur faisant pratiquer » ou « en leur faisant apprendre », nous avons souhaité montrer clairement que, selon nous, ce ne sont plus les parents eux-mêmes qui dispensent tous ces enseignements à leurs enfants, mais qu'ils délèguent ce soin à des maîtres spécialistes de ces disciplines. Sans doute la préposition *διά*, en elle-même ambiguë, peut-elle vouloir dire aussi bien que les parents eux-mêmes font office de maîtres, ou qu'ils choisissent des maîtres en dehors du cercle familial ; cependant, ils nous paraît peu vraisemblable (sauf cas exceptionnel, peut-être) que père et mère soient compétents pour enseigner personnellement à leurs enfants les diverses matières qu'énumère Philon. Au reste, les enseignants extérieurs sont évoqués plus loin par notre exégète, lorsqu'il affirme que les parents dépensent pour leurs enfants des sommes importantes « afin de leur donner des nourrices, des précepteurs, des professeurs[6], sans parler de ce que coûtent leur habillement,

---

[1] De fait, S. Daniel, après avoir rappelé que « le premier devoir des parents est de transmettre la Loi à leurs enfants », précise que les « *τὰ περὶ τὰς ἐπιστήμας*» désignent ici « des connaissances dans le domaine de la Loi, non de la culture profane.» (Note 5, p. 373, puis note 2, p. 374 de son édition de *Spec*. I et II.)

[2] Cette expression rappelle le mot suivant, attribué par Diogène Laërce à Aristote : «Ceux des parents qui ont donné une éducation à leurs enfants sont plus honorables que ceux qui les ont seulement engendrés, car les uns leur ont permis de vivre, mais les autres, de bien vivre (*τοὺς μὲν γὰρ τὸ ζῆν, τοὺς δὲ τὸ καλῶς ζῆν παρασχέσθαι*).» (D.L. V, 19, p. 573 ; traduction M. Narcy.)

[3] L'on peut noter avec quelque surprise que Philon ne mentionne pas ici par surcroît la rhétorique, ce qu'il aurait pu, *a priori*, faire très spontanément, puisque, selon M^me^ Hadot, « depuis le II^e^ siècle avant notre ère, la culture générale supérieure des classes dirigeantes consistait dans l'étude de la grammaire et de la rhétorique » (*Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 417). Or, seuls les parents aisés pouvaient offrir à leurs enfants l'éducation que décrit ici Philon.

[4] Des quatre sciences mathématiques, seule manque ici l'astronomie.

[5] *Spec*. II, §§ 229-230 ; traduction S. Daniel révisée

[6] Et cependant, Philon évoque ailleurs le cas d'hommes pressés par la misère, contraints à effectuer les travaux les plus serviles pour s'assurer une maigre pitance : or, « souvent même, au beau milieu de la place publique, ils font les portefaix sous les yeux des gens de leur âge, leurs camarades de classe, les compagnons de leur jeunesse (*ἐν ἡλικιωτῶν καὶ συμφοιτητῶν καὶ συνεφήβων ὄψεσιν*). » (*Prob*., § 34 ; traduction M. Petit). Ils sont

leur nourriture et tout leur entretien, qu'ils soient bien portants ou malades, depuis la première enfance jusqu'à l'âge adulte[1].»

## 2°) Chez Flavius Josèphe : la libéralité d'Abraham, maîtresse de Lot

Alors que Speusippe, aussi bien que Philocratès et Philocréon, avaient été formés par leurs oncles Platon et Chrysippe, Flavius Josèphe, lorsqu'il commente l'épisode biblique de la destruction de Sodome, cite lui aussi l'exemple d'un neveu éduqué par son oncle. En effet, lorsque le patriarche Abraham, docile aux injonctions divines, quitta son pays et la maison de son père, il emmena avec lui, nous disent les Écritures, sa femme Saraï et son neveu Lot[2], qui était le fils de son frère Harân[3] : Abraham était donc l'oncle de Lot. Or, quand Flavius Josèphe raconte l'accueil réservé par Lot aux anges de Dieu descendus à Sodome, il déclare :

> Les anges arrivèrent dans la ville des Sodomites, et Lot leur offrit l'hospitalité, car il était très bienveillant pour les étrangers, et disciple de la libéralité d'Abraham (*λίαν γὰρ ἦν περὶ τοὺς ξένους φιλάνθρωπος καὶ μαθητὴς τῆς Ἀβράμου χρηστότητος*)[4].

L'expression utilisée est curieuse et pittoresque, dans la mesure où elle fait de la bonté même d'Abraham la maîtresse de Lot. Ici, le disciple a donc contracté une caractéristique psychologique, une disposition de l'âme.

---

donc pauvres, mais étudient : peut-être alors sont-ce des jeunes gens en âge de bénéficier de l'enseignement public, ou bien des étudiants dignes de Cléanthe d'Assos, dont nous avons vu qu'il assumait toutes sortes de besognes pour payer ses cours de philosophie. A moins que les témoins de leur infortune ne soient peut-être leurs *anciens* camarades de classe ?

[1] *Spec.* II, § 233 ; traduction S. Daniel.
[2] Cf. *Gn*. 12, 5.
[3] Cf. *Gn*. 11, 27.
[4] *AJ*, I 200 ; traduction É. Nodet révisée.

Il est du reste intéressant de constater que le texte biblique n'attribue pas, quant à lui, l'hospitalité de Lot à une qualité que le neveu aurait acquise de son oncle, mais qu'en revanche, pour commenter *Gn*. 19, 3 : « Il[1] leur prépara un repas», *GnR* 50 : 4 précise :

> Il avait été élevé dans la maison d'Abraham, qui se montrait hospitalier envers les voyageurs[2].

Si les liens du sang ont leur place dans les relations entre maîtres et disciples, d'autres attaches y jouent un rôle encore beaucoup plus important, du moins dans le domaine grec : les sentiments amoureux.

[1] Lot invite chez lui les deux anges arrivés à Sodome et leur donne à manger.
[2] Traduction personnelle.

# II) Les sentiments amoureux entre maîtres et disciples

## A) Entre maître homme et disciple femme

Il peut arriver, certes, qu'un maître et son disciple forment un couple au sens érotique du terme, lorsque les unit le sentiment amoureux, qui peut rapprocher aussi bien deux hommes qu'un homme et une femme[1] – situation que nous envisagerons d'abord. Certaines femmes en effet ont suivi l'enseignement philosophique de leur mari ou de leur compagnon. L'une d'entre elles, par amour, prit même le manteau des philosophes et mena la vie cynique en compagnie de l'homme qu'elle avait épousé, et Diogène Laërce lui consacre une notice spécifique. Mais, remontant beaucoup plus haut dans le temps, considérons d'abord une femme philosophe sur laquelle, au cours de la biographie de son mari, Diogène Laërce nous livre quelques indications.

### 1°) Pythagore, maître de son épouse ?

Pythagore, le fondateur, selon Diogène Laërce, de la philosophie italique[2], aurait-il enseigné sa propre épouse ? Quoiqu'il cite également une opinion différente, Diogène Laërce pense pour sa part que Pythagore était marié à une certaine Théanô :

> Pythagore avait une femme, du nom de Théanô, la fille de Brontinos de Crotone ; d'autres disent que Théanô était la femme de Brontinos et une disciple de Pythagore[3].

D'après cet extrait, il est vrai, l'épouse de Pythagore n'est pas en même temps sa disciple : il s'agit de deux personnes distinctes. Mais Diogène Laërce affirme par la suite que Pythagore et Théanô eurent un fils nommé Télaugès, qui succéda à son père[4]. Or, notre compilateur ajoute un peu plus loin :

---

[1] Nous ne parlerons pas des amours féminines dans la mesure où elles ne jouent aucun rôle dans les écrits qui constituent notre corpus.
[2] Cf. D.L. VIII, 1, p. 939, et déjà le Prologue, 13.
[3] D.L. VIII, 42, p. 973 ; traduction L.Brisson.
[4] Cf. D.L. VIII, 43, p. 974. Porphyre rapporte quant à lui : «D'autres écrivent que de Théanô, fille de Pythonax, une Crétoise, naquirent à Pythagore un fils, Télaugès [quoique des Places traduise par Théagès], et une fille,

Aucun écrit de Télaugès ne circule, alors que de sa mère, Théanô, il en reste quelques-uns[1].

C'est donc bien ici l'épouse de Pythagore qui exerça une activité philosophique, et l'on peut supposer sans trop de témérité qu'elle fut enseignée par son propre mari, étant donné qu'elle professait des conceptions semblables aux siennes. En tous les cas, une sentence attribuée par Diogène Laërce à Théanô[2] est rapportée par Jamblique à Pythagore lui-même[3].

Du reste, chez Athénée, Myrtilus cite un véritable catalogue d'histoires d'amour, qu'il dit avoir été composé, à la fin de son troisième livre de poèmes élégiaques, par Hermesianax de Colophon inspiré par Léontion devenue sa maîtresse[4]. Or, ce poète déclare que l'amour n'a pas épargné plus que les autres les mortels qui s'étaient voués à une vie austère, et, pour commencer son énumération des philosophes amoureux, prend l'exemple de Pythagore, que ses subtiles découvertes géométriques n'empêchèrent pas de brûler d'amour :

Telle fut la folle passion pour Théanô qui lia Pythagore le Samien (...)[5]

## 2°) Cratès et Hipparchia

Cratès, philosophe né à Thèbes dans les années 360 avant notre ère, et illustre élève de Diogène le Cynique, eut ce point commun avec Pythagore que son épouse se consacra, elle aussi, à la philosophie. En fait, la jeune fille se convertit au mode de vie cynique par amour envers Cratès. Il est d'ailleurs piquant de remarquer que Diogène Laërce, sur la quarantaine de lignes que comporte sa notice sur cette femme-philosophe du nom d'Hipparchia (et dont les huit dernières constituent en réalité un retour à la vie de Cratès), en consacre une quinzaine à composer un véritable petit roman d'amour dont Hipparchia est l'héroïne :

---

Myia ; certains mentionnent aussi Arignôté ; d'eux aussi, sont conservés des écrits pythagoriciens.» (PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, § 4 ; traduction des Places révisée.)

[1] D.L. VIII, 43, p. 974 ; traduction L. Brisson.

[2] « On rapporte encore que, un jour qu'on lui demandait au bout de combien de jours une femme redevenait pure après avoir eu des relations sexuelles avec un homme, elle répondit : 'Avec son mari sur-le-champ, avec un autre homme, jamais.' » (D.L. VIII, 43, p. 974 ; traduction L. Brisson.)

[3] Cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 55.

[4] Cf. ATHENAEUS, *The Deipnosophists*, XIII, 597 a.

[5] ATHENAEUS, *The Deipnosophists*, XIII, 599 a ; traduction personnelle d'après l'édition de Ch. B. Gulick.

> La sœur de Métroclès, Hipparchia, fut, elle aussi[1], captivée par les discours de Cratès. Elle et son frère étaient tous deux de Maronée[2]. Elle s'épris des discours et du genre de vie de Cratès, ne prêtant attention à aucun de ses prétendants, pas plus qu'à leur richesse, à leur haute naissance ou à leur beauté. En fait Cratès était tout pour elle (*ἀλλὰ πάντ'ἦν* Κ*ράτης αὐτῇ*). Elle alla même jusqu'à menacer ses parents de se tuer, si on ne la donnait pas en mariage à Cratès. Les parents demandèrent donc à celui-ci de dissuader leur fille. Il fit tout ce qu'il put ; mais finalement, ne parvenant pas à la convaincre, il se leva et enleva devant elle ses vêtements : 'Voici, dit-il, le jeune marié, voici ce qu'il possède[3]. Décide-toi en conséquence. Car tu ne seras pas ma compagne, si tu ne pratiques pas le même genre de vie que moi.'
>
> La jeune fille choisit. Après avoir pris le même vêtement que lui[4], elle circula en compagnie de son mari, eut commerce avec lui en public[5] et se rendit aux dîners [6].

Diogène Laërce exprime de la façon la plus énergique, vigoureuse de par sa concision même, la passion qui enflamme la jeune fille pour le philosophe : « En fait, Cratès était tout pour elle (*ἀλλὰ πάντ'ἦν* Κ*ράτης αὐτῇ*) ». Sa menace de se donner la mort si elle ne peut épouser Cratès manifeste bien aussi son amour dévorant. En revanche, Diogène Laërce ne dépeint pas Cratès comme autant épris d'Hipparchia. Du moins ne paraît-il pas obéir à contre-cœur, et en dépit de son sentiment, aux parents de la jeune fille lorsqu'ils lui demandent de la dissuader de cette union.

---

[1] Diogène Laërce expose en effet la vie de Métroclès juste avant celle de sa sœur Hipparchia, et raconte de quelle manière pour le moins pittoresque le jeune homme avait été gagné par Cratès à son genre de philosophie : « Métroclès, frère d'Hipparchia, qui avait été tout d'abord l'auditeur du Péripatéticien Théophraste, avait été si bien gâté qu'un jour où, au beau milieu d'un exercice oratoire, il avait lâché un pet, il resta enfermé chez lui, découragé, bien décidé à se laisser mourir de faim. Lorsqu'il eut appris la chose, Cratès, qu'on avait sollicité, se rendit chez lui et, après avoir à dessein mangé des lupins, le persuada, arguments à l'appui, qu'il n'avait rien fait de mal. C'eût été en effet un prodige que les gaz ne fussent pas eux aussi rejetés de façon naturelle. Finalement Cratès se mit à lâcher des pets et réconforta Métroclès, en le consolant grâce à l'imitation de ses actes. De ce jour, Métroclès fut son auditeur et devint un homme apte à la philosophie.» (D.L. IV, 94, p. 758 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[2] Ville de Thrace.

[3] Cratès adopte là une manière vigoureuse de montrer combien il est laid et dépourvu de tout bien matériel. D'ailleurs, Apulée, pour sa part, ne fait pas allusion aux parents d'Hipparchia, mais précise que Cratès était bossu (cf. *Florides*, XIV.)

[4] Le *tribôn* des philosophes, et plus particulièrement des Cyniques. D'après D.L., c'est Antisthène qui aurait été l'inventeur de ce vêtement : «Il fut le premier à plier en deux son manteau élimé, à ce que dit Dioclès, et c'était là son unique vêtement. » (D.L. VI, 13, pp. 691-692 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Et il aurait transmis à son disciple Diogène cette façon de s'habiller : «A Diogène qui demandait une tunique, il prescrivit de plier en deux son manteau. » (D.L. VI, 6, p. 685 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Cependant, aux dires d'autres auteurs, anonymes, c'est Diogène lui-même qui aurait découvert cette manière de faire (cf. D.L. VI, 22, p. 706.)

[5] Apulée raconte en tout cas comment Cratès et son épouse consommèrent leur union sous un portique, en plein jour et sous les regards des curieux, à ceci près que Zénon avait pris soin d'étendre un manteau sur le couple (cf. *Florides*, XIV.) Or, ce trait final est intéressant car il nous rappelle combien le futur fondateur du Portique, alors disciple de Cratès, se sentait gêné par l'impudeur cynique, honte dont son maître avait en vain tenté de le guérir en lui faisant porter une marmite de purée de lentilles à travers le Céramique (cf. D.L. VII, 3, p. 791.)

[6] D.L. VI, 96-97, p. 760 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

L'on peut aussi noter qu'une fois les jeunes gens mariés, Diogène Laërce parle d'Hipparchia comme de l'égale de Cratès (et non plus comme de son élève), portant le même vêtement que lui, l'accompagnant là où il se rend, et capable en outre d'inventer une argumentation à laquelle un de ses confrères en philosophie ne sait que répliquer : en effet, venant un jour chez Lysimaque[1] pour un banquet, elle confondit Théodore l'Athée en lui proposant un sophisme[2]. Philosophe à part entière, elle ne semble donc en rien inférieure à son bien-aimé. Nous observerons en quelque façon le même phénomène pour Cratès et Polémon, philosophes académiciens dont nous parlerons un peu plus loin, mais il est particulièrement remarquable ici qu'une femme soit, en pratique, l'égale de son mari.

D'ailleurs, il faut noter que Cratès lui-même donne à Hipparchia le choix entre renoncer à l'épouser et mener avec lui la vie cynique. Il juge donc la jeune fille capable d'endurer ce genre d'existence, tout comme un homme. Or, ainsi que le dit M^me^ Goulet-Cazé, qui prend précisément à témoin de son affirmation la notice de Diogène Laërce sur Hipparchia : « (...) La mise sur un pied d'égalité de l'homme et de la femme sera une des nouveautés importantes du message cynique (...)[3]»

En réalité, le premier philosophe à avoir émis cette idée n'est autre que Socrate, lequel professe l'opinion, extraordinaire dans la bouche d'un Athénien du V^e^ siècle, que la nature féminine ne se trouve être en rien inférieure à celle de l'homme, mais qu'il lui manque de la force et de la vigueur[4].

Or, à Antisthène, philosophe qui fut un disciple enthousiaste, un fervent admirateur de Socrate, Diogène Laërce attribue l'opinion suivante d'après Dioclès de Magnésie :

> A l'homme et à la femme appartient la même vertu (*ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή*)[5].

Il ne faut donc guère être surpris de ce que cette sentence ait été mise, deux générations plus tard, en pratique par Cratès proposant à Hipparchia de suivre, à son exemple, le mode de vie cynique, puisque, nous l'avons dit, Cratès était un disciple illustre de Diogène le Cynique, lequel fut lui-même un auditeur passionné d'Antisthène. Et en vérité, nous nous étonnons même, pour ainsi dire, de l'étonnement de M^me^ Goulet-Cazé, lorsqu'elle déclare à propos de la maxime d'Antisthène sur l'égalité de la vertu masculine et féminine :

---

[1] Général d'Alexandre qui, après la mort de celui-ci, gouverna la Thrace. Il mourut en 281 av. J.-C.
[2] Cf. D.L. VI, 97, p. 760.
[3] M.-O. Goulet-Cazé, note 1, p. 691 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[4] Cf. XÉNOPHON, *Banquet*, II 9-10.
[5] D.L. VI, 12, pp. 690-691 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

« Curieusement cette sentence correspond au libellé d'un titre qui se trouve dans la liste des œuvres de Cléanthe citée par D.L. en VII 175[1]. (...) » Peut-être M.-O. Goulet-Cazé est-elle surprise que ce livre soit attribué à un philosophe stoïcien, et non pas cynique, alors que, selon elle, la « mise sur un pied d'égalité de l'homme et de la femme sera une des nouveautés importantes du message cynique[2]». Mais en tout cas, la transmission au philosophe Cléanthe de cette conception révolutionnaire nous paraît fort bien explicable dans la mesure où, si nous continuons de dérouler la chaîne des successions de maîtres à disciples, nous constatons que Cratès de Thèbes fut le premier maître de Zénon de Kition, le fondateur même de l'école du Portique, lequel compta parmi ses fidèles disciples Cléanthe d'Assos. Ainsi l'idée a-t-elle pu être transmise en droite ligne, de bouche de maître à oreille de disciple, depuis Antisthène (et même en réalité son maître Socrate) jusqu'à Cléanthe.

Du reste, Épictète, lointain successeur de Cléanthe, placera lui-même sur un pied d'égalité le philosophe Cratès et son épouse Hipparchia. En effet, à un interlocuteur qui lui objectait, en faveur du mariage du Cynique, que Cratès avait pris femme, Épictète répliquera :

> Tu me parles d'une circonstance particulière où l'amour est intervenu[3] et tu me cites une femme qui était un autre Cratès (*Περίστασίν μοι λέγεις ἐξ ἔρωτος γενομένην καὶ γυναῖκα τιθεῖς ἄλλον Κράτητα*)[4]. (…)

Cette parole était de la part d'Épictète un bel hommage rendu à Hipparchia. Au terme de ce paragraphe, nous voudrions en citer un autre, un poème figurant parmi les épigrammes funéraires de l'*Anthologie palatine* et attribué à Antipater (de Sidon) :

> Je n'ai pas choisi, moi, Hipparchie, les travaux des femmes à l'ample robe, mais la vie forte des Cyniques ; je n'ai pas voulu des tuniques agrafées, ni du socque à haute semelle, ni de la résille luisante, mais la besace, accompagnement du bâton, le double manteau assorti[5] et la couverture du lit étendu à terre. Je me prétends supérieure à la Ménalienne Atalante[6] autant que la sagesse l'emporte sur les courses dans la montagne[7].

---

[1] Note 1, p. 691 de notre édition de référence de Diogène Laërce. En effet, notre compilateur cite à l'endroit indiqué par M^me^ Goulet-Cazé une œuvre de Cléanthe ayant pour titre *Que la vertu est identique pour l'homme et la femme*.
[2] *Ibid*.
[3] Épictète ne précise pas ici, pour sa part, lequel des deux conjoints s'était enflammé d'amour pour l'autre, ou si leur passion était réciproque.
[4] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 22, 76 ; traduction J. Souilhé.
[5] On retrouve bien là toute la panoplie du philosophe cynique.
[6] E. des Places explique cette comparaison en supposant que la statue d'Hipparchie «devait faire pendant à celle de la nymphe Atalante, fille de Mainalos.» (Note 3, p. 29 du tome V de l'*Anthologie*.)
[7] Epigramme funéraire 413, livre VII (tome V) de l'*Anthologie palatine* ; traduction E. des Places.

## 3°) Speusippe et Lasthénéia

Si, comme dans le cas de Cratès et Hipparchia, un mariage légitime unit quelquefois le maître et son élève, il peut se produire aussi qu'une concubine écoute les leçons de son compagnon. Lasthénéia de Mantinée et Axiothéa de Phlionte, deux femmes qui avaient été disciples de Platon[1], auraient, après la mort de ce philosophe, assisté aux cours de son neveu et successeur Speusippe[2]. Or, à ce sujet, Diogène Laërce nous présente une lettre que Denys le Jeune, tyran de Syracuse, aurait adressée à Speusippe :

> C'est alors que Denys, lui écrivant une lettre, déclare d'un ton moqueur : « Grâce à ton élève arcadienne[3], il est possible de connaître ta sagesse (*καὶ ἐκ τῆς Ἀρκαδικῆς σου μαθητρίας ἔστι καταμαθεῖν τὴν σοφίαν*). Et, tandis que Platon ne faisait pas payer de taxes à ceux qui le fréquentaient, toi au contraire tu exiges d'eux une contribution et tu la prélèves, avec ou sans leur consentement[4].»

Dans sa missive, Denys adresse donc deux reproches à Speusippe : ce philosophe est trop attiré par les charmes de Lasthénéia et réclame des honoraires à ses auditeurs, alors que son propre maître, Platon, dispensait un enseignement gratuit.

Bien sûr, l'authenticité de cette lettre n'est pas assurée ; R. D. Hicks en parle même sans ambages comme d'une « forged letter[5]». Cependant, Athénée évoque lui aussi des lettres écrites par Denys de Syracuse à Speusippe, et, là encore, les penchants érotiques et l'aprêté au gain du philosophe athénien sont évoquées simultanément :

> En tout cas, Denys le tyran, dans les lettres qu'il lui adresse, exposant en détail son amour du plaisir et son amour de l'argent (*καὶ τὰ τῆς φιληδονίας αὐτοῦ διεξερχόμενος ἔτι τε τῆς φιλαργυρίας*), le blâme, en le contestant radicalement, de faire la quête auprès de nombreuses personnes, et pour son amour envers Lasthénéia d'Arcadie, sa concubine (*ὀνειδίζει καὶ τὸν Λασθενείας τῆς Ἀρκαδικῆς ἑταίρας ἔρωτα*)[6].

---

[1] Cf. D.L. III, 46, p. 424.
[2] Cf. D.L. IV, 2, p. 490.
[3] Mantinée est en effet une cité d'Arcadie.
[4] D.L. IV, 2, p. 490 ; traduction T. Dorandi révisée.
[5] Note a, p. 376 de son édition de Diogène Laërce.
[6] ATHENAEUS, *Deipnosophists* VII, 279 e ; traduction personnelle d'après l'édition de Ch. B. Gulick.

Il est uniquement question dans ces textes des sentiments de Speusippe ; ceux qu'éprouvent Lasthénéia pour son maître ne sont nullement évoqués. Il semblerait cependant que la jeune femme ne soit pas demeurée indifférente à l'égard du philosophe, puisqu'elle serait devenue sa compagne. Mais il est intéressant de noter que seul le maître est ici blâmé pour cet amour jugé inconvenant et incompatible avec une pratique véritable de la sagesse.

## 4°) Stilpon et Nicarète ?

Il arrivait aussi que des courtisanes prissent goût à la philosophie. Tel fut le cas pour une certaine Nicarète, qui s'instruisit auprès de Stilpon de Mégare, « philosophe remarquable entre tous (*διασημότατος φιλόσοφος*)[1] », auditeur de son concitoyen Euclide, ou du moins de certains disciples de ce dernier[2].

À vrai dire cependant, Diogène Laërce lui-même nous dit simplement ceci des liens unissant Stilpon à Nicarète :

> Il avait une femme légitime, et il vivait avec une courtisane, Nicarète (*καὶ ἑταίρᾳ συνῆν* Νικαρέτῃ), comme le dit quelque part Onétor[3].

Notre biographe ne précise donc pas que l'amante de Stilpon était en même temps son auditrice.

Au contraire, Athénée indique pour sa part que la courtisane Nicarète avait reçu une bonne éducation et qu'elle fut l'auditrice de Stilpon[4], mais ne précise pas qu'elle menait vie commune avec le philosophe. Cependant, les deux témoignages réunis pourraient donner à penser que Nicarète était à la fois la disciple et la compagne du philosophe.

---

[1] D.L. II, 112, p. 323 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] Cf. D.L. II, 113, p. 324.
[3] D.L. II, 114; p. 326 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] Cf. ATHENAEUS, *The Deipnosophists* XIII, 596e.

## 5°) Épicure et Léontion ?

Parmi les courtisanes s'intéressant à la philosophie doit être également comptée une dénommée Léontion, qui fut auditrice d'Épicure. Il est sûr en tout cas que cette femme était une courtisane, car Diogène Laërce l'indique par deux fois. Tout d'abord, notre compilateur rapporte qu'Épicure fut, entre autres, accusé d'avoir eu « commerce avec la courtisane Léontion[1]». D'autre part, Diogène Laërce transmet le on-dit selon lequel Épicure écrivit à beaucoup de courtisanes, « mais surtout à Léontion, que Métrodore aussi aima[2].»

Or, quel type de lettres le fondateur du Jardin écrivait-il à ces femmes ? Sans doute pas des billets doux, mais de véritables missives philosophiques. En effet, il a été reproché à Épicure écrivant à Thémista, une des nombreuses courtisanes avec lesquelles il correspondait, d'avoir jugé bon « de lui adresser une exhortation[3]». J.-F. Balaudé précise dans sa note *ad loc.* que le verbe *παραινεῖν* est bien le terme proposé par les manuscrits, et se justifie ainsi d'avoir conservé ce vocable original : « (...) C'est le seul fait de s'adresser sur un mode exhortatif, de parénèse philosophique, à une courtisane, qui paraît déjà vil aux yeux des adversaires d'Épicure[4]. »

> D'ailleurs, lorsque Épicure écrit à celle qu'on le soupçonne d'avoir aimé,
>
> Par le Seigneur Sauveur, ma chère petite Léontion, lorsque nous avons lu ta lettre, de quel tonnerre d'applaudissements elle nous a empli[5] !

l'on peut penser qu'il remplit ici le rôle du maître qui félicite (de manière un peu trop emphatique peut-être) son élève pour les bonnes pensées philosophiques qu'elle a manifestées dans sa lettre.

De fait, plusieurs femmes fréquentaient le Jardin. Et lorsqu'un dénommé Timocrate, qui, comme son frère Métrodore, fut le disciple d'Épicure, mais pour sa part abandonna l'école au bout de quelque temps, calomnie son ancien maître (et son propre frère !) en

---

[1] D.L. X, 4, p. 1240 ; traduction J.-F. Balaudé.
[2] D.L. X, 6, p. 1242 ; traduction J.-F. Balaudé.
[3] D.L. X, 5, p. 1241 ; traduction J.-F. Balaudé.
[4] J.-F. Balaudé , note 7, p. 1241 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[5] D.L. X, 5, p. 1241 ; traduction J.-F. Balaudé.

prétendant « qu'avec lui[1] et Métrodore vivaient aussi d'autres courtisanes comme Mammarion, Hédeia, Erotion et Nikidion[2]», J.-F. Balaudé prend la défense des deux philosophes diffamés en affirmant : « Un certain nombre de calomnies tournent autour de la présence des femmes dans le Jardin (Léontion et Thémista ont déjà été citées), qui atteste en fait le caractère non discriminatoire de la philosophie épicurienne[3].»

Par conséquent, Léontion fut une adepte de la philosophie épicurienne, mais peut-on réellement la considérer comme l'amante d'Épicure ? D'après les rumeurs, cette femme aurait séduit Épicure aussi bien que l'un de ses plus éminents disciples, puisque Diogène Laërce (nous avons cité cet extrait un peu plus haut) rapporte que le fondateur du Jardin écrivit à plusieurs courtisanes, mais particulièrement à Léontion, que Métrodore *aussi* aima. En réalité, il ne semble pas qu'il y ait eu véritablement de rivalité amoureuse entre le maître et son disciple[4].

De fait, Diogène Laërce présente comme assuré le fait que Léontion vivait avec Métrodore : en effet, esquissant l'éloge de ce philosophe, notre biographe affirme :

> Tel était bien l'homme, car il donna sa soeur Batis en mariage à Idoménée[5], et accueillant Léontion, qui était une courtisane attique, la prit pour concubine (*καὶ Λεόντιον τὴν Ἀττικὴν ἑταίραν ἀναλαβὼν εἶχε παλλακήν*)[6].

Or, Métrodore serait mort sept années avant son maître[7], et Diogène Laërce ne précise nullement qu'Épicure ait profité de cette disparition pour courtiser Léontion demeurée seule. En revanche, à l'approche de sa fin, Épicure prescrivit avec insistance de prendre soin des enfants de son disciple défunt (un garçon, nommé d'ailleurs Épicure, et une fillette) : dans son testament[8], et au cours d'une lettre[9], ce qui tend bien à prouver qu'Épicure ne s'est pas montré jaloux de l'union de Métrodore avec Léontion, puisqu'en tout cas il se préoccupe avec bienveillance des fruits qui en sont issus.

---

[1] Épicure.
[2] D.L. X, 7, p. 1243 ; traduction J.-F. Balaudé.
[3] J.-F. Balaudé, note 1, p. 1243 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[4] Diogène Laërce nous rapporte en revanche une telle rivalité entre le philosophe Carnéade et son disciple Mentor de Bithynie (voir note complémentaire 9 : « Un disciple rival de son maître.»)
[5] Philosophe épicurien, attaché à Épicure depuis sa jeunesse.
[6] D.L. X, 23, pp. 1253-1254 ; traduction J.-F. Balaudé.
[7] Cf. D.L. X, 23, p. 1254.
[8] Cf. D.L. X, 19 à 21, pp. 1251-1252.
[9] Cf. D.L. X, 22, p. 1252.

D'ailleurs, lorsque Diogène Laërce présente la doxographie éthique des Épicuriens, il nous livre ces préceptes :

> Ils pensent que le sage n'éprouvera pas la passion amoureuse (*ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφὸν οὐ δοκεῖ αὐτοῖς*)(...) Ils ne pensent pas non plus que l'amour soit envoyé par le dieu, comme le dit Diogène[1] (...) On n'a jamais tiré aucun profit de la relation sexuelle, disent-ils, et l'on peut être satisfait de ne pas en subir de dommage[2].

Épicure aurait donc agi en contradiction avec de telles maximes s'il avait ressenti de l'amour envers Léontion et avait cherché à le concrétiser par une relation charnelle. Plutôt qu'envisager un sentiment érotique d'Épicure pour son élève, il vaudrait donc mieux considérer que le maître a éprouvé une vive amitié envers un couple dont les deux membres, Métrodore et Léontion, furent ses disciples, et que son affection s'est même étendue jusqu'aux enfants nés de leur union.

Si, dans le domaine grec, plusieurs philosophes ont été unis à leurs auditrices par des liens d'amour, pourquoi ne saurait-on, dans le cadre du judaïsme antique, traiter des relations amoureuses entre un maître et *une* disciple ? Tout simplement parce qu'il n'y a de disciples que mâles. Sans doute une certaine éducation est-elle accessible aux filles, puisque Philon, expliquant pourquoi les enfants doivent un respect absolu à leurs parents, déclare que, si les père et mère occupent la position prééminente, « les fils et les filles occupent l'inférieure, car ils sont à la fois cadets, élèves (*μαθηταί*), obligés, sujets et esclaves[3].» Cependant, même l'enseignement élémentaire juif, grâce auquel l'enfant apprenait principalement la lecture du texte biblique, et qui avait lieu dans l'école primaire, ou « maison du livre » (*bet sefer*), généralement située dans la synagogue ou l'une des pièces annexes[4], est réservé aux garçons. En effet, après avoir rappelé que les Écritures[5] font obligation au père de prendre en main la formation religieuse de ses fils, H.L. Strack et G. Stemberger ajoutent un peu plus loin : « La plupart des pères de famille se virent dans l'impossibilité d'assurer l'éducation religieuse de leurs fils ou de leur offrir un précepteur. La création d'écoles de garçons entendait remédier à cette carence[6].»

---

[1] Très probablement le philosophe épicurien Diogène de Tarse.
[2] D.L. X, 118, p. 1306 ; traduction J.-F. Balaudé.
[3] *Spec*. II, § 227; traduction S. Daniel.
[4] Cf. H.L. STRACK et G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, p. 30.
[5] En *Dt*. 11, 19.
[6] H.L. STRACK et G. STEMBERGER, *op. cit.*, p. 30.

Si déjà l'enseignement primaire concerne les seuls garçons, *a fortiori* les filles sont-elles exclues d'études plus poussées. De fait, les auteurs cités plus haut précisent : « A dix ans (...) ou à treize (...), les garçons susceptibles de poursuivre leurs études étaient confiés à un maître de la Mishna dans une 'maison d'étude' (*bet midrash* ou *bet talmud*), où on leur inculquait les rudiments de la tradition juive et de la Halakha[1].» À plus forte raison encore, les filles n'ont pas accès aux académies rabbiniques. Ces académies, désignées tout d'abord (du moins en Palestine), comme les écoles d'enseignement secondaire, par l'expression *bet ha-midrash*, seront ensuite couramment appelées du nom de *yeshiba*[2].

De fait, nous n'avons pas trouvé chez Flavius Josèphe d'exemple d'amour conjugal entre maître et disciple, ni non plus chez Philon d'Alexandrie, mis à part toutefois celui d'Abraham et Sarah, lequel est d'ailleurs intéressant par son originalité dans la mesure où, ici, c'est le mari qui est le disciple de son épouse. En effet, nous l'avons vu, Abraham est le type de ceux qui progressent en recevant un enseignement. Or, les saintes Écritures, reprises par Philon, nous apprennent qu'il écouta la voix de Sarah[3]. Dans ce cas, c'est donc le mari qui s'instruit par la bouche de son épouse bien-aimée.

Du reste, les œuvres de nos deux auteurs juifs ne sont pas plus riches en exemples de relations amoureuses entre maître et disciple masculins, pauvreté d'ailleurs fort aisément explicable.

---

[1] *Ibid*., pp. 30-31.

[2] Sans doute certaines jeunes filles éprouvaient-elles d'ailleurs une douloureuse frustration de se voir exclues de ces centres intellectuels, lorsqu'elles aspiraient à s'instruire. C'est en tout cas l'amour passionné éprouvé par une jeune fille pour la Torah et son étude que met en scène le film *Yentl*, d'après la nouvelle *Yentl, the Yeshiva Boy*, d'Isaac Bashevis Singer (1902-1991, prix Nobel de littérature en 1978.) Dans ce film, en effet, la jeune Yentl, incarnée par Barbra Streisand, vit dans une communauté juive ashkénaze de Pologne, étudiant en secret le Talmud sous la conduite de son père, un rabbin. À la mort de ce dernier, tout comme l'intrépide Axiothéa de Phlionte qui aurait assisté aux cours de Platon vêtue d'habits masculins, Yentl se déguise en homme pour se faire admettre dans une *yeshiva* et continuer à assouvir sa soif d'apprendre. Il est vrai cependant que la jeune fille ne tombera pas alors amoureuse du rabbin son maître, mais du bel Avigdor, son compagnon d'études...

[3] Cf. *Gen*. 16, 2 ; *Congr*., § 63 : « Ὑπήκουσε (...) Ἀβραὰμ τῆς φωνῆς Σάρρας ».

# B) Entre maître et disciple masculins

## Préambule

> Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination[1].

Voici les paroles concises et vigoureuses par lesquelles le livre du *Lévitique* flétrit une première fois l'homosexualité masculine. Un peu plus loin, cette pratique est de nouveau condamnée sans appel, et associée à un châtiment qui n'est autre que la peine de mort :

> L'homme qui couche avec un homme comme on couche avec une femme : c'est une abomination qu'ils ont tous deux commise, ils devront mourir, leur sang retombera sur eux[2].

Il semblerait difficile, dans ces conditions, que Flavius Josèphe et Philon puissent admettre les amours masculines. Nous ne saurions donc trouver chez eux l'évocation d'un sentiment amoureux entre un maître et son disciple (à moins que ce n'eût été, à l'occasion, pour fustiger ce penchant contre nature.)

Nous voudrions cependant rappeler brièvement l'amour de Moïse envers son Dieu, passion qui, pour être toute mystique, n'en est pas moins dévorante. Car c'est bien le verbe ἐράω qu'utilise Philon pour désigner le sentiment éprouvé par Moïse à l'égard de l'objet qu'il poursuit[3]. Et cela est intéressant car le prophète brûle pour le Seigneur en même temps qu'il sollicite son enseignement, puisqu'il désire que Dieu l'instruise lui-même sur sa propre essence. Ainsi voyons-nous un étudiant postulant chérir ardemment l'Être dont il aspire à recevoir l'enseignement. Cependant, nous l'avons vu, le rêve de Moïse ne pourra être réalisé dans la mesure où, en tant que simple mortel, il ne peut connaître l'essence de Dieu.

Si la passion mystique est bien présente chez Philon, c'est en revanche du côté des Grecs qu'il faudra nous tourner pour trouver des exemples d'amour terrestre entre maîtres et disciples.

---

[1] *Lév*. 18, 22.
[2] *Lév*. 20, 13.
[3] Cf. *Poster.*, § 13.

F. Buffière nous rappelle qu'Athènes avait, depuis le VII[e] siècle avant notre ère, connu une longue tradition pédérastique. En effet, Solon, le grand homme d'Etat, né vers 640, « parle de l'amour des garçons comme d'une chose absolument normale, qui va de soi et ne fait point problème : preuve que dans l'Athènes archaïque des VIIème et VIème siècles av. J.C. cette pratique était bien dans les mœurs et ne paraissait pas immorale. Le témoignage du grand homme prend d'autant plus de poids que Solon est considéré au long des siècles, par les orateurs attiques, comme le législateur par excellence de la cité, comme un moraliste exemplaire. N'est-il pas d'ailleurs au catalogue des sept sages[1]? »

De fait, Plutarque estime que Solon n'était pas ébloui par les richesses,

> lui qui considérait comme également riches
>
> celui qui possède des masses
>
> D'argent et d'or, des champs fertiles en froment,
>
> Des chevaux, des mulets, et celui qui n'a rien
>
> Que sa vigueur – bon estomac, bons flancs, bons pieds –
>
> Puis, le moment venu, la jeunesse d'un garçon
>
> Ou d'une femme (*παιδός τ' ἠδὲ γυναικός*): alors son bonheur est parfait[2].

Mais ce n'est pas uniquement en Attique que se pratiquait l'amour envers les garçons, et même, pour revenir plus précisément à notre sujet, l'amour d'un maître vis-à-vis de son disciple.

Parménide, né à Élée d'une famille illustre et riche[3], probablement vers 544-541 avant notre ère, exerça une profonde influence sur son concitoyen Zénon, tout comme il fut lui-même conquis par le jeune homme :

> Zénon, citoyen d'Élée. Apollodore dit de lui, dans sa *Chronologie*, qu'il eut Téleutagoras comme père biologique, mais Parménide comme père adoptif (...) Zénon fut donc l'auditeur assidu de Parménide, et devint son aimé (*Ὁ δὴ Ζήνων διακήκοε Παρμενίδου καὶ γέγονεν αὐτοῦ παιδικά*)[4].

Il est d'ailleurs intéressant de constater que Diogène Laërce n'éprouve pas de répugnance à juxtaposer deux statuts différents associés à Parménide : celui de père adoptif, qui montre quelle importance ce personnage revêtit aux yeux de son disciple Zénon, et celui

---

[1] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 242.
[2] PLUTARQUE, *Vie de Solon*, II, 3 ; traduction R. Flacelière et confrères révisée.
[3] Cf. D.L. IX, 21, p. 1064.
[4] D.L. IX, 25, p. 1069 ; traduction J. Brunschwig.

d'éraste. L'image de père adoptif n'est donc pas, aux yeux de Diogène Laërce, incompatible avec celle d'amoureux, alors qu'il aurait pu les considérer comme inconciliables l'une avec l'autre, en tant que leur association évoquerait une manière d'inceste.

Si l'amour d'un maître à l'égard de son disciple pouvait se pratiquer en Grande-Grèce, il était aussi chose connue en Sicile : Empédocle d'Agrigente, qui vécut approximativement de 490 à 430 av. J.-C., acquit une immense célébrité.

> Satyros dans les *Vies* dit qu'il fut à la fois un très grand médecin et un très grand orateur[1].

Par exemple, d'après Diogène Laërce, Héraclide du Pont raconte qu'Empédocle maintint une femme inanimée dans un état tel que son corps fut, trente jours durant, sans respirer ni se décomposer[2] ; Héraclide précise en outre qu'Empédocle instruisit Pausanias sur le cas de cette femme.

> Et Pausanias, à ce que disent Aristippe et Satyros, était son aimé ; précisément, c'est à lui qu'Empédocle a adressé son *Sur la Nature*, dans les termes suivants :
>
> > Pausanias, écoute, toi, fils du sage Anchitos (*Παυσανίη, σὺ δὲ κλῦθι, δαίφρονος Ἀγχίτου υἱέ*)[3].
>
> Mais il a également écrit une épigramme qui lui est destinée :
>
> > Pausanias surnommé le médecin, fils d'Anchitos,
> > mortel Asclépiade, sa patrie Géla l'a nourri,
> > lui qui, du sanctuaire de Perséphone, a détourné
> > de nombreux mortels consumés par de pénibles fatigues[4].

Même si ces quatre vers sont en réalité apocryphes, Diogène Laërce, en les attribuant à Empédocle, prouve du moins qu'il croit cet illustre maître susceptible d'avoir composé une épigramme fort élogieuse en l'honneur de son disciple bien-aimé.

Du reste, Pausanias aurait éprouvé lui-même une profonde vénération à l'égard de son éraste, puisque, selon Héraclide, Empédocle ayant disparu dans des conditions mystérieuses, Pausanias aurait d'abord fait mener, puis interrompre, des recherches, «déclarant que

---

[1] D.L. VIII, 58, p. 987 ; traduction J.-F.Balaudé.
[2] Cf. D.L. VIII, 61, p. 988.
[3] J. Bollack rappelle que Diogène Laërce «cite le vers pour montrer que le poème (*τὰ περὶ φύσεως*) était adressé à Pausanias (...) Il ne dit pas qu'il s'agit du premier vers. *δέ* pourrait faire supposer qu'autre chose précédait, mais ce n'est pas certain. [J. Bollack précise en effet en note que *δέ* (*δή* affaibli) peut souligner *σύ*.] C'est en tout cas le seul vers, parmi les nombreuses exhortations, où Pausanias soit nommé par son nom et surtout par celui de son père (...)» (J. BOLLACK, *Empédocle*, III, p. 3.)
[4] D.L. VIII, 60-61, p. 988 ; traduction J.-F. Balaudé.

l'événement qui s'était produit méritait des prières, et qu'il fallait sacrifier pour lui[1], comme s'il était devenu un dieu[2].»

Ainsi la terre sicilienne abrita-t-elle au V^e^ siècle les amours d'un maître et de son disciple.

C'est sur le sol de l'Attique, en revanche, que, non contents de pratiquer simplement l'amour masculin, certains se sont efforcés de lui conférer un certain éclat littéraire, ou ont tenté de le justifier par le comportement héroïque de certains de ses adeptes : « Anacréon est venu séjourner à Athènes vers 520, à la mort de son protecteur, Polycrate, le tyran de Samos. Il a été accueilli à bras ouverts par le fils de Pisistrate, Hipparque. Dans la ville de Thésée, il a dû composer plus d'un poème pour des garçons aimés ; il a certainement contribué à donner une aura de poésie et des lettres de noblesse à cette forme de l'amour. En 514, l'éromène Harmodios et son éraste Aristogiton ourdissent leur conspiration contre les tyrans et tuent Hipparque. Ils deviennent le symbole de l'amour viril, en même temps que les héros de la résistance à l'oppression et du combat pour la liberté[3]. »

Plus tard, c'est à Athènes même que le thème des amours masculines commença à devenir un sujet de discussion intellectuelle entre Socrate et ses disciples. En effet, selon F. Buffière, le sujet n'avait pas suscité de questionnement philosophique avant que ces derniers ne s'en emparent : « Socrate et son entourage sont les premiers, à Athènes, dans les cercles philosophiques, chez qui se manifeste un intérêt (et même un intérêt intense) pour cette forme de l'amour. Platon et Xénophon montrent souvent leur maître occupé à poursuivre les beaux jeunes gens en leur faisant une cour assidue. Mais l'un et l'autre sont d'accord sur la parfaite pureté des relations de Socrate avec la jeunesse[4].»

Cette pédérastie si bien ancrée dans les mœurs athéniennes, Socrate essaya, en effet, de l'épurer, de la transfigurer en «une amitié à but noble et éducatif, sans commerce charnel. Car c'est bien Socrate l'apôtre de cette purification, c'est dans sa bouche en tout cas que Platon et Xénophon mettent tous les discours qui réclament cette chasteté (…)[5]»

---

[1] Pour Empédocle.
[2] D.L. VIII, 68, p. 995 ; traduction J.-F. Balaudé.
[3] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 161.
[4] F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 392.
[5] *Ibid.* Déjà, M. H. E. MEIER affirmait que « Socrate, ayant trouvé à Athènes la pédérastie répandue dans toutes les classes de la société, essaya de l'ennoblir et de lui donner une direction toute spirituelle. *» (Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, p. 123.)

Certes, dans son *Banquet*, Platon attribue à Pausanias un éloge des relations pédérastiques à visées éducatives. Pausanias développe l'idée qu'il est beau pour un jeune homme d'accorder ses faveurs à son amant, s'il vise ainsi à s'instruire et à embellir son âme, et uniquement dans ce cas :

> Le premier[1] étant ainsi capable d'une contribution dont l'objet est l'intelligence et toute sorte de mérite en général, le second[2] ayant besoin de gagner dans le sens de l'éducation et généralement du savoir (*καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ξυμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι*), c'est alors, quand se fondent en une ces deux maximes et uniquement en ce point, qu'a toujours lieu la coïncidence : alors il est beau pour un bien-aimé d'accorder à un amant ses faveurs, mais ce n'est nulle part ailleurs[3].

Cependant – nous le verrons encore à propos des relations du philosophe avec son disciple Alcibiade – Socrate lui-même ira plus loin que Pausanias. Dans le *Banquet* platonicien toujours, sous couvert de rapporter les révélations de Diotime, l'étrangère de Mantinée, qui aurait été son initiatrice, Socrate affirme en effet que le véritable amour consiste à féconder spirituellement son bien-aimé, en renonçant aux jouissances charnelles.

De fait, Diotime lui a enseigné qu'il existe deux sortes de fécondité : celle du corps, qui engendre des enfants[4], et celle de l'âme, qui engendre des poèmes, des inventions de toute espèce, et – enfantement le plus sublime – de bonnes lois[5]. Ainsi donc, lorsqu'un homme fécond selon l'âme est saisi du désir de procréer, il se met en quête d'un beau corps :

> Et, quand il y rencontre une âme belle, noble, bien née, la tendresse qu'il a pour cet ensemble est alors à son comble : en face d'un tel être, il se sent immédiatement plein de ressource pour parler sur le mérite, pour dire quel doit être l'homme de bien et à quoi il doit s'occuper, et il entreprend d'être éducateur (*καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν*)[6].

Ainsi considérée, la pédérastie (du moins sa forme pure, qui a su vaincre les tentations charnelles) est-elle en lien direct avec les relations de maître à disciple ; ou plutôt, elle crée elle-même ces liens, puisque le bon amant est saisi du désir de devenir le maître de son éromène et d'engendrer en lui la sagesse. La pédérastie chaste devient alors la plus haute forme de l'éducation.

---

[1] L'éraste.
[2] L'éromène.
[3] PLATON, *Banquet* 184 d-e ; traduction L. Robin.
[4] Cf. PLATON, *Banquet* 208e.
[5] PLATON, *Banquet* 209a et d.
[6] PLATON, *Banquet* 209 b-c ; traduction L. Robin révisée.

Cependant, à supposer même que le personnage de Diotime ait été inventé et ne soit en quelque sorte qu'un double de Socrate[1], et qu'en conséquence cette noble vision de la pédérastie n'ait point été enseignée à Socrate par Diotime, mais élaborée par le philosophe en personne, il se pourrait que notre homme n'ait pas eu dès son plus jeune âge une telle conception des rapports entre maître et disciple. Car s'il faut en croire certains témoignages (s'agit-il uniquement de ragots ?), le tout jeune Socrate aurait lui-même accepté d'être le mignon de l'un de ses maîtres, ainsi que nous allons tout de suite le voir.

## 1°) Socrate d'après Diogène Laërce

### a) Eromène

Lorsque Socrate était un jeune homme, enseignait à Athènes un savant du nom d'Archélaos :

> Cet Archélaos, lui-même élève d'Anaxagore, avait introduit à Athènes la pensée des physiciens ioniens. Il était à la fois un savant – expliquant par exemple la voix par une vibration de l'air – et un moraliste, discutant du beau et du juste[2].

Or, selon Diogène Laërce, Socrate «fut l'auditeur d'Archélaos le naturaliste ; Aristoxène affirme qu'il en devint aussi le mignon (*οὗ καὶ παιδικὰ γενέσθαι φησὶν Ἀριστόξενος*)[3].»

Diogène Laërce ne prend nullement parti pour ou contre l'affirmation d'Aristoxène. Il se contente de citer sa source, sans l'accompagner d'aucun commentaire.

L'évêque, théologien et historien chrétien Théodoret de Cyr, vivant au V^e^ siècle de notre ère, cite pour sa part un témoignage de Porphyre qui admet également la réalité de ces rapports :

---

[1] Diotime ne serait pas, en effet, un personnage historique, mais un masque dont Socrate couvrirait ses paroles pour pouvoir parler sans heurter de front les convives : « De cette façon, sous le masque de Diotime, il pourra, sans manquer à la courtoisie, sans irriter les susceptibilités, dire à Agathon comme au reste de la compagnie tout ce qu'il a à dire (…) Le *discours* de Diotime est donc celui de Socrate, sa contribution oratoire personnelle à l'œuvre commune. » (L. ROBIN, dans la *Notice* de son édition du *Banquet*, pp. XXV-XXVI.)
[2] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 162. Cf. DL II, 16-17, pp. 224-225.
[3] D.L. II, 19, p. 228 ; traduction Michel Narcy.

> Voici encore ce que Porphyre a dit de Socrate : « On racontait de lui que, tout enfant, il se conduisait mal et n'obéissait même pas. D'abord, il refusait constamment de se soumettre à son père et, quand il lui ordonnait de prendre les outils de son métier[1]et de se rendre quelque part, il s'en allait courir où bon lui semblait, sans se soucier de ce qu'on lui commandait. Quand il eut environ dix-sept ans, Archélaos, l'élève d'Anaxagore, vint le trouver, se déclarant son amant ; Socrate, loin de repousser ces rencontres et ces rapports avec Archélaos, vécut à ses côtés durant de longues années, et c'est ainsi qu'il se trouva orienté par Archélaos vers la philosophie (*τὸν δὲ Σωκράτην οὐκ ἀπώσασθαι τὴν ἔντευξίν τε καὶ ὁμιλίαν τὴν πρὸς τὸν Ἀρχέλαον, ἀλλὰ γενέσθαι παρ' αὐτῷ ἔτη συκνά · καὶ οὕτως ὑπὸ τοῦ Ἀρχελάου προτραπῆναι ἐπὶ τὰ φιλόσοφα*)[2].»

Si nous traversons à présent les siècles et prenons l'avis d'un érudit de notre temps, nous remarquons que F. Buffière, quoique n'accordant pas une entière confiance au témoignage d'Aristoxène cité par Diogène Laërce, ne le considère pas non plus comme invraisemblable, et ne s'en offusque pas : « Qu'il[3] eût fait du jeune Socrate son mignon, cela n'aurait pas de quoi nous étonner ou nous indigner. Mais le 'témoin', Aristoxène, est en général malveillant envers Socrate et son témoignage est suspect[4].»

En tous les cas, nous l'avons vu, les liaisons pédérastiques étaient puissamment implantées dans les moeurs attiques, et, en définitive, c'est Socrate qui tentera de les purifier, tout en paraissant extérieurement s'y conformer en faisant lui-même une cour assidue aux jeunes gens.

b) Amant :

Les années passant, Socrate, de mignon qu'il a peut-être été, est devenu un ardent amoureux, et cela, pour le coup, est incontestable. Quels sont les bien-aimés de Socrate cités par Diogène Laërce ? En réalité, un seul et unique éromène : Alcibiade. Notre compilateur évoque par deux fois les relations de Socrate avec le jeune homme, et chacune de ces mentions fait référence à un épisode célèbre par ailleurs.

---

[1] Socrate était le fils d'un sculpteur, nommé Sophronisque (cf. D.L. II, 18, p. 226.)
[2] THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, XII, 66 ; traduction P. Canivet.
[3] Archélaos.
[4] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 162.

Rappelant en effet que le philosophe avait participé à l'expédition de Potidée[1], Diogène Laërce rapporte que «s'étant distingué là-bas par sa valeur, il en laissa la récompense à Alcibiade, dont il était épris, dit Aristippe au Livre IV du *Sur la sensualité des Anciens*[2].»

Notons du reste qu'il s'agit là d'un amour tout spirituel, puisque Socrate « méprisa la beauté d'Alcibiade, selon certains[3].»

Voilà tout ce que note Diogène Laërce sur les relations amoureuses entre Socrate et Alcibiade, dont il ne précise même pas, au reste, qu'ils étaient unis par des liens de maître à disciple. Et encore ne consacre-t-il pas un paragraphe spécial à ces deux indications ; elles sont au contraire glissées alors qu'il traite d'autres sujets. En effet, l'amour de Socrate envers Alcibiade est évoqué à la fin d'un développement sur les campagnes militaires au cours desquelles le philosophe sut déployer sa force d'âme autant que sa vigueur physique. Et le rejet par Socrate des avances d'Alcibiade ne fait pas non plus partie d'un paragraphe qui serait consacré aux relations entre les deux hommes ; il s'agit simplement d'une mention très brève, visant probablement à illustrer la tempérance et la sobriété de moeurs du philosophe, car elle suit une courte anecdote racontant comment Socrate refusa des esclaves que lui offrait Charmide « pour qu'il lui en revînt quelque profit[4]».

Néanmoins, dans leur sécheresse même, ces indications sont éclairantes. Car, redisons-le, Diogène Laërce prête à Socrate des penchants envers le seul Alcibiade, et ne mentionne aucunement que le philosophe ait pu se sentir, sinon véritablement épris, du moins troublé, par d'autres jeunes gens. Notre compilateur, par exemple, s'il affirme que Socrate «avait aussi le souci de son entraînement physique[5]», n'ajoute pas que le philosophe profitait de ses entraînements au gymnase pour admirer la beauté des jeunes gens. Théodoret de Cyr, au contraire, lui que nous avons déjà vu très sévère à l'égard de Socrate, fait de la lubricité du philosophe la raison même de son assiduité dans les gymnases :

> Il avait en effet l'habitude de fréquenter les gymnases à cause des beaux jeunes gens, et il se régalait les yeux de ce spectacle licencieux (*Εἰς γὰρ δὴ τὰ γυμνάσια τῶν νέων εἵνεκα καὶ καλῶν εἰώθει φοιτᾶν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἱστία τῇ κακῇ θεωρίᾳ*[6]).

---

[1] Potidée, en Chalcidique, avait secoué la suzeraineté d'Athènes ; d'abord eut lieu le combat qui retient notre attention ; suivit un siège de trois ans, très dur pour les deux parties ; enfin, Potidée se rendit (430/29).
[2] D.L. II, 23, p. 231-232 ; traduction M. Narcy.
[3] D.L. II, 31, p. 238 ; traduction M. Narcy.
[4] *Ibid.*
[5] D.L. II, 22, p. 231 ; traduction M. Narcy.
[6] THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, XII, 58 ; traduction P. Canivet.

Du reste, Platon et Xénophon les premiers dépeignent leur maître bien-aimé comme troublé par la beauté des adolescents – mais s'ils ne font nullement mystère de cette attirance, c'est parce qu'ils ne la considèrent pas comme malsaine ni répréhensible.

Dans le *Banquet* de Xénophon, Charmide[1] rappelle à Socrate qu'un jour, tandis qu'il cherchait avec Critobule un renseignement dans le même livre, il a posé son épaule nue contre l'épaule nue du jeune homme ; à quoi le philosophe, non sans humour, réplique :

> Ah ! (...) c'est donc pour cela que, pareil à un homme mordu par une bête fauve, j'ai eu mal à l'épaule pendant plus de cinq jours, et qu'il me semblait sentir au coeur je ne sais quelle démangeaison[2].

Or, comme il appert dans le dialogue platonicien auquel il a donné son nom, Charmide lui-même avait troublé Socrate :

> A l'époque où l'entretien est censé avoir lieu, c'est un tout jeune homme, encore soumis à la tutelle de son cousin Critias. Il est remarquable par sa beauté, par sa naissance illustre, par ses heureuses dispositions pour la philosophie et la poésie[3].

La beauté de l'adolescent émerveille en effet Socrate, alors même qu'il déclare être mauvais juge en la matière, car à peu près tous les jeunes gens lui paraissent beaux. Cependant, Charmide lui semble particulièrement admirable[4]. Socrate se sent troublé lorsque le jeune garçon vient s'asseoir entre Critias[5] et lui, perd son assurance[6], et le regard que lui jette alors Charmide ne contribue pas à la lui rendre. Mais Socrate s'enflamme véritablement et perd la tête lorsque son regard glisse à l'intérieur du manteau de l'adolescent (*τότε δή, ὦ γεννάδα, εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἐμαυτοῦ ἦν*)[7], et c'est avec quelque peine qu'il parvient à répondre à la question que lui pose alors Charmide[8].

Platon et Xénophon n'hésitent donc pas à dépeindre leur maître comme troublé par un Critobule ou un Charmide. Diogène Laërce, au contraire, concentre sur le seul Alcibiade la totalité des tendances érotiques homosexuelles de Socrate. Cette exclusivité accordée à Alcibiade est à double tranchant. D'un côté, elle rend un témoignage erroné sur la réalité des pulsions qui pouvaient agiter un Socrate bien humain et tout autant qu'un autre assujetti aux

---

[1] Qui était le propre frère de Périctioné, la mère de Platon.
[2] XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 28 ; traduction Fr. Ollier.
[3] A. CROISET, dans sa Notice au *Charmide*, p. 47.
[4] Cf. PLATON, *Charmide* 154 b-c.
[5] Son cousin et tuteur.
[6] Cf. PLATON, *Charmide* 155 c.
[7] PLATON, *Charmide* 155 d.
[8] Cf. PLATON, *Charmide* 155 e.

tentations charnelles, quoiqu'il y résistât mieux que quiconque ; de plus, braquer le projecteur uniquement sur Alcibiade a pour effet d'effacer la « chasse aux jeunes gens » à laquelle se livrait Socrate pour le progrès moral de ses conquêtes – un tel gommage de la part de Diogène Laërce n'étant peut-être pas d'ailleurs tout à fait innocent, dans la mesure où, nous y reviendrons, notre compilateur se sentait probablement réticent à l'égard de la notion de pédagogie amoureuse, l'amour faisant dans son esprit mauvais ménage avec la relation d'enseignement. D'un autre côté, néanmoins, Diogène Laërce a raison de penser qu'Alcibiade est le jeune homme dont Socrate s'est senti le plus durablement et profondément épris, et en ce sens, il privilégie à bon droit les relations qui ont uni les deux hommes.

De fait, existent bien d'autres témoignages sur les sentiments amoureux de Socrate à l'égard d'Alcibiade, et par exemple, dans l'*Alcibiade Majeur*. Contrairement à M. Croiset, qui affirme que l'«*Alcibiade*, qu'on appelle aussi le *premier Alcibiade*, pour le distinguer du *dialogue sur la prière* ou *second Alcibiade*, est le plus remarquable des quatre dialogues qu'on peut rapporter au temps du séjour de Platon à Mégare[1]», J. Hatzfeld ne croit pas à l'authenticité de cette œuvre, et juge que son auteur est un homme n'ayant tracé d'Alcibiade «qu'une image inexacte et pâle, et ignorant certains événements essentiels de sa vie[2].» Selon J. Hatzfeld donc, ce n'est point dans cette œuvre «qu'il faut chercher des renseignements directs sur l'influence que Socrate a pu exercer sur son jeune ami[3].» Cependant, ce même érudit avait observé un peu auparavant dans son étude que Platon lui-même, Xénophon, probablement aussi Eschine de Sphettos n'avaient jamais assisté aux entretiens d'Alcibiade avec Socrate : « Car Platon avait 12 ans, Xénophon sans doute pas beaucoup plus, dans l'été 415, au moment où Alcibiade s'embarquait pour l'expédition de Sicile ; et on croira volontiers que, durant les quatre mois qu'il passa à Athènes dans l'été 407, Alcibiade n'eut ni l'occasion ni le désir de revoir son ancien maître. Donc, lorsque Platon, lorsque Xénophon, et sans doute aussi Eschine de Sphettos, nous montrent Socrate en compagnie d'Alcibiade, ils n'utilisent point leurs souvenirs personnels, mais ils reproduisent, chacun selon ses tendances propres, les traditions qui régnaient au début du IV$^{e}$ siècle dans le petit groupe socratique[4].»

---

[1] M. CROISET, dans sa Notice à l'*Alcibiade*, p. 49.
[2] J. HATZFELD, *Alcibiade*, p. 44.
[3] *Ibid.*
[4] J. HATZFELD, *op. cit.*., pp. 35-36.

Ainsi, peut-être les premiers Socratiques ont-ils mieux utilisé les éléments fournis par ces traditions, lesquelles étaient d'ailleurs pour eux plus récentes et donc, sans doute, moins déformées, plus conformes à la réalité des faits ; mais il n'en reste pas moins que, d'après J. Hatzfeld lui-même, les plus anciens témoignages des Socratiques sur les relations entre Alcibiade et le Maître se fondent, non sur une observation directe par les témoins, mais sur les traditions existantes.

En conséquence, peu importe à vrai dire à notre propos que l'homme ayant dépeint, dans l'*Alcibiade Majeur*, Socrate comme amoureux d'Alcibiade soit Platon ou un Académicien plus tardif : le fait est que les traditions représentent le Maître comme épris de ce disciple. Or, au tout début de ce dialogue, Socrate affirme chérir Alcibiade depuis plusieurs années, et avoir même été son premier amoureux ; mais son démon l'a empêché jusqu'ici de lui adresser la parole :

> Fils de Clinias, tu t'étonnes, à mon avis, de ce que, m'étant, le premier, épris de toi (*πρῶτος ἐραστής σου γενόμενος*), alors que les autres en ont fini[1], moi seul je ne me détourne pas, et aussi de ce que, tandis que les autres t'importunaient par leurs entretiens, moi, durant tant d'années, je ne t'aie pas même adressé une parole. La cause de mon attitude était une opposition d'origine non pas humaine, mais divine, dont tu apprendras la puissance plus tard [2].

Sans doute, est bien étonnante l'image d'un Socrate ayant suivi son éromène, depuis plusieurs années, comme une ombre muette, empêché qu'il l'était par son démon de lui adresser la parole[3]. Mais en tout cas, le point essentiel est la peinture du Maître comme amoureux d'Alcibiade, que cette représentation soit de Platon ou d'un Académicien anonyme.

Il est bien certain, de toute manière, que Platon a repris à son compte la tradition présentant Socrate comme épris du bel Alcibiade. De fait, dans le *Gorgias*, Socrate professe à Calliclès « avec une solennelle ironie[4]» l'amour qu'il éprouve envers le jeune homme :

> Calliclès, si nos impressions, dans leur diversité, n'avaient rien de commun, si chacun de nous avait son sentiment particulier sans rapport avec ceux des autres, il ne serait pas facile de faire comprendre à autrui ce qu'on éprouve soi-même. Mais j'ai observé, et c'est ce qui me fait parler ainsi, que nous éprouvions tous deux le même genre de sentiment, et que nous étions deux amoureux, épris chacun de

---

[1] Parce que Alcibiade est déjà devenu trop âgé à leur goût.
[2] PLATON, *Alcibiade* 103 a ; traduction M. Croiset révisée.
[3] Voir note complémentaire 10 : « Socrate/Alcibiade. »
[4] G. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 166.

> deux objets, moi d'Alcibiade, fils de Clinias, et de la philosophie, toi du Démos athénien et de Démos le fils de Pyrilampe[1].

En outre, au tout début du *Protagoras*, un ami de Socrate plaisante le philosophe en lui demandant :

> D'où sors-tu, Socrate ? Je gage que tu viens de donner la chasse au bel Alcibiade[2]?

Après quoi son ami fait remarquer à Socrate qu'Alcibiade, bien qu'encore fort beau, commence à être désormais un homme, puisque la barbe lui pousse au menton[3]. C'est alors que la réponse de Socrate montre bien la solide constance de son amour, qui ne se laisse pas dégoûter par quelques poils :

> Qu'importe ? Homère, dont tu es l'admirateur, n'a-t-il pas dit[4] que l'âge le plus aimable était celui de la première barbe, l'âge même d'Alcibiade[5] ?

Ainsi Platon nous présente-t-il Socrate comme proclamant ouvertement son amour, et son fidèle amour, envers Alcibiade[6].

Eschine de Sphettos, lui aussi disciple de Socrate, illustre très joliment, et par une comparaison puissante, les sentiments du maître à l'égard d'Alcibiade :

> Et moi, grâce à l'amour dont je me trouvais aimer Alcibiade, je faisais une expérience qui ne différait en rien de celle des Bacchantes (*Ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγχανον ἐρῶν Ἀλκιβιάδου οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν.*) Et en effet, les Bacchantes, lorsqu'elles sont possédées du Dieu, des lieux où les autres ne peuvent même pas retirer de l'eau des puits, elles, puisent du miel et du lait. Et de fait, moi aussi, alors que je ne connaissais aucune science dont l'enseignement aurait pu me rendre utile à quiconque, néanmoins, lorsque je me tenais à côté de cet homme-là, je croyais, grâce à mon amour, produire de plus beaux objets[7].

---

[1] PLATON, *Gorgias* 481d ; traduction A. Croiset.
[2] PLATON, *Protagoras* 309 a ; traduction A. Croiset.
[3] C'est-à-dire qu'il atteint l'âge où, le plus souvent, les jeunes gens ne sont plus courtisés. Nous verrons d'ailleurs comment Bion de Borysthène qualifie les poils de la barbe.
[4] Cf. *Iliade*, XXIV, 348 ; *Odyssée* X, 279.
[5] PLATON, *Protagoras* 309 a-b ; traduction A. Croiset.
[6] De sorte que, juste un peu plus loin dans le *Protagoras*, Socrate suppose qu'il va étonner son ami en lui avouant qu'il n'a guère fait attention à Alcibiade, et a même oublié plusieurs fois sa présence ; et de fait, son ami est stupéfait par cette révélation.
[7] H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, fr. 11c (p. 273) ; traduction personnelle.

Eschine dépeint donc, lui aussi, Socrate comme amoureux du bel Alcibiade, reprenant à son compte, ainsi que Platon, les traditions qui avaient cours sur le sujet dans les cercles socratiques, celles mêmes qu'exploite lui aussi Diogène Laërce par le biais du témoignage d'Aristippe.

C'est en effet un extrait de cet auteur qu'utilise Diogène Laërce pour évoquer la générosité dont fit preuve Socrate lors de la bataille de Potidée, lorsqu'il laissa à son éromène la récompense qui lui revenait de droit.

Pour nous à présent, les sources principales de renseignements sur cet épisode sont un extrait du *Banquet* de Platon, et un passage de la *Vie d'Alcibiade* de Plutarque ; au reste, ainsi que l'explique L. Robin : « Ce que sur ce combat raconte Plutarque (…) dérive du *Banquet* (…)[1].»

Or, voici comment, dans ce dialogue de Platon, Alcibiade lui-même, se livrant à un vibrant éloge de Socrate, présente l'attitude de ce philosophe au cours de la bataille :

> Quand eut lieu ce combat, celui à la suite duquel les généraux me donnèrent l'insigne de l'honneur, ce n'est à personne au monde que j'ai dû mon salut, sinon à cet homme ! J'étais blessé ; il ne consentit pas à m'abandonner ; bien au contraire, il sauva tout à la fois, et mes armes, et moi-même. C'est alors aussi, Socrate, que j'invitai, moi, les généraux à te le donner à toi, cet insigne de l'honneur (*Καὶ ἐγὼ μέν, ὦ Σώκρατες, καὶ τότε ἐκέλευον σοὶ διδόναι τἀριστεῖα τοὺς στρατήγους*) ; voilà au moins un fait sur lequel je n'encourrai de ta part ni récrimination ni démenti. Eh bien non ! Les généraux n'avaient d'yeux en effet que pour mon haut rang et voulaient me donner, à moi, l'insigne de l'honneur, et toi, tu as insisté plus ardemment encore que les généraux pour que je le prenne plutôt que toi (*αὐτὸς προθυμότερος ἐγένου τῶν στρατηγῶν ἐμὲ λαβεῖν ἢ σαυτόν.*)[2]

Ainsi Alcibiade, d'après sa propre déclaration, a-t-il accompli le premier pas dans la prévenance, en encourageant les généraux à décerner la récompense à Socrate, attribution qui, apparemment d'ailleurs, n'aurait été que pure justice. Le jeune homme a ensuite assez d'humble lucidité pour confesser que, s'il a obtenu les marques d'honneur de préférence à Socrate, son propre mérite guerrier n'y est pour rien : seule en est la cause sa haute naissance, qui a ébloui les généraux. Enfin, Alcibiade insiste sur la fougue avec laquelle Socrate réclama la récompense en sa faveur, mais sans dire pourtant explicitement que Socrate exprima cette demande par amour pour lui. Affirmer que Socrate était épris de lui eût peut-être semblé présomptueux de sa part. De plus, cette déclaration aurait pu paraître en contradiction avec

---

[1] Léon ROBIN, note 1, p. 87 de son édition du *Banquet* de Platon.
[2] PLATON, *Banquet*, 220 d-e ; traduction L. Robin révisée.

l'aveu qu'Alcibiade avait fait peu auparavant dans le *Banquet*, à savoir que lui-même avait été réduit en esclavage par Socrate (ce que nous reverrons par la suite).

Le récit de Plutarque paraissant effectivement dépendre fortement de celui de Platon, et en tout cas, s'en révélant fort proche, nous ne le citerons pas dans son intégralité, mais en noterons en revanche la fin, qui propose une explication originale de l'ardeur de Socrate à réclamer la récompense pour Alcibiade.

> Socrate, qui voulait accroître l'émulation du jeune homme pour les belles actions (*ὁ Σωκράτης βουλόμενος αὔξεσθαι τὸ φιλότιμον ἐν τοῖς καλοῖς αὐτοῦ*), fut le premier à témoigner en sa faveur et demanda qu'on lui attribuât la couronne et la panoplie[1].

À vrai dire, cette interprétation n'est pas incompatible avec la version de Socrate amoureux d'Alcibiade (d'ailleurs Plutarque avait présenté plus haut le philosophe comme l'éraste du jeune homme en même temps que son directeur de conscience[2]), elle en serait plutôt le complément, puisque dans la perspective socratique, celui qui fait la cour (ou plutôt la « chasse ») aux jeunes gens vise leur perfectionnement moral. Or, d'après le récit de Plutarque, tel a été précisément le but de Socrate quand il a réclamé pour son jeune ami les insignes de l'honneur.

Mais du coup, l'explication proposée par Plutarque permet de prendre conscience d'une lacune dans les indications fournies par Diogène Laërce : notre biographe nous présente bien un Socrate épris d'Alcibiade, mais non un Socrate éducateur du jeune homme. L'aspect érotique est présent chez Diogène Laërce, mais non le lien de maître à disciple.

Et pourtant, comme l'explique bien L. Robin, l'érotisme (mais l'érotisme sublimé) de Socrate ne prend véritablement de sens que lié à son désir profond d'enseigner les jeunes gens : « Il se peut qu'il ressente aussi vivement qu'un autre des désirs charnels en présence d'un bel adolescent, mais ces sentiments, il les détourne vers un autre but. Si l'on se soucie du corps, il faut du moins que ces soins se subordonnent à des préoccupations supérieures dont l'Âme est l'objet : toute la sorcellerie du Philosophe consiste à semer dans l'âme de beaux discours, grâce auxquels la sagesse y prend racine, y devient vivante, y produit ses effets. Socrate aime Alcibiade, mais il aime aussi la Philosophie et ces amours-là ont du moins le mérite de la constance (…)[3] »

---

[1] PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade* 7, 5 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry.
[2] Cf. PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade* 4, 3.
[3] L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 163.

L. Robin précise ensuite que Socrate, s'il aime les beaux corps, ne s'attache pas à un seul, et aperçoit, au-dessus de la beauté des corps qu'elle l'amène à dédaigner, la beauté de l'âme, puis la beauté de la vertu, celle de la science, et enfin le Beau lui-même, et en arrive à cette conclusion : « Bref Socrate nous apparaît, en même temps et pour les mêmes raisons, comme le parfait *ἐρωτικός* et comme le parfait philosophe, et il l'est précisément en tant qu'il dépasse l'amour sexuel et qu'il utilise l'attrait de la beauté en vue de l'acquisition de la vertu et en vue de la connaissance du réel. Il est sans doute celui en qui l'âme intellectuelle recouvre ses ailes pour retourner au séjour des purs Intelligibles et jouir à nouveau de leur contemplation ; car il est celui qui a aimé la science pour elle-même, en philosophe, et c'est encore en philosophe qu'il a aimé les jeunes gens, n'ayant eu jamais en vue que de leur communiquer, par l'amour, la vertu et la connaissance. Si l'on veut comprendre le sens de ces expressions *ὀρθῶς παιδεραστεῖν* (*Banq*. 211 B), *παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας* (*Phèdre*, 248 E sq., cf. 256 AB[1]), il faut penser au Socrate dont Platon a dressé devant nos yeux l'admirable figure[2].»

Xénophon, du reste, a lui aussi attribué à Socrate, dans son *Banquet*, un vibrant éloge de l'amour chaste[3]. D'ailleurs, le disciple rend, dans les *Mémorables*, ce témoignage sur son maître :

> Souvent il se disait amoureux, mais on voyait bien que ce n'était pas de la beauté du corps qu'il était épris, mais des âmes naturellement portées à la vertu[4].

Or, Diogène Laërce pour sa part, même quand il rend hommage à la chasteté de Socrate dédaignant la beauté d'Alcibiade, ne relie pas cette pureté à l'enseignement que le philosophe a dispensé au jeune homme.

Plutarque, au contraire, met les deux éléments en relation dans sa *Vie d'Alcibiade*. Cependant, il ne se place pas ici du point de vue de Socrate, amoureux de l'âme d'Alcibiade et visant à la purifier par son enseignement, mais du point de vue du jeune homme aimé. D'après Plutarque, Alcibiade a toujours apprécié la chasteté de son amoureux – laquelle

---

[1] Où sont glorifiés l'amour chaste et la vie, sur cette terre et après la mort, que mènent les amants vertueux, eux qui « ont réduit à l'esclavage ce qui faisait naître le vice de l'âme et donné au contraire la liberté à ce qui y produisait la vertu. » (PLATON, *Phèdre*, 256 B ; traduction L. Robin.)
[2] L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 164.
[3] Cf. XÉNOPHON, *Banquet*, VIII 12 sq.
[4] XÉNOPHON, *Mémorables*, IV, I, 2 ; traduction P. Chambry.

constitua même l'élément déterminant qui décida le jeune homme à écouter le philosophe, même quand celui-ci le rabrouait et le morigénait. L'amour chaste éprouvé par Socrate est donc, selon Plutarque, intimement lié à son enseignement dans la mesure où Alcibiade consent à prêter l'oreille à son éraste en vertu de cet amour même :

> Il fit bientôt de lui sa société habituelle et écouta les discours d'un amant qui n'était pas à la poursuite de lâches plaisirs et ne réclamait ni baisers ni caresses (*οὐχ ἡδονὴν ἄνανδρον ἐραστοῦ θηρεύοντος οὐδὲ φιλήματα καὶ ψαύσεις προσαιτοῦντος*), mais lui montrait ce qu'il y avait de gâté dans son âme et rabattait son vain et sot orgueil. (…)[1]

L'éclatante chasteté de Socrate est magnifiée, en un récit célèbre, par celui-là même qui avait tout fait pour y mettre un terme, et qui n'est autre qu'Alcibiade. Après avoir raconté de quelles diverses manières[2], il avait essayé de séduire Socrate afin que ce dernier lui communique ses beautés intérieures, comment même il s'était, pour finir, étendu auprès de lui sur la même couche en l'enlaçant, le jeune homme rapporte ainsi son échec aux convives qui l'écoutent :

> Voici donc de quoi vous devez être bien instruits : c'est, j'en atteste les dieux, j'en atteste les déesses, qu'après cette nuit passée auprès de Socrate il n'y avait, quand je me levai, rien de plus extraordinaire que si j'avais dormi aux côtés de mon père ou d'un frère plus âgé (*οὐδὲν περιττότερον καταδεδαρθηκὼς ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθηῦδον ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου*)[3]!

L'admirable maîtrise de soi dont Socrate fit alors preuve, comme il est étrange de la voir décrier par le philosophe Bion de Borysthène !

> Il attaquait également Socrate, disant que s'il désirait Alcibiade et s'abstenait, il était stupide (*μάταιος ἦν*), tandis que s'il ne le désirait pas, il n'accomplissait rien d'extraordinaire[4].

Nous reverrons plus loin, lorsque nous parlerons de Bion lui-même, que sans doute ce mot doit être entendu plus comme une boutade provocatrice que comme une opinion sérieuse. Quoi qu'il en soit, Bion n'envisage pas que Socrate ait pu être poussé par un impératif moral supérieur : la volonté de prouver en acte à Alcibiade, comme, d'après Xénophon, il le

---

[1] PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, 4, 3 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry.
[2] Et conformément, du reste, aux théories de Pausanias d'après lesquelles, lorsqu'un jeune homme recherche la science, il peut sans honte accorder à celui qui sera son éducateur les faveurs les plus privées.
[3] PLATON, *Banquet*, 219d ; traduction L. Robin.
[4] D.L. IV, 49, p. 527 ; traduction T. Dorandi révisée. Fr. 59 Kindstrand.

démontra en paroles à Callias amoureux d'Autolycos, « que l'amour de l'âme vaut bien mieux que celui du corps (*ὡς καὶ πολὺ κρείττων ἐστὶν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρως*)[1]».

Bion néglige aussi l'impact de cette chasteté sur Alcibiade, alors pourtant que celui-ci reste proprement subjugué. En effet, lui qui avait inversé les rôles en faisant des avances à son éraste[2], reste stupéfié par la sagesse et la fermeté (*καρτερία*) de Socrate. Bien que méprisé, il ne parvient pas à se fâcher et à rompre les liens qui l'unissent à son maître ; mais d'autre part, il ne voit plus désormais aucun moyen de l'amener à ses fins. Aussi est-il réduit à un état de complète dépendance par rapport à Socrate :

> Je ne trouvais donc pas d'issue et, réduit en esclavage comme je l'avais été par le gaillard, à tel degré que personne ne l'a jamais été de la part de personne, je ne faisais que tourner dans son orbite (*Ἠπόρουν δή, καταδεδουλώμενος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου, περιῆα.*)[3]

Ainsi retrouvons-nous ici, exprimée de manière extrêmement vigoureuse, l'idée que nous avions aperçue chez Plutarque : Alcibiade est à tel point subjugué par l'amour sublimé qu'éprouve Socrate qu'il est contraint à graviter autour de son éraste, et à l'écouter.

De fait, évoquant les sentiments d'Alcibiade, K.J. Dover déclare : « Alcibiade est mortifié par cette insulte à sa beauté (...) mais ébloui par le contrôle que le principe rationnel exerce sur les appétits corporels chez Socrate[4].»

Au reste, M. Foucault rappelle que, d'après le *Banquet*, non seulement Alcibiade mais encore par exemple Charmide, fils de Glaucon, et Euthydème, fils de Dioclès, jouent le rôle

---

[1] XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 12 ; traduction Fr. Ollier.

[2] Il est d'ailleurs piquant de constater que Bion critique également, après celle du maître, l'attitude de son disciple chéri, Alcibiade : « Il blâmait Alcibiade, en disant que dans sa prime jeunesse il enlevait les maris à leurs épouses, tandis que, jeune homme, il enlevait les épouses à leurs maris (*Τὸν Ἀλκιβιάδην μεμφόμενος ἔλεγεν ὡς νέος μὲν ὢν τοὺς ἄνδρας ἀπάγοι τῶν γυναικῶν, νεανίσκος δὲ γενόμενος τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν*). » (D.L. IV, 49, p. 527 ; traduction T. Dorandi . Fr. 60 Kindstrand.) Or, il est très curieux de noter que Bion attribue la faute de ces liaisons adultères non pas au mari ou à l'épouse infidèles, mais à Alcibiade lui-même, comme si sa radieuse beauté, ou peut-être, de surcroît, une attitude provocatrice de sa part, étaient responsables de la trahison plus que l'inconstance du conjoint.

[3] PLATON, *Banquet*, 219e ; traduction L. Robin.

[4] K.J. DOVER, *Homosexualité grecque*, p. 195.

des érastes[1], eux qui sont jeunes et beaux, en poursuivant de leur amour Socrate, qui se retrouve alors paradoxalement en position d'éromène, lui, l'homme plus âgé au corps disgracieux. Et le philosophe ajoute : «Mais ce qu'ils ne savent pas, et ce qu'Alcibiade découvre au cours de la fameuse 'épreuve', c'est que Socrate n'est aimé par eux que dans la mesure même où il est capable de résister à leur séduction ; ce qui ne veut pas dire qu'il est pour eux sans amour ni désir, mais qu'il est porté par la force du véritable amour, et qu'il sait véritablement aimer le vrai qu'il faut aimer. (...) La sagesse du maître désormais (et non plus l'honneur du garçon) marque à la fois l'objet du véritable amour et le principe qui empêche de 'céder'[2].»

L'on peut s'étonner de ce que Diogène Laërce, tout en mentionnant Socrate comme amoureux d'Alcibiade, ne le désigne pas aussi comme son maître. Bien sûr, l'on peut arguer de ce que Diogène Laërce cite volontiers les successeurs d'un philosophe, ce qu'il fait d'ailleurs effectivement en énumérant les différents chefs de file et fondateurs d'écoles philosophiques issus de Socrate[3] ; or, Alcibiade ne fut pas un continuateur de Socrate, puisqu'il cessa de philosopher pour se lancer dans une carrière politique des plus agitée. Cependant, sans doute existe-t-il une autre raison, que nous développerons peu à peu, et qui nous semble être la réticence de Diogène Laërce à mêler relations amoureuses et liens de maître à disciple.

Au reste, malgré cette omission, Diogène Laërce, à travers ses maigres indications concernant les rapports entre Socrate et Alcibiade, touche finalement à l'essentiel sur deux points capitaux : Alcibiade fut le disciple vers lequel Socrate se sentit le plus vivement attiré (notre compilateur néglige même complètement les troubles érotiques que d'autres jeunes gens ont inspirés au philosophe), et Socrate demeura parfaitement chaste à l'égard de cet adolescent d'une beauté pourtant si remarquée – attitude qui, d'après Alcibiade lui-même dans le *Banquet* de Platon, asservit totalement le disciple à son maître.

Alcibiade se dégagera néanmoins des liens que Socrate avait réussi à tisser entre eux, et renoncera à la philosophie pour mener une vie privée et embrasser une carrière politique fort aventureuse. Ainsi, le disciple que Socrate aima le plus ardemment ne demeura point à ses côtés. Et néanmoins, aussi étonnant que cela puisse paraître, le maître aura peut-être légué

---

[1] Cf. PLATON, *Banquet*, 222 b.
[2] M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 312.
[3] Cf. D.L. II, 47, pp. 249-250.

un héritage, et non des moindres, à son disciple – cette règle que lui-même respectera jusqu'à en mourir : le respect des lois. Qu'Alcibiade ait observé les décisions de sa cité, J. Hatzfeld l'affirme en effet très fermement après avoir parlé des dons magnifiques dont Alcibiade avait été comblé par la nature et les circonstances : haute naissance, fortune, intelligence, beauté. « Disons tout de suite que, contrairement à une opinion trop répandue, ni à ce moment ni plus tard, ils ne le conduiront à se mettre au-dessus des lois, et que, dans les moments décisifs où il devra choisir entre l'obéissance et la révolte, entre le jeu normal des institutions et le coup d'Etat, on le verra toujours, et quelles que puissent être les conséquences de sa résignation, accepter les décisions de la cité[1].»

Est-il permis de voir dans cette attitude d'Alcibiade le signe des égards qu'il gardait malgré tout pour les opinions d'un maître qui l'avait tant chéri et par lequel il s'était senti lui-même si profondément attiré ?

## 2°) Platon amoureux de Dion ?

La maxime selon laquelle le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas aurait pu s'appuyer sur l'exemple de Socrate. En effet, le philosophe s'était épris d'un jeune homme aux dons certes éminemment prometteurs, mais qui, malheureusement, gaspillera les trésors que le sort avait accumulés sur lui. Au contraire, Socrate n'avait pas ressenti de semblable passion pour son disciple le plus doué, homme à la rare intelligence, Platon.

Or, ce philosophe émérite a-t-il quant à lui éprouvé envers l'un de ses disciples l'amour ardent que son maître ne lui avait pas porté ?

---

[1] J. HATZFELD, *Alcibiade*, p. 60. Un exemple particulier de cette obéissance est mis en exergue par Cornelius Nepos ; le biographe latin, qui vécut au 1er siècle avant J.-C., ayant rappelé en effet que les adversaires d'Alcibiade avaient accusé ce dernier, en son absence puisqu'il était parti pour une expédition militaire en Sicile, d'avoir profané les mystères, ajoute : « En raison de cette accusation, alors que de la part du magistrat, l'ordre lui avait été envoyé en Sicile de rentrer dans sa patrie pour présenter sa défense, alors que d'autre part il nourrissait de grands espoirs d'exécuter sa mission avec succès, il ne voulut pas ne pas obéir (*non parere noluit*), et embarqua dans la trirème qui avait été envoyée pour le ramener. » (CORNELIUS NEPOS, *Vie d'Alcibiade*, 4, 3, dans le *Traité sur les grands généraux des nations étrangères* ; traduction A.-M. Guillemin révisée.)

La question se pose à nous dans la mesure où Diogène Laërce note que, selon Aristippe et son ouvrage *Sur la sensualité des Anciens*, Platon était épris de Dion[1], beau-frère du tyran de Syracuse Denys l'Ancien[2] ; or, notre compilateur reprend cette assertion à son compte puisqu'il entend la justifier en citant l'épigramme suivante, qu'il tient pour un écrit authentique de Platon, et qui aurait été inscrite sur le tombeau de Dion :

> Les larmes d'Hécube et des femmes d'Ilion
> furent par les Moires filées dès l'heure de leur naissance
> Mais à toi, Dion, qui dressas un trophée de belles actions,
> les divinités t'avaient versé largement l'espérance.
> Et voilà que tu gis dans ta vaste patrie, honoré par tes concitoyens[3]
> toi qui as rendu mon cœur fou d'amour, Dion
> (*ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων*)[4].

En revanche, quand il parle de Dion, Diogène Laërce ne mentionne pas ce personnage comme ayant reçu un enseignement de Platon, si ce n'est toutefois, mais plusieurs paragraphes plus loin, et très brièvement, dans sa liste des disciples du philosophe[5]. En revanche, au moment même où il évoque les voyages de Platon en Sicile, puis l'épigramme que le philosophe aurait composée en l'honneur de son bien-aimé, Diogène Laërce n'établit pas entre les deux hommes de relation de maître à disciple. Or, cette omission nous semble d'autant plus remarquable que notre compilateur n'avait pas non plus présenté Alcibiade comme un auditeur de Socrate, ainsi que nous l'avions déjà noté.

Au contraire, Plutarque affirme très nettement que Dion suivit l'enseignement de Platon, et ceci même en deux lieux différents. D'abord, à Syracuse, gouvernée alors par Denys l'Ancien, puis, beaucoup plus tard, à Athènes.

---

[1] Cf. D.L. III, 29, p. 412.
[2] Denys avait épousé Aristomachè, la sœur de Dion.
[3] Le biographe latin Cornelius Nepos déclare pour sa part qu'à la mort de Dion s'opéra un singulier revirement de l'opinion publique : « De son vivant on ne cessait d'appeler Dion un tyran, et les mêmes bouches maintenant proclamaient qu'il avait délivré la patrie et chassé le tyran. Tout à coup donc la compassion avait pris la place de la haine et si au prix de son sang le peuple avait pu le rappeler de l'Achéron, il l'aurait certainement racheté. Si bien que dans la ville, à l'endroit le plus fréquenté, on l'ensevelit aux frais de l'Etat et on lui bâtit un sépulcre destiné à rappeler sa mémoire (*Itaque in urbe celeberrimo loco, elatus publice, sepulcri monumento donatus est.*) » (CORNELIUS NEPOS, *Vie de Dion*, 10, 2-3 dans le *Traité sur les grands généraux des nations étrangères* ; traduction Anne-Marie Guillemin.)
[4] D.L. III, 30 ; pp. 412-413. ; traduction L. Brisson.
[5] Cf. D.L. III, 46 ; p. 423.

Plutarque, plein d'enthousiasme, considère que la rencontre entre Platon et Dion faisait partie d'un plan divin visant à libérer les Syracusains de la tyrannie[1]. Et il n'est pas moins dithyrambique pour louer les qualités de Dion en tant que disciple :

> Celui-ci, alors très jeune[2], fut, de tous les disciples de Platon, le mieux doué pour apprendre et le plus prompt à écouter pour se former à la vertu, ainsi que l'a écrit Platon lui-même[3] et comme ses actes en témoignent[4].

Plutarque, un peu plus loin, évoque d'ailleurs l'enthousiasme ardent qui embrasa Dion pour les idées de Platon :

> (…) Il n'eut pas plus tôt goûté à une doctrine et à une philosophie maîtresses de vertu que son âme s'enflamma ; dans son enthousiasme pour le bien, il s'imagina même, avec une ingénuité toute juvénile, que les mêmes discours feraient sur Denys[5] une impression semblable (…)[6]

Cependant, si l'esprit de Dion s'embrase pour les conceptions philosophiques de son maître, le coeur de Dion ne semble pas, en revanche, s'embraser pour le maître lui-même. Et parallèlement, si, comme l'a indiqué Plutarque, Platon admire la perméabilité de Dion à ses idées, le philosophe ne nous est pas décrit pour autant comme s'enflammant d'amour pour son disciple.

En réalité, le témoignage de Plutarque diffère, sur ce point, de la présentation proposée par Cornelius Nepos, qui dépeint Platon et Dion comme atteints par une sorte de coup de foudre réciproque. À vrai dire, dès que Dion avait appris la présence de Platon à Tarente, il s'était mis à brûler du désir de l'entendre, et Denys l'Ancien, accédant aux souhaits de son parent, fit conduire en grande pompe le philosophe jusqu'à Syracuse :

---

[1] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion*, 4, 4 ; Plutarque se réfère visiblement à PLATON, *Lettre* VII, 326 e.
[2] Lors de ces premiers entretiens, qui se situent en 388-387, Dion avait environ vingt ans (et Platon quarante).
[3] Dans sa *Lettre* VII, 327a-b : « Car Dion, très doué pour saisir toutes choses et spécialement les propos que je lui tenais alors, s'y montra favorable (ὑπήκουσεν) plus rapidement et radicalement qu'aucun des jeunes gens que j'aie jamais rencontrés. » (Traduction J. Souilhé révisée). Contrairement à J. Souilhé, nous ne prenons pas le verbe ὑπακούω au sens de comprendre, mais plutôt d'accepter, se prêter à. En effet, si nous suivions l'interprétation de J. Souilhé, il faudrait en conclure que Platon estimait Dion comme plus intelligent et plus vif d'esprit qu'Aristote même, ce qui ne serait certes pas absolument impossible, mais pour le moins étonnant. Selon nous, Platon veut plutôt dire que Dion a été, parmi ses auditeurs, le plus perméable à ses doctrines et le plus zélé pour les appliquer concrètement. Il ne s'agirait donc pas simplement de comprendre intellectuellement les doctrines platoniciennes, mais encore de vouloir les mettre véritablement en pratique. D'ailleurs, sitôt après, Platon précise que Dion décida désormais de changer son genre de vie, en plaçant la vertu bien au-dessus du plaisir.
[4] PLUTARQUE, *Vie de Dion*, 4, 5 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry.
[5] Denys l'Ancien.
[6] PLUTARQUE, *Vie de Dion*, 4, 7 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry.

> Et Dion l'admira et s'éprit de lui au point de se donner à lui tout entier. Et Platon lui-même ne fut pas moins charmé par Dion *(Quem Dion adeo admiratus est atque adamavit ut se ei totum traderet. Neque vero minus ipse Plato delectatus est Dione*.)[1]

Ici, l'enthousiasme de Platon a pour objet le disciple lui-même, et non plus seulement ses dispositions d'esprit ; de même, Dion ne s'enflamme plus uniquement pour les doctrines de son maître, mais pour l'homme dans sa totalité.

D'ailleurs, Cornelius Nepos poursuit en affirmant que cette attirance même de Platon pour son disciple l'engagea à revenir en Sicile malgré l'indigne traitement que lui avait fait subir Denys l'Ancien (le biographe latin ne précise pas qu'un délai de vingt années a séparé les deux voyages, et que Denys était mort entre temps) :

> C'est pourquoi, alors qu'il avait été cruellement outragé par le tyran, qui en effet avait ordonné qu'il fût mis en vente, cependant, il revint dans le même lieu, attiré par les supplications du même Dion (*tamen eodem rediit eiusdem Dionis precibus adductus*) [2].

Mais revenons un peu sur ces événements afin de préciser les circonstances historiques. Au cours de son premier séjour en Sicile, Platon s'attira l'ire du tyran Denys l'Ancien[3]. Diogène Laërce nous raconte que Denys eut même l'intention de faire périr le philosophe, mais que, par suite de l'intercession de Dion et d'un autre personnage (dont l'identité n'est pas assurée), il renonça à son projet ; « mais il livra Platon à Pollis, le Lacédémonien, qui pour lors était venu en ambassade, pour qu'il le vendît comme esclave[4]. » Diogène Laërce est donc bien d'accord avec Cornelius Nepos concernant l'ordre donné par le tyran de mettre Platon en vente.

Au reste, le récit de Plutarque contient également cet élément, mais le philosophe de Chéronée présente différemment les choses au départ, en affirmant que Dion lui-même, redoutant pour le philosophe la fureur de Denys, « se hâta de faire embarquer Platon sur une trière, qui ramenait en Grèce le Spartiate Pollis. Mais Denys demanda secrètement à Pollis de faire périr Platon, si possible, pendant la traversée, sinon, à tout le moins, de le vendre, en

---

[1] CORNELIUS NEPOS, *Vie de Dion* 2, 3 dans le *Traité sur les grands généraux des nations étrangères* ; traduction A.-M. Guillemin révisée.
[2] *Ibid*. ; traduction A.-M. Guillemin révisée.
[3] D'après D.L., « quand, au cours d'une conversation sur la tyrannie, Platon soutint que ne pouvait être considéré comme le bien suprême ce qui était dans l'intérêt du seul tyran, à moins que ce dernier ne se distinguât par sa vertu, il offensa Denys. En colère, Denys lança en effet : 'Tu parles comme un petit vieux', et Platon rétorqua : 'Et toi, comme un tyranneau.' Cette réplique mit en fureur le tyran (...) » (D.L. III, 18, p. 404 ; traduction L. Brisson.)
[4] D.L. III, 19, p. 405 ; traduction L. Brisson.

disant : ‘En effet, il n’en souffrira en rien et son bonheur ne sera pas diminué, puisqu’il est juste, même s’il devient esclave[1]’».

Quoi qu’il en soit cependant des circonstances exactes, le fait est que Platon dut quitter la Sicile parce qu’il s’était attiré les foudres du tyran.

Vingt ans plus tard, Denys l’Ancien est mort et son fils Denys le Jeune lui a succédé. D’abord tenu dans l’ignorance par son père, qui craignait que, formé par des hommes intelligents et cultivés, il n’en vînt à conspirer contre lui[2], le jeune homme une fois au pouvoir est entraîné par les courtisans à passer son temps dans les plaisirs et la débauche[3]. Dion finit, à force d’exhortations, par convaincre le jeune prince de se tourner vers la philosophie sous la conduite de Platon ; le philosophe fut donc sollicité et prié de revenir à Syracuse pour «s’emparer d’une âme jeune, égarée par la grandeur de l’autorité et du pouvoir[4]». Platon accepta, et en 367, alors qu’il était âgé de soixante ans et Dion de quarante, il accomplit son deuxième voyage en Sicile.

Nous l’avons vu : selon Cornelius Nepos, les seules prières de Dion suffirent pour décider Platon à entreprendre ce second séjour. Or, chez Plutarque, et dans la *Lettre* VII de Platon[5], dont il s’inspire, les prières de Dion jouent certes un rôle dans la résolution du philosophe de retourner en Sicile ; mais elles ne sont pas présentées comme entrant seules en ligne de compte. Tout d’abord, certains Pythagoriciens d’Italie du Sud (surtout le philosophe et homme politique Archytas), joignent leurs instances à celles de Dion ; ensuite, sont pris aussi en considération d’autres éléments, mûrement pesés et réfléchis. Voici en effet comment Plutarque, reprenant assez exactement, comme il le précise d’ailleurs explicitement, un extrait de Platon, expose la décision du philosophe d’accepter l’invitation pressante qui lui était faite :

---

[1] PLUTARQUE, *Vie de Dion* 5, 5-6 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry.
[2] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion* 9, 2.
[3] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion* 7, 4.
[4] PLUTARQUE, *Vie de Dion* 11, 2 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry.
[5] Certes, nous ne saurions affirmer catégoriquement l’authenticité de cet écrit, que nous citerons pourtant à plusieurs reprises. Néanmoins, J. Souilhé, dans sa *Notice* introductive aux *Lettres*, note « qu’en somme les lettres les plus importantes, celles qui présentent le plus d’intérêt pour la connaissance de Platon, de son caractère, de ses méthodes et de sa doctrine, comme la 7$^{e}$ et la 8$^{e}$, ont trouvé grâce aux yeux de la majorité des critiques modernes.» (P. XVI.) Lui-même plaide pour l’authenticité des *Lettres*, arguant que de nombreux auteurs antiques les ont utilisées sans éprouver aucun sentiment de suspicion (sauf à l’égard de la 12$^{e}$) (cf. *loc. cit.,* p. VI-VII) ; en outre, qu’il ne serait pas surprenant que Platon ait voulu composer ces *Lettres* afin de « s’expliquer clairement une bonne fois sur les affaires siciliennes » (*loc. cit.*, p. XXII) ; enfin, que ces écrits présentent « une parfaite harmonie de pensées, de faits, de langage avec l’époque où vivait Platon et avec Platon lui-même » (*loc. cit.*, p. XXIV).

> Platon, comme il le dit, acquiesça, surtout par point d'honneur personnel pour ne point paraître s'en tenir uniquement aux paroles sans jamais consentir à passer aux actes, et espérant d'ailleurs que la guérison d'un seul homme, qui était l'organe directeur du pays, ramènerait la santé dans toute la Sicile malade[1].

En somme, chaque explication du retour en Sicile de Platon est cohérente avec la présentation faite par chacun des auteurs de la première rencontre entre le philosophe et son disciple Dion. Cornelius Nepos, qui dépeint cette première entrevue comme une sorte de coup de foudre mutuel entre les deux personnages, poursuit en suggérant que Platon s'est laissé fléchir par les seules supplications de son disciple bien-aimé. Plutarque en revanche, qui présente de façon plus intellectuelle les premiers entretiens entre le maître et son disciple, pense aussi que Platon a décidé son second voyage d'après des critères plus cérébraux, des arguments soigneusement pesés. Et l'on ne peut absolument pas déduire de son récit que Platon se soit comporté comme un amoureux, car enfin, le premier voyage de Platon datait de 387 ; lorsque Dion le sollicite à nouveau en 367, le maître était donc demeuré vingt années sans revoir son disciple : nous pouvons certes comprendre qu'il ne désirait pas prendre le risque de retourner en Sicile du vivant de Denys l'Ancien ; nous pouvons encore imaginer qu'à la mort de celui-ci et à l'avènement de son fils, Platon aurait éprouvé des scrupules à se précipiter en Sicile pour y revoir Dion, en abandonnant ses disciples athéniens. Mais lorsque Platon, cédant aux sollicitations que lui adressaient Denys le Jeune (à qui Dion avait su inspirer le désir d'écouter le philosophe), Dion lui-même, et certains Pythagoriciens de Grande-Grèce, revint à Syracuse pour y enseigner le jeune tyran, l'on ne voit pas qu'il ait été comblé de bonheur par l'opportunité qui lui était offerte de revoir enfin Dion. Il ne semble nullement éprouver la joyeuse impatience d'un amant à la perspective de retrouver enfin son bien-aimé après vingt ans de séparation.

Même si les motivations de Platon pour retourner en Sicile ne sont pas identiques selon les auteurs, il est sûr en revanche que le philosophe se décida à repartir. Or, au début, il fut chaleureusement accueilli et parut avoir rencontré d'abord auprès du jeune tyran et de sa cour une audience extraordinaire :

---

[1] PLUTARQUE, *Vie de Dion* 11, 3 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry. Cf. PLATON, *Lettre* VII, 328 c-329 b., où le philosophe explique qu'il a aussi craint de trahir l'hospitalité et l'amitié de Dion d'abord, et en outre la philosophie elle-même, tout comme il a redouté le reproche de lâcheté et de mollesse.

> Un élan emporta tout le monde vers les études et la philosophie, et le palais du tyran fut, dit-on, envahi par la poussière, tant il y avait de gens qui s'adonnaient à la géométrie[1].

Rapidement, ce succès immense inquiéta les adversaires politiques de Dion. Ils le calomnièrent bientôt ouvertement, prétendant qu'il utilisait Platon afin de gouverner le jeune tyran selon ses propres plans. Ces accusations finirent par alarmer Denys, qui exila Dion, et fit surveiller Platon, de peur que ce dernier ne s'embarquât pour rejoindre Dion, et n'attestât ainsi l'injustice dont celui-ci était victime – tout en exigeant du philosophe une affection exclusive : le jeune prince

> se prit à l'aimer d'un amour tyrannique, prétendant qu'en retour Platon n'aimât que lui seul (*ἠράσθη τυραννικὸν ἔρωτα, μόνος ἀξιῶν ὑπὸ* Πλάτωνος *ἀντερᾶσθαι*) et l'admirât plus que personne ; il était prêt à lui confier les affaires de la souveraineté, s'il ne préférait pas l'amitié de Dion à la sienne (*μὴ προτιμῶντι τὴν πρὸς* Δίωνα *φιλίαν τῆς πρὸς αὐτόν.*) Ce fut un malheur pour Platon que les sentiments de cet homme, devenu fou, tout comme les mauvais amants (*καθάπερ οἱ δυσέρωτες*), sous l'effet de la jalousie, et auteur de multiples accès de fureur en peu de temps, puis de multiples réconciliations et prières à l'adresse de Platon [2].

À première vue, il est question dans ce passage de la passion maladive que Denys se serait mis à éprouver pour Platon. Pour la dépeindre, Plutarque s'inspire apparemment de la *Lettre* VII de Platon, mais déforme et dramatise les sentiments éprouvés par Denys à l'égard de son hôte athénien ; car la *Lettre* ne mentionne la merveilleuse amitié dont Denys honorait alors Platon que comme une simple rumeur dépourvue de fondement. À vrai dire, son auteur dénonce en fait la vanité du jeune tyran :

> Avec le temps, il m'aimait sans doute toujours davantage à mesure qu'il se familiarisait avec mes manières et mon caractère, mais il voulait me voir montrer pour lui plus d'estime que pour Dion et croire à son amitié beaucoup plus qu'à celle de Dion. Il est merveilleux comme il y mettait son point d'honneur[3].

---

[1] PLUTARQUE, *Vie de Dion* 13, 4 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry. Il était habituel en effet de tracer des figures géométriques sur du sable ou de la poussière répandus à même le sol.
[2] PLUTARQUE, *Vie de Dion* 16, 2-3 ; traduction R. Flacelière et E. Chambry révisée.
[3] PLATON, *Lettre* VII, 330 a ; traduction J. Souilhé. Platon précise d'ailleurs que, par crainte de perdre en quelque manière sa liberté et de ne faire que se rendre aux vues de Dion, Denys hésitait à adopter le moyen qui eût été, de tous, le plus efficace pour se concilier le philosophe : étudier auprès de lui, écouter ses leçons sur la philosophie (*Lettre* VII, 330 b). Ainsi, pour Platon, devenir le disciple d'un homme est la méthode la plus sûre pour gagner son amitié, si l'amitié peut naître entre eux.

En somme, – et ceci diffère profondément de la manière dont Plutarque interprète ce passage – Platon ne s'estime pas objet du morbide amour de Denys, mais simplement victime de son orgueil, le jeune prince ne supportant pas que Dion puisse être estimé plus que lui-même. Cette description paraît plus raisonnable que celle de Plutarque, qui du reste précise qu'une guerre étant survenue, le jeune prince laissa repartir Platon[1] : s'il avait conçu une passion si dévorante et jalouse envers le philosophe, sans doute aurait-il voulu, au contraire, le garder auprès de lui quelles que pussent être les circonstances.

Au reste, à y regarder de plus près, l'extrait de Plutarque ne parle pas uniquement des rapports entre Denys le Jeune et Platon, mais également de ceux unissant le philosophe et Dion, dans la mesure où Denys se montre jaloux de cette relation : le jeune tyran se déclarerait prêt à confier le pouvoir à Platon, si ce dernier ne préférait pas la *φιλία* de Dion à la sienne. Or, ce terme est ambigu. Dans le *Banquet* de Xénophon, le mot *φιλία* peut être employé au sens d'amour, mais d'un amour pur, qui, dégagé des jouissances charnelles, s'adresse à la seule âme de l'être aimé[2]. Dans ce sens, Platon aurait pu être l'éraste chaste de Dion, comme semble d'ailleurs l'envisager le sophiste Élien, qui établit un parallélisme entre Alcibiade et Dion, l'un ayant été le mignon de Socrate, l'autre de Platon[3] ; or, la chasteté de Socrate à l'égard de son disciple était célèbre, nous l'avons vu.

Cependant, F. Buffière évoque avec réticence l'idée que Dion ait pu être l'éromène de Platon : « Il n'est pas douteux que Platon ait témoigné à Dion de Syracuse une très grande amitié et qu'il ait fondé sur lui bien des espoirs. Qu'il ait été vraiment son 'éraste', même au sens pur du terme, c'est moins assuré, malgré le témoignage isolé d'Élien[4]. »

Et pourtant, F. Buffière en personne estime que Dion aurait été le plus capable de susciter un sentiment d'amour chez son maître – sous-entendant que, malgré tout, cet amour n'avait pas surgi : « Dion aurait pu, mieux que tous les autres, inspirer à Platon cet amour grâce auquel le maître engendre dans l'âme du disciple les beaux fruits de son enseignement : Platon a tant rêvé d'une politique subordonnée à un idéal moral et Dion pouvait concrétiser ce rêve à Syracuse[5].»

---

[1] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion*, 16, 4.
[2] Cf. XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 15.
[3] Cf. ÉLIEN, *Histoire variée*, IV, 21.
[4] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 157.
[5] F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 156.

D'ailleurs, afin de donner un exemple de ce que pouvait signifier le mot *φιλία* pour Plutarque lui-même, précisons que dans son *Dialogue sur l'Amour*, le philosophe distingue, d'après les Anciens, « quatre genres d'attachements[1] », à savoir « la parenté par le sang, l'hospitalité, l'amitié et l'amour[2] », et précise que chacune des trois premières affections est placée sous le patronage d'un dieu protecteur. Or, la notion d'attachement, très générale puisqu'elle englobe quatre catégories différentes, est rendue par le mot *φιλία*, l'amitié se rattachant pour sa part au genre *ἑταιρικόν*, et ayant pour la protéger un *θεὸς φίλιος*. Ainsi le substantif *φιλία* désigne-t-il une affection très générale, tandis que l'idée plus spécifique d'amitié est rendue dans le même passage par deux adjectifs différents : *ἑταιρικός* puis *φίλιος* ; en tous les cas, la notion d'amour n'est pas rendue par le terme *φιλία* ou un mot de sa famille. En outre, lorsque plus loin dans son dialogue Plutarque évoque le chaste et divin amour platonicien, il le désigne sous le terme, non de *φιλία*, mais bien d'*ἔρως*[3].

Manifestement, Plutarque ne présente donc nullement Platon comme amoureux de son disciple Dion. Or, Diogène Laërce, pour sa part, adopte le point de vue strictement contraire puisque, tout en croyant à l'amour de Platon envers Dion, sentiment qu'il entend prouver par l'épitaphe qu'il cite à l'appui, il n'évoque pas le lien de maître à disciple qui unissait pourtant les deux personnages.

En revanche, notre compilateur considère l'épitaphe à la gloire de Dion comme un écrit authentique de Platon. Reste donc à nous demander si cette attribution est vraisemblable et si Platon, à supposer qu'il ait chéri Dion, aurait eu envie d'exprimer à ce moment-là son amour pour cet homme.

Selon A.-M. Desrousseaux, que Platon soit l'auteur de ce texte n'a rien d'impossible : « Beaucoup de gens ne veulent reconnaître l'authenticité d'aucune des épigrammes attribuées à Platon. Il n'est pourtant pas invraisemblable que dans l'Académie se soient conservées des pièces de circonstance où il avait condensé un sentiment profond ou une impression passagère[4].»

---

[1] PLUTARQUE, *Dialogue sur l'amour (Eroticos)* 758 C ; traduction R. Flacelière.
[2] *Ibid.* ; traduction R. Flacelière.
[3] PLUTARQUE, *Dialogue sur l'amour* 765 A.
[4] A.-M. DESROUSSEAUX, note 5 à l'épigramme 99 en l'honneur de Dion « De Platon le Philosophe », p. 98 du tome IV de l'*Anthologie palatine.*

Tout en convenant de ce fait, F. Buffière objecte cependant : « Mais cette déclaration d'amour posthume, au ton assez grandiloquent, ressemble bien peu à Platon ! Il est si discret sur lui-même et si ennemi du style pompeux[1] ! »

Pour notre part, nous nous demandons si, à supposer que Platon ait véritablement chéri Dion au cours de sa vie, les circonstances pouvaient l'inciter à exprimer en cet instant son amour pour son éromène.

Après un troisième voyage en Sicile où Platon avait essayé (vainement) de plaider auprès de Denys le Jeune la cause de Dion exilé, le philosophe était revenu à Athènes. Dion, pour sa part, avait finalement élu domicile dans cette même cité, et fréquentait l'Académie – où il bénéficia donc à nouveau de l'enseignement de Platon. Par ailleurs, il logeait chez Callippos[2], un philosophe académicien qui joua plus tard un rôle majeur dans les événements de Sicile, en tramant l'assassinat de celui qui fut son hôte[3]. Dion était du reste particulièrement lié avec Speusippe[4], à qui, au moment de son retour en Sicile, il fit don du domaine campagnard qu'il avait acquis[5].

Cependant, l'historien G. Glotz doute très fortement de l'attrait sincère de Dion pour la philosophie, jugeant que le personnage feignait, dans un but purement politique, de s'intéresser aux doctrines de Platon. Corrélativement, il estime que, dans les premiers temps, les Platoniciens s'étaient laissé tromper par l'attitude de Dion, lorsqu'ils décidèrent de l'aider à regagner la Sicile après neuf années d'exil en Grèce : « En 357, Dion décida de rentrer en Sicile par la force armée. L'Académie mit toute son influence en jeu pour le soutenir. Plusieurs disciples de Platon, Callippos d'Athènes[6], Eudèmos de Cypre, Timonidès de Leucade, s'engagèrent à son service. (…) Seuls, les Syracusains réfugiés en Grèce se

---

[1] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 157.
[2] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion*, 17, 2.
[3] Platon, racontant comment Dion, retournant en Sicile, emmène avec lui Callippos et un autre camarade, mentionne d'ailleurs les liens d'hospitalité qui les liaient, mais en revanche, refuse de présenter comme des condisciples de Dion ces deux personnages « devenus ses amis non du fait de la philosophie, mais de cette camaraderie banale, celle de la plupart des amis, elle qu'ils trament du fait des relations d'hospitalité et de l'initiation aux petits et aux grands mystères. » (*Lettre* VII, 333 e ; traduction J. Souilhé révisée).
[4] Le neveu de Platon, qui succéda à son oncle à la tête de l'Académie.
[5] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion*, 17, 2.
[6] Callippos avait été l'hôte athénien de Dion. Après l'assassinat de ce dernier, il s'empara du gouvernement à Syracuse, puis soumit Catane, et, passant même en Italie, occupa Rhégion (351 / 350). Mais il fut égorgé par deux de ses officiers.

méfiaient : ils connaissaient l'homme ; ils ne voyaient dans son amour de la philosophie qu'un faux semblant, et dans sa rébellion qu'une querelle dynastique[1].»

Or, d'après l'historien, ces soupçons se vérifièrent lorsque Dion conquit le pouvoir, et les Platoniciens finirent par recouvrer leur lucidité : « Syracuse n'avait fait que changer de maître. Comme Denys l'Ancien, Dion trouva dans son titre de stratège autocratôr le moyen de se créer un pouvoir purement personnel. En feignant de supprimer la tyrannie, il la maintint avec quelques précautions pour la dissimuler. Il demeurait dans la ville, mais se gardait bien de démolir la citadelle et de licencier ses mercenaires. Sous prétexte d'appliquer les idées de Platon, en se donnant l'air d'établir un régime intermédiaire entre l'aristocratie et la démocratie, il ne cherchait qu'à fortifier sa situation. (…) Même ses amis de l'Académie commençaient à ouvrir les yeux. Une conjuration fut tramée. Dion périt sous les coups de ses propres soldats (juin 354)[2].»

Si donc se dessillaient les yeux des philosophes académiciens, si Dion leur apparaissait comme un hypocrite ayant utilisé la philosophie à des fins exclusivement politiques, dans le but de s'assurer un pouvoir personnel, il serait bien étonnant que seul Platon ait été assez crédule pour continuer à croire à la pureté des intentions du personnage. À supposer que Platon ait chéri Dion alors que celui-ci fréquentait l'Académie, ou même dans les tout premiers temps de son retour en Sicile, alors que le philosophe pouvait encore légitimement fonder de grands espoirs sur son disciple, il devient difficile de croire que cet amour ait persisté une fois constatée la trahison de celui qui devait réaliser le gouvernement idéal. Que Platon, donc, ait composé un poème d'amour pour Dion durant le séjour de celui-ci à Athènes, cela aurait pu sembler plausible, mais qu'il ait écrit un éloge funèbre vibrant de passion à celui qui, peu avant de mourir, avait dû très cruellement le décevoir, cela ne paraît guère croyable.

Néanmoins, il faut noter que l'opinion de G. Glotz est très tranchée et même quelque peu outrancière. Il est bien vrai pourtant que le philosophe platonicien Callippos ourdit lui-même l'assassinat de Dion[3]. Mais, d'après Plutarque en tout cas (qui, il est vrai, exagère sans doute dans l'autre sens, en se montrant un peu trop fervent admirateur de Dion), Callippos

---

[1] G. GLOTZ, *Histoire grecque* III, p. 410.
[2] G. GLOTZ, *op. cit.*, pp. 411-412.
[3] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion* 54 sq.

n'avait pas agi de la sorte après avoir constaté que Dion trahissait l'idée politique du Maître, mais parce que lui-même était un scélérat de la pire espèce, qui comptait par ce meurtre conquérir le pouvoir pour son propre compte[1].

Platon, dans la *Lettre* VII, fait quant à lui porter la responsabilité du meurtre non pas sur une personne unique, mais sur deux complices, au départ pourtant deux amis de Dion[2], que ce dernier avait emmenés d'Athènes avec lui lorsqu'il était revenu en Sicile :

> Là, s'apercevant que Dion était, auprès de ces mêmes Siciliens qu'il avait libérés, suspect d'aspirer à la tyrannie (*ἐπειδὴ Δίωνα ᾔσθοντο διαβεβλημένον εἰς τοὺς ἐλευθερωθέντας ὑπ' αὐτοῦ Σικελιώτας ὡς ἐπιβουλεύοντα γενέσθαι τύραννον*), ils trahirent leur ami et leur hôte, mais bien plus, ils se firent, pour ainsi dire, ses propres meurtriers, en venant, les armes à la main, prêter leur aide aux assassins. Cette action honteuse et sacrilège, je ne la cache pas, mais je ne veux pas non plus la raconter (tant de gens se sont chargés de la chanter partout et s'en chargeront encore à l'avenir [3] !)

Ainsi donc, Platon connaît bien l'accusation portée contre Dion d'aspirer à la tyrannie, mais ne la reprend pas à son compte, et insiste au contraire sur le fait que les Siciliens avaient été libérés par Dion – suggérant donc qu'ils ont injustement calomnié leur bienfaiteur par leurs soupçons injurieux. Aussi les deux prétendus amis de Dion, devenus les auxiliaires de ses assassins, n'ont-ils aucune excuse aux yeux de Platon pour légitimer leur forfait, qui est qualifié par les adjectifs les plus flétrissants.

En conséquence, si Dion n'est plus regardé comme un traître justement châtié mais comme une victime innocente, et perfidement assassinée avant d'avoir pu mener à bien l'idéal politique du Maître qu'elle était en train de mettre en place, la situation est totalement inversée, et l'on imagine dès lors que Platon ait pu écrire un tel éloge funèbre. Cependant, lorsque dans la *Lettre* VII il évoque la mort de Dion, et alors même qu'il fait allusion au deuil immense répandu sur la Sicile[4], Platon n'exhale point l'ardente passion envers le défunt qu'il est censé exprimer dans l'épitaphe que lui attribue Diogène Laërce.

---

[1] Cf. PLUTARQUE, *Vie de Dion* 54, 3.
[2] Mais qui étaient devenus ses amis pour des causes banales comme les liens d'hospitalité ou l'initiation aux mystères ; ce n'est point la philosophie qui avait tissé les liens qui les unissaient (cf. *Lettre* VII, 333e) ; au contraire, Platon était attaché à Dion non par une amitié vulgaire, mais par « une commune éducation libérale » (*Lettre* VII, 334 b ; traduction J. Souilhé.)
[3] PLATON, *Lettre* VII, 334 a ; traduction J. Souilhé.
[4] Cf. PLATON, *Lettre* VII, 351 e.

Aussi adopterons-nous plutôt, en définitive, le point de vue de Plutarque s'inspirant de la *Lettre* VII, – point de vue qui est d'ailleurs aussi celui de F. Buffière – sur les sentiments de Platon à l'égard de Dion : le philosophe aurait éprouvé pour son disciple une profonde amitié, mais n'aurait point été son éraste, même au sens pur du mot.

Il n'en est pas, pour autant, moins intéressant de noter que Diogène Laërce, suivant en cela le témoignage d'Aristippe, nous présente sans réticence l'image d'un Platon qui, quoique désormais vieillard âgé d'environ soixante-treize ans[1], n'hésite pas à évoquer la brûlante passion qui l'enflamma en faveur de Dion. En revanche, Diogène Laërce dissocie nettement le sentiment amoureux éprouvé par Platon et son statut de maître. En effet, l'enseignement que le philosophe prodigua à Dion est évoqué uniquement par la mention, extrêmement lapidaire, du Syracusain parmi les disciples de Platon, au cours d'une liste placée plusieurs paragraphes après l'épigramme en l'honneur de Dion. L'idée qu'un maître puisse avoir été épris de son disciple serait-elle décidément susceptible de choquer Diogène Laërce ? Voilà une hypothèse que la suite immédiate de notre étude va nous permettre de vérifier.

## 3°) Théophraste épris de Nicomaque

Si en effet, après avoir examiné la figure de Socrate, éraste-éducateur par excellence, puis scruté les sentiments de son disciple Platon, nous continuons à dérouler la chaîne de succession de maître à disciple, il nous faudra simplement sauter le maillon que constitue Aristote pour nous arrêter ensuite un instant sur son disciple Théophraste.

Or, Diogène Laërce nous livre sur ce philosophe cette indication aussi brève qu'intéressante :

> Du fils d'Aristote, Nicomaque, Aristippe, au livre IV du *Sur la sensualité des Anciens*, dit que Théophraste fut amoureux, bien qu'il fût son maître (*καίπερ ὄντα διδάσκαλον*)[2].

On ne saurait dire plus nettement que la relation d'enseignement exclut en principe l'amour entre le maître et le disciple. L'on peut se demander toutefois si la particule concessive *καίπερ* se trouvait dans le texte originel d'Aristippe ou si elle est due à Diogène Laërce. En fait, il semble difficile de penser qu'elle remonte à Aristippe lui-même, dans la

---

[1] Platon est né en effet en 428/7, et Dion mourut en 354.
[2] D.L. V, 39, p. 598 ; traduction M. Narcy.

mesure où c'est exactement du même ouvrage que Diogène Laërce avait tiré le renseignement concernant Socrate laissant à Alcibiade dont il était épris, à l'issue de la bataille de Potidée, la récompense qui aurait dû lui revenir personnellement. Or, Aristippe ne pouvait ignorer qu'Alcibiade était l'auditeur de Socrate. Si donc l'amour éprouvé par Socrate envers Alcibiade avait paru déplacé à Aristippe, il aurait pu en faire la remarque à cet endroit aussi.

Par contre, nous y avions insisté, Diogène Laërce, s'il ne fait certes pas observer l'incongruité d'un tel sentiment, ne mentionne pas en revanche le lien de maître à disciple qui unissait Socrate et le jeune homme, ce qui peut être interprété commme sa manière de gommer ce que l'amour entre un maître et son disciple pouvait comporter, à ses yeux, d'inconvenant (du moins, entre un maître et son disciple masculins, puisque notre biographe raconte manifestement avec beaucoup de plaisir, et sans aucune gêne, la passion dont la jeune Hipparchia fut animée à l'égard de son maître Cratès de Thèbes, qu'elle finit par épouser.)

Tout en continuant nos investigations, sans doute pourrons-nous glaner quelques nouveaux indices sur ce point.

## 4°) L'amour entre maître et disciple chez les successeurs académiciens de Platon

### a) Polémon épris de Xénocrate

Après cette brève – mais ô combien instructive !– incursion dans la branche péripatéticienne, issue d'Aristote disciple de Platon, repartons pour ainsi dire du tronc commun que constitue ce dernier philosophe pour explorer le rameau de ses successeurs académiciens. Si Diogène Laërce n'attribue pas à Speusippe, neveu de Platon qui prit, à la suite de son oncle, la tête de l'école, de sentiment amoureux envers l'un de ses disciples, il raconte en revanche une anecdote érotique concernant Xénocrate, qui fut un autre disciple de Platon[1] et succéda à Speusippe en tant que scholarque[2].

[1] Et ce, dès sa jeunesse. Il accompagna même son maître en Sicile. Cf. D.L. IV 6, p. 495.
[2] Xénocrate dirigea l'Académie durant vingt-cinq ans. Cf. D.L. IV 14, p. 501.

Or, fait assez extraordinaire, cet homme grave, et même maussade, auquel Platon ne cessait de répéter :

> Xénocrate, sacrifie aux Grâces[1],

enthousiasma et convertit à la philosophie Polémon, un jeune homme aux moeurs corrompues :

> Dans sa jeunesse il était tellement intempérant et dissolu qu'il gardait sur lui de l'argent pour être prêt à satisfaire ses désirs ; de plus, il en gardait caché dans les fentes (d'un mur). (…) Un jour, à la suite d'un pari avec (ses) jeunes (amis), ivre et (le front) ceint d'une couronne, il arriva dans l'école de Xénocrate. Celui-ci, nullement dérangé, continua son discours sans rien changer. Il traitait de la modération. Le jeune homme en l'écoutant fut peu à peu conquis et il devint si appliqué à son travail qu'il dépassa les autres (élèves) et succéda (à Xénocrate) à la tête de l'école, à partir de la cent seizième Olympiade[2].

Polémon fut même à ce point subjugué par Xénocrate qu'il fit apparemment de lui son modèle absolu, et, d'après Aristippe une fois de plus cité par Diogène Laërce, s'enflamma d'amour pour le philosophe :

> Polémon imitait, semble-t-il, Xénocrate en tout point. Aristippe, dans le quatrième livre de son ouvrage *Sur la sensualité des Anciens*, dit que Polémon fut épris de lui. En tout cas, Polémon ne cessait de le citer et revêtait la sincérité, l'austérité et la gravité de son modèle, typique du mode dorien[3].

Il est vrai qu'ici Diogène Laërce ne répugne pas à parler de l'amour qu'aurait éprouvé Polémon pour Xénocrate, tout en marquant bien les relations de maître à disciple qui unissait les deux hommes (Polémon ayant même succédé à Xénocrate à la tête de l'Académie). Nous pouvons cependant remarquer que, de manière paradoxale, c'est le disciple qui est amoureux de son maître, un homme jeune d'un homme déjà mûr. Les modèles traditionnels sont donc totalement bouleversés : l'on ne retrouve plus ici le schéma de la pédérastie « impure » où l'amoureux est plus âgé que l'éromène dont il convoite les faveurs, ni le principe philosophique de la « chasse aux jeunes gens », pratiquée par Socrate amoureux de ses disciples dans le but d'enseigner ses conquêtes et de les faire progresser sur le chemin de la vertu.

---

[1] D.L. IV, 6, p. 495 ; traduction T. Dorandi.
[2] D.L. IV, 16, p. 503 ; traduction T. Dorandi. La cent seizième Olympiade correspond aux années 316-312.
[3] D.L. IV, 19, p. 505 ; traduction T. Dorandi.

Par conséquent, le sentiment éprouvé par Polémon envers Xénocrate n'entre pas dans les cadres conventionnels des amours homosexuelles. Or, si les relations homosexuelles « classiques » gênent Diogène Laërce, au moins lorsqu'elles concernent un maître et son disciple, peut-être notre biographe éprouve-t-il moins de réticence envers cette affection quelque peu exotique, inclassable, et, par là-même, n'entrant pas véritablement dans le cadre des catégories susceptibles de le choquer.

Par ailleurs, il n'est point précisé que Xénocrate ait répondu – de manière chaste s'entend – à l'amour du jeune homme. Car que Xénocrate ait pu succomber à un attrait physique pour son disciple, cela paraît absolument invraisemblable, lui qui pouvait résister à la séduction des plus célèbres courtisanes[1]. Certes, on peut supposer qu'il préférait les garçons ! Mais cela nous semble peu probable, car il faudrait alors penser que ses disciples connaissaient bien mal leur maître, et avaient fort peu judicieusement choisi l'épreuve qui leur permettrait de tester son *ἐγκράτεια*, en décidant d'étendre sur sa couche Laïs plutôt qu'un beau prostitué...

Du reste, nous allons immédiatement retrouver Polémon et observer un nouvel exemple de l'anti-conformisme dont il faisait preuve dans ses amours.

b) L'amour unissant Cratès fils d'Antigénès et Polémon

Si Polémon fut épris de son maître Xénocrate, il ne resta pas durant toute sa vie fidèle à cet amour ; en effet, il fut aussi l'éraste de Cratès l'Académicien, son propre disciple :

> Cratès était fils d'Antigénès ; du dème de Thria. Il fut l'auditeur et en même temps le bien-aimé de Polémon ; de plus il lui succéda à la tête de l'école[2].

Certes, nous sommes ici bien obligée d'avouer que Diogène Laërce exprime très clairement à la fois le lien de maître à disciple unissant Polémon et Cratès et l'amour éprouvé par Polémon pour son auditeur. Cependant, – et c'est précisément ce qui nous paraît insolite – force est de constater que le rapport de maître à disciple n'apparaît plus dans les relations des deux hommes telles que les décrit ensuite Diogène Laërce :

---

[1] Cf. D.L. IV, 7, p. 495.
[2] D.L. IV, 21, p. 507 ; traduction T. Dorandi.

> Ils étaient tellement épris l'un de l'autre que, de leur vivant, non seulement ils avaient les mêmes activités, mais, allant presque jusqu'à régler l'un sur l'autre leur respiration, ils devinrent toujours plus semblables l'un à l'autre ; bien plus, une fois morts, ils partagèrent la même sépulture[1].

On ne voit nullement ici un élève soucieux d'imiter son professeur pris comme modèle, comme Polémon s'efforçait de ressembler à Xénocrate, mais deux amants vivant en symbiose dans un rapport de complète égalité. On pourrait parler ici d'une « hiérarchie zéro », c'est-à-dire d'une relation où le maître, Polémon, ne semble en rien supérieur à son disciple, accepte cette égalité, et même (lui qui s'était tant évertué à se calquer sur son propre maître lorsqu'il en était épris !) n'hésite pas maintenant à se faire semblable à son disciple devenu son nouvel amour.

La force de la passion liant les deux hommes et les poussant à une union toujours plus fusionnelle semble donc finalement bien primer pour eux sur les rapports d'enseignement.

Le fait que les amants partagèrent la même sépulture paraît à Diogène Laërce une ultime et suprême preuve d'amour ; cependant, nous émettrons à ce sujet quelques doutes en évoquant l'ensevelissement de Crantor, philosophe dont nous allons parler en même temps que de son disciple Arcésilas.

d) Crantor et Arcésilas

Originaire de Pitane en Eolide[2], Arcésilas, le fondateur de la Moyenne Académie[3], fréquenta plusieurs maîtres avant de passer à l'Académie auprès de Crantor, lequel fut probablement lui-même, nous l'avons vu, d'abord disciple de Xénocrate, puis de Polémon. Or, voici dans quelles circonstances Arcésilas se lia avec Crantor :

> Son frère Moiréas en effet, dont nous avons parlé plus haut[4], le poussait vers la rhétorique, mais lui était épris de la philosophie. Et Crantor qui était amoureux de lui, lui demanda en citant un vers de l'*Andromède* d'Euripide[5] :
>
> Ô vierge, si je te sauve, m'en sauras-tu gré ?

---

[1] *Ibid.*
[2] Cf. D.L. IV, 28, p. 514.
[3] Arcésilas fut à l'origine de la Moyenne Académie « car le premier il se garda de toute assertion en raison des oppositions auxquelles se prêtent tous les discours. » (D.L. IV, 28, p. 514 ; traduction T. Dorandi).
[4] Cf. D.L. IV, 28, p. 514 ; Moiréas était le tuteur de son frère Arcésilas.
[5] La citation d'un vers d'Euripide par Crantor correspond bien à ce qu'affirme Diogène Laërce dans sa notice sur ce philosophe, à savoir qu'il « admirait parmi tous (les poètes) d'abord et avant tout Homère et Euripide. » (D.L. IV, 26, p. 511 ; traduction T. Dorandi.)

et lui-même répondit en citant le vers suivant :

> Emmène-moi, étranger, comme esclave si c'est ton désir, ou bien comme épouse.
> De ce jour ils vécurent ensemble[1].

Il pourrait dès lors paraître que ce passage infirme totalement notre hypothèse selon laquelle Diogène Laërce répugne à parler des sentiments amoureux entre maître et disciple, puisque notre compilateur relie ici sans aucune hésitation les liens amoureux et les rapports d'enseignant à enseigné. Cependant, un détail troublant nous amène à maintenir malgré tout notre supposition : Arcésilas, désigné comme le bien-aimé de Crantor, est en revanche cité par Diogène Laërce parmi les diciples illustres de *Cratès* l'Académicien, dont il aurait été aussi l'auditeur[2], et il est difficile de justifier ce choix en arguant de ce qu'Arcésilas succéda à Cratès à la tête de l'Académie[3], car la première indication est située à la fin de la vie de Cratès, tandis que la seconde est placée au cours de la vie d'Arcésilas, bien des paragraphes plus loin, les deux biographies étant d'ailleurs séparées, précisément, par celle de Crantor …

Même si l'égalité entre Arcésilas et Crantor est moins marquée qu'entre Cratès et Polémon, en tous les cas, dans le couple qu'ils forment, l'amour est réciproque. En effet, Diogène Laërce nous signale qu'Arcésilas, le disciple, était lui-même épris de Crantor[4].

Au reste, le malheureux Crantor, atteint d'hydropisie, mourut sans avoir atteint la vieillesse, et Diogène Laërce témoigne ainsi de l'amour du malade envers son disciple chéri :

> On dit qu'il légua à Arcésilas son patrimoine, qui s'élevait à douze talents[5].

En revanche, notre compilateur est assez bref concernant les ultimes instants du philosophe, rapportant simplement :

> Et quand (Arcésilas) lui demanda où il voulait être enseveli, il répondit :
>
> > Il est beau d'être enseveli dans les collines de la terre bien-aimée[6].

---

[1] D.L. IV, 29-30, pp. 514-515 ; traduction T. Dorandi. S'appuyant sur le témoignage d'Antigone de Caryste, Diogène Laërce nous avait déjà appris qu'Arcésilas habitait avec Crantor en IV, 22, p. 508.
[2] Cf. D.L. IV 23, p. 509.
[3] Cf. D.L. IV 32, p. 516.
[4] Cf. D.L. IV, 24, p. 510.
[5] D.L. IV, 25, p. 511 ; traduction T. Dorandi.
[6] *Ibid*. ; traduction T. Dorandi.

Le philosophe épicurien Philodème de Gadara nous fournit davantage de détails ; tout d'abord, selon lui, Arcésilas n'aurait pas véritablement demandé à Crantor où il voulait être enterré, mais s'il désirait l'être dans la tombe commune ou dans une autre. L'agonisant ayant fait à son disciple la même réponse que nous rapporte Diogène Laërce, Arcésilas aurait vigoureusement insisté et affirmé qu'il devait être enseveli dans la tombe où eux-mêmes seraient déposés (*αὐτὸν δεῖν ἐν αἷς αὐτοὶ μέλλουσιν τεθῆναι θῆκαις*[1]). Crantor aurait alors cédé, répondant qu'il ne s'était jamais opposé à Polémon auparavant, et ne le ferait pas davantage à présent.

Au moment de mourir, en consentant, contre la sienne propre, à la volonté de son disciple bien-aimé, Crantor lui donnait une ultime et ô combien émouvante preuve de son affection.

Cependant, ce témoignage de Philodème en faveur de la tendresse de Crantor envers Arcésilas éclaire d'un jour différent une question que nous avions déjà abordée : l'ensevelissement de Cratès et Polémon. En effet, le texte de Philodème pose le problème suivant : Arcésilas insiste pour que Crantor accepte d'être enterré dans la tombe où « eux-mêmes » le seraient plus tard. Il s'agit donc là de plusieurs personnes : qui sont-elles ?

> Gli *αὐτοὶ* sono Polemone, Arcesilao et forse Cratete (cf. D.L. IV 21 (…)[2])

En citant Diogène Laërce IV 21, T. Dorandi se réfère au passage où notre biographe mentionne la sépulture commune de Cratès et Polémon. Ainsi ne s'agirait-il pas tant d'une sépulture où les deux amants ont voulu être placés, seuls, après leur trépas, pour rester unis dans la mort aussi étroitement qu'ils l'avaient été durant leur vie, que d'une tombe commune à tout le moins aux personnalités les plus éminentes de l'Académie. Et lorsque Antagoras composa en l'honneur des amants un poème funéraire commençant par ces vers :

> Dans ce tombeau, étranger, en poursuivant ton chemin,
> rapporte que sont cachés le divin Cratès et Polémon,
> hommes magnanimes par leur concorde[3];

il omit de préciser qu'à côté d'eux reposait Crantor qui, mort prématurément, avait été déposé avant eux dans la sépulture.

---

[1] FILODEMO, *Storia dei filosofi. Platone e l'Academia* ; *Acad. Hist.*, col. S ; p. 149 de l'édition de T. Dorandi.
[2] Commentaire de T. DORANDI, p. 240 de son édition de Philodème. Il est certain en tous les cas que Crantor est mort avant Cratès, et même avant celui qui avait été leur maître à tous deux, Polémon (cf. D.L. IV, 27, p. 512.)
[3] D.L. IV, 21, p. 507 ; traduction T. Dorandi.

e) Bion de Borysthène

Nous l'avons constaté, bien qu' Arcésilas ait été principalement le disciple de Crantor, Diogène Laërce le range parmi les disciples d'un autre de ses maîtres, Cratès l'Académicien. Le philosophe que nous allons considérer à présent, Bion de Borysthène, aurait été, pour sa part, initié à la philosophie par ce même Cratès :

> Au début, il avait suivi les doctrines de l'Académie, au temps où il était l'auditeur de Cratès ; ensuite, il choisit le mode de vie cynique et prit le manteau et la besace. (…) Il passa ensuite aux théories de Théodore, après avoir écouté les leçons de Théodore l'Athée, qui était habile dans tous les types de discours. Après lui, il écouta le Péripatéticien Théophraste[1].

Du reste, cette formation auprès de Cratès doit paraître prépondérante aux yeux de Diogène Laërce, puisqu'il fait le choix de placer la vie de Bion entre celle d'Arcésilas et celle de Lacydès, « qui fut à l'origine de la Nouvelle Académie, et qui fut le successeur d'Arcésilas[2].» Il rattache donc Bion aux Académiciens. Ce choix semble contestable lorsque l'on considère le parcours philosophique mouvementé du personnage. Cependant, l'option adoptée par Diogène Laërce pourrait être justifiée par une anecdote a priori fort surprenante qui nous montre le personnage en train de se défendre contre le reproche de n'avoir pas séduit un jeune homme ! En effet, Diogène Laërce nous rapporte que Bion laissa de très nombreux écrits, ainsi que d'utiles maximes :

> Par exemple : comme on lui reprochait de n'avoir pas fait la conquête d'un jeune homme (*ὀνειδιζόμενος ἐπὶ τῷ μὴ θηρᾶσαι μειράκιον*), il dit: « Il n'est pas possible d'attraper un fromage mou avec un hameçon[3].»

Heureusement, F. Buffière explicite ce que la situation comporte d'énigmatique en interprétant la chasse au jeune homme à laquelle Bion aurait dû se livrer comme une allusion à la « pédagogie érotique exaltée par le Socrate du *Banquet* (…)[4]» Bion aurait dû, semble-t-il, s'intéresser au garçon en question pour le transformer, l'améliorer. Mais, rétorque Bion, c'est impossible : il est trop mou ! De même, Kindstrand interprète ainsi l'attitude de Bion :

---

[1] D.L. IV, 51-52, pp. 528-529 ; traduction T. Dorandi.
[2] D.L. IV, 59, p. 532 ; traduction T. Dorandi.
[3] D.L. IV, 47, p. 526 ; traduction T. Dorandi. Fr. 58 Kindstrand. Or, en son heure, Épictète affirmera presque textuellement la même chose : « Il n'est point facile de pousser à la philosophie les jeunes gens mous, pas plus qu'on ne peut prendre du fromage à l'hameçon (*Τῶν νέων τοὺς μαλακοὺς οὐκ ἔστι προτρέψαι ῥᾴδιον· οὐδὲ γὰρ τυρὸν ἀγκίστρῳ λαβεῖν*).» (ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 6, 9 ; traduction J. Souilhé.)
[4] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 467.

« Obviously he does not consider an effeminate and weak boy as fit for his teaching and philosophy[1].»

En revanche, si l'accusateur anonyme reproche à Bion de ne pas partir à la chasse aux jeunes gens dans un but pédagogique, Diogène Laërce, pour sa part, met le philosophe au pilori pour trop les chasser en vue de son plaisir personnel. Cependant, F. Buffière n'accorde pas un grand crédit à ces accusations. S'il considère en effet que rapportent sans doute la vérité les «quelques lignes, mi-plaidoyer, mi-confession, que nous a conservées Diogène Laërce, sans qu'on puisse savoir d'où il les a tirées[2]», au cours desquelles Bion de Borysthène expose au roi Antigone Gonatas ses origines plus que modestes, il ajoute aussitôt : « La suite de la vie de Bion, par contre, est pleine de détails qui ont tout l'air d'inventions malveillantes[3].»

F. Buffière fait ici allusion à la prétendue adoption par Bion de jeunes gens pour satisfaire ses désirs et à la déclaration faite par Bition, un familier du philosophe :

> Il avait coutume d'adopter[4] des jeunes pour user d'eux en vue des plaisirs et afin d' être protégé par leur affection ; mais il était aussi extrêmement égoïste et insistait beaucoup sur la maxime : « Les biens des amis sont communs. » Et c'est pourquoi personne n'est considéré comme son disciple, bien que beaucoup aient fréquenté ses cours ; et pourtant, il a entraîné certains (d'entre eux) dans l'impudence (*παρ' ὃ καὶ οὐδεὶς αὐτοῦ μαθητὴς ἐπιγράφεται, τοσούτων ἀυτῷ σχολασάντων · καίτοι τινὰς εἰς ἀναισχυντίαν προῆγεν*). On raconte en tout cas que Bition, un de ses intimes (*εἷς τῶν συνήθων αὐτῷ*), dit un jour à Ménédème[5] : « La nuit, mon cher Ménédème, je suis étroitement uni à Bion, et je crois ne rien avoir subi d'inconvenant (*ἐγώ τοι, ὦ Μενέδημε, νύκτωρ συνδέομαι Βίωνι καὶ οὐδὲν ἄτοπον δοκῶ γε πεπονθέναι*)[6].»

Kindstrand, qui considère que le verbe *συνδέω* est rarement employé pour désigner l'union sexuelle[7], commente ainsi la réponse de Bition : « This answer could be regarded as shockingly outspoken, but can be compared with Bion's own reply to Antigonus Gonatas, where he bluntly admits the truth of all gossip concerning himself, in order to silence the

---

[1] KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes*, p. 270.
[2] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 464.
[3] *Ibid.*
[4] Tout en rappelant que dans certains cas, les adoptions nécessitaient peu de formalités, Kindstrand doute qu'il s'agisse ici d'adoptions au vrai sens juridique du terme (cf. *Bion of Borysthenes*, p. 139.)
[5] Kindstrand précise : « Menedemus, as well as Bion, was closely associated with Antigonus Gonatas (...) and it is highly probable that the two men met at the court in Pella. » (*Bion of Borysthenes*, p. 143.)
[6] D.L. IV, 53-54, pp. 529-530 ; traduction T. Dorandi révisée. Testimonium 3 Kindstrand.
[7] cf. KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes*, p. 143.

people who were slandering him (F1[1]). It may also very well follow a Cynic tradition, as the old Cynics, especially Diogenes, in this respect often adopted a most shocking attitude (…)[2]»

Bion aurait-il vraiment entretenu des relations charnelles avec certains de ses auditeurs (pour ne pas dire disciples puisque Diogène Laërce lui refuse le statut de maître à part entière)? Sa critique, déjà citée, de la chasteté de Socrate à l'égard d'Alcibiade pourrait fournir un argument pour répondre par l'affirmative. En effet, elle pourrait faire croire que Bion eût trouvé normal que Socrate prît Alcibiade : en conséquence, il approuverait la pédérastie étendue aux relations sexuelles. Mais F. Buffière note que ce serait le seul passage où Bion révèlerait une telle audace, et il doute que ce philosophe ait subi l'influence de Théodore l'Athée[3] (esprit fort qui soutenait que le sage peut avoir, aux yeux de tous et sans gêne aucune des relations sexuelles avec ceux qu'il aime[4], et aussi bien une femme qu'un garçon ou un jeune homme[5]) au point de professer lui-même de tels principes. Aussi F. Buffière interprète-t-il de la sorte la remarque de Bion sur Socrate : « Il faut voir là une simple malice contre Socrate et non pas le feu vert donné aux amants pour satisfaire leurs envies sur leurs *païdika*[6].»

Kindstrand lui-même, après avoir écrit que ce fragment est d'un intérêt particulier, parce qu'il a été considéré par différents érudits comme l'unique passage où Bion n'adopte pas une attitude négative à l'égard de la pédérastie, affiche la position qui lui est personnelle : « Perhaps this saying could be understood in a somewhat different way. I do not think that we should take it as an approval of pederasty. It is more of a shocking paradox. We could imagine that this would be the answer to a question about Socrates' behaviour, which Bion gave in order to surprise his audience[7].»

L'attaque de Bion contre Socrate serait-elle donc plus une boutade qu'une sentence mûrement pesée ? Cela paraît d'autant plus vraisemblable qu'elle contredit la pensée de Bion qui, chez Diogène Laërce, la précède immédiatement :

---

[1] = D.L. 46-47, p. 525.
[2] KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes*, p. 144.
[3] Influence qui, d'après Diogène Laërce, se serait fait sentir en tout cas sur Bion en ce que celui-ci, à l'exemple de Théodore, « tenait souvent des propos assez irrespectueux envers les dieux ». (D.L. IV, 54, p. 530 ; traduction T. Dorandi.)
[4] Cf. D.L. II, 99.
[5] *Ibid.*
[6] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 465.
[7] KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes*, p. 271.

> Il disait constamment[1] qu'il vaut mieux faire don à autrui de sa beauté que de cueillir celle d'autrui[2] : car cela nuit à la fois au corps et à l'âme[3].

Si donc jouir des charmes d'un jeune homme se révèle si néfaste, comment Socrate serait-il blâmable de s'être abstenu de ceux d'Alcibiade ?

Deux arguments nous semblent pouvoir être encore avancés. Tout d'abord, Bion aurait eu à souffrir lui-même, durant son adolescence, du joug d'un éraste imposé. En effet, lorsqu'il raconte au roi Antigone Gonatas que son père, qui avait fraudé le fisc, fut vendu avec toute sa famille, il ajoute : « Je fus acheté par un rhéteur parce que j'étais jeune et beau (…)[4] » ; « et sans doute pour tous usages[5] », commente F. Buffière de manière à la fois pudique et éminemment suggestive[6]. Or, il ne semble pas que Bion ait conservé à cet homme une quelconque affection, mais bien plutôt qu'il ait été animé de rancune et d'aigreur à son égard, puisqu'à la mort de ce personnage, Bion brûla tous ses écrits[7], et n'éprouva apparemment aucun scrupule à s'approprier toute sa fortune[8]. Après donc avoir vécu cette expérience, Bion pouvait difficilement espérer s'attirer la bienveillance des jeunes gens en leur faisant subir ce qui manifestement l'avait lui-même tant blessé, et si mal disposé à l'égard de son éraste[9].

---

[1] « It is often pointed out in connection with *ἀποφθέγματα* of popular philosophers that they use the same ideas and expressions ; this reflects an actual fact, as they treated a limited number of subjects and repeated the same discourses at different places and on different occasions. » (KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes*, p. 268.)

[2] Ce qui signifierait qu'il vaut mieux jouer le « rôle passif » plutôt que le « rôle actif » !

[3] D.L. IV, 49, p. 527 ; traduction T. Dorandi. Fr. 57 Kindstrand.

[4] D.L. IV, 46, p. 525 ; traduction T. Dorandi.

[5] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 464.

[6] Cf. aussi Kindstrand : « This seems to indicate that the rhetor who bought Bion also used him sexually, which is not in any way improbable. » (*Bion of Borysthenes*, p. 181.) En tous les cas, les esclaves en général étaient, de par leur statut servile, à l'entière discrétion de leur maître : « Les esclaves, cela va de soi, sont à la disposition du maître : leur condition en fait des objets sexuels à propos desquels il n'y a pas à s'interroger (...) » (M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 280.)

[7] Nous ne partageons pas ici le sentiment de Kindstrand, lequel note : « It indicates a conscious change in Bion's life and perhaps a transition from rhetoric to philosophy. » (*Bion of Borysthenes*, p. 182.) Cet érudit note ensuite les deux exemples de Platon jetant au feu ses œuvres poétiques après avoir entendu Socrate (cf. D.L. III, 5) et de Métroclès brûlant les notes qu'il avait prises au cours de Théophraste, après avoir rejoint l'école cynique (cf. D.L. VI, 95.) Ici, il est vrai, Bion va partir pour Athènes dans le but de se consacrer à la philosophie, mais les écrits qu'il livre aux flammes ne sont pas, comme dans le cas de Platon, ses propres ouvrages, ni même, comme dans l'exemple de Métroclès, les notes qu'il aurait prises lui-même en écoutant les leçons du rhéteur (à supposer d'ailleurs que ce dernier l'ait initié à son art, ce que Bion ne précise absolument pas) : ce sont les écrits rédigés par le rhéteur lui-même ! Il nous semble donc que ce geste reflète bien plus, de la part de Bion, un refus haineux de laisser subsister pour la postérité la mémoire de son éraste qu'une conversion spectaculaire à la philosophie au détriment de la rhétorique.

[8] Cf. D.L. IV, 47, p. 525. Kindstrand constate pour sa part : « Bion does not seem to have treated the memory of his former master with great piety. » (*Bion of Borysthenes*, p. 8.)

[9] Chez Xénophon, Socrate déclare qu'un garçon dont on jouit sexuellement ne peut éprouver aucune affection à l'égard de son éraste, parce que ce dernier le couvre de honte, et qu'il se retrouve aux mains d'un homme flétri par l'âge, alors que lui même est beau et dans sa prime jeunesse. Et le champion de l'amour chaste ajoute : « Un garçon, d'ailleurs, ne participe pas comme une femme aux voluptés amoureuses d'un homme, mais il reste le spectateur à jeûn de son ivresse sensuelle. Rien donc d'étonnant à ce qu'il en vienne à mépriser son amant. » (XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 21-22 ; traduction Fr. Ollier.) En outre, Plutarque décrira l'animosité du mignon

D'autre part, d'après Plutarque, Bion comparait crûment les poils des beaux garçons à des Harmodios et Aristogiton[1], qui délivrent les amants d'une belle tyrannie (*Ἔτι δὲ φορτικώτερον ὁ σοφιστὴς Βίων τὰς τῶν καλῶν τρίχας Ἁρμοδίους ἐκάλει καὶ Ἀριστογείτονας, ὡς ἅμα καλῆς τυραννίδος ἀπαλλαττομένους ὑπ' αὐτῶν τοὺς ἐραστάς*)[2]. Si donc Bion considère les érastes comme asservis par la tyrannie de la beauté, et comme heureux quand il leur est donné de s'en affranchir, il paraît improbable qu'il ait lui-même volontairement tendu la nuque au joug de l'attirance envers les jolis jeunes gens. A moins bien sûr qu'il ait su jouir de ses *παιδικά* sans se laisser prendre au piège d'un désir trop contraignant, et que, adaptant à sa situation le mot prêté à Aristippe[3], il eût été capable de dire en toute bonne foi : « Je possède mes mignons, mais ne suis point possédé par eux »…

## 5°) Chez les Stoïciens

Par la chaîne des enseignements de maître à disciple, les Stoïciens se rattachent à Socrate[4]; or, il est curieux de constater que le mode de leurs relations érotiques vis-à-vis de leurs disciples se réfère nettement à la chasse aux jeunes gens, chère à Socrate, et que Bion, nous l'avons vu, fut critiqué de n'avoir pas pratiquée sur certain adolescent. En effet, sous la plume de Plutarque, le philosophe Diadouménos traite d'absurdes les théories que professent les Stoïciens en matière d'amour :

> Car d'un côté, ils disent que les jeunes gens sont laids, puisqu'ils sont sans valeur morale et insensés, tandis que les Sages sont beaux. Mais d'autre part, parmi ces gens beaux, il n'en est aucun, à leurs yeux, qui soit objet d'amour ni mérite d'être aimé. Et il y a plus extraordinaire : ceux-là mêmes qui sont amoureux d'êtres laids cessent de l'être, d'après eux, quand ces derniers sont devenus beaux[5].

---

contre l'homme qui s'est mal conduit envers lui : « Quant aux jeunes gens qui, sans être naturellement pervers, ont été amenés par surprise ou violence à céder et à livrer leur corps, il n'est point d'hommes qui leur inspirent plus d'éloignement et de haine que ceux qui ont abusé d'eux, et ils en tirent une vengeance terrible, quand l'occasion s'en présente ( …) » (PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 768 F ; traduction R. Flacelière.)

[1] R. Flacelière résume ainsi l'histoire des deux personnages, note 82 de son édition du *Dialogue sur l'Amour* de Plutarque : « Aristogiton aimait le jeune Harmodios ; celui-ci devint l'objet des asssiduités d'Hipparque, fils du tyran Pisitrate ; Aristogiton et Harmodios tuèrent Hipparque et furent célébrés comme 'tyrannoctones'. Mais il y avait sur leur compte plusieurs traditions divergentes. »

[2] Cf. PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, 770 B = Fr. 56 Kindstrand.

[3] « Je possède Laïs, mais je ne suis pas possédé par elle. (…) » (D.L. II, 75, p. 280 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[4] Puisque Cratès de Thèbes, le premier maître de Zénon de Kition, fut le disciple de Diogène le Cynique, lui-même disciple d'Antisthène, lequel fréquenta Socrate.

[5] PLUTARQUE, *Sur les notions communes, contre les Stoïciens*, § 28 ; traduction D. Babut = *Moralia* 1073 A = S.V.F. III, 719. Nous retrouvons la même raillerie dans le *Synopsis du traité « Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes »*, 1058 A : « Car l'amour stoïcien ressemble à ce que l'on dit des bousiers, qui négligent le parfum pour s'attacher à ce qui sent mauvais : de la même façon leur amour, cherchant

Or, à cette critique railleuse, l'interlocuteur anonyme de Diadouménos objecte l'argument suivant :

> C'est que, d'après eux, l'amour est une sorte de chasse, qui recherche le jeune homme imparfait, mais doué pour la vertu (*Θήρα γάρ τις, φασίν, ἐστὶν ὁ ἔρως ἀτελοῦς μὲν εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετήν*)[1].

Cette conception stoïcienne est d'ailleurs également rapportée par Diogène Laërce, qui l'attribue à trois représentants de l'école :

> Le sage sera amoureux des jeunes gens qui manifestent par leur apparence une disposition naturelle pour la vertu, comme le disent Zénon dans sa *République*, Chrysippe dans son premier livre *Sur les genres de vie* et Apollodore dans son *Éthique* [2]. L'amour est un effort pour se faire un ami à cause de la beauté qui se manifeste (*Εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον*)[3]. Il vise non pas l'union (sexuelle), mais l'amitié (*καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας*)[4]. (…) L'amour (vise) donc l'amitié, comme le dit Chrysippe dans son traité *Sur l'amour*[5].

C'est bien dans ce sens que peuvent être résolus les paradoxes que Diadouménos étale avec tant de complaisance. En effet, comme l'explique M. H. E. Meier, l'amour philosophique a pour but suprême de rendre meilleure une jeune âme qui, malgré son imperfection, aspire à la vertu : « Donc, ce qui est la raison même de l'amour, ce sont les défauts qui existent encore dans cette âme et que la tâche de l'amour est de faire disparaître. Mais dès que la vertu de l'aimé sera devenue parfaite, l'amour aura rempli sa fonction, et par conséquent il cessera[6].»

F. Buffière explique lui aussi de la même façon l'amour apparemment énigmatique des philosophes stoïciens à l'égard des garçons laids : pour les émules de Zénon, en effet, importe non la beauté du corps, mais celle de l'âme ; or, le sage veut amener le garçon à acquérir cette beauté de l'âme : « Il l'aime d'un amour de bienveillance pendant tout le temps nécessaire à sa transformation ; une fois son âme devenue belle, il se détache de la jeune

---

la compagnie des plus laids et des plus disgraciés, s'en détourne dès lors que la métamorphose qu'ils doivent à la Sagesse leur a conféré grâce et beauté. » (Traduction D. Babut).

[1] *Ibid*. (= *Moralia* 1073 B).

[2] =SVF III, 716 .

[3] La beauté de l'âme qui aspire à la vertu transparaît dans l'apparence physique. D'où cette sentence que Diogène Laërce cite un peu après (D.L. VII, 130, p. 867 = SVF III 718, p. 181, 1) : « Et la beauté est la fleur de la vertu (*εἶναι δὲ καὶ τὴν ὥραν ἄνθος ἀρέτης*). » (Traduction R. Goulet). Il s'agit ici de la beauté corporelle, la vertu réussissant à donner meilleure prestance. Cependant, la beauté du corps n'est pas recherchée en elle-même par les Stoïciens (Plutarque le fait d'ailleurs remarquer avec assez d'âpreté par l'intermédiaire de Diadouménos) ; seule les intéresse la manifestation extérieure de la beauté morale.

[4] = SVF III, 716, p. 180, 18-9.

[5] D.L. VII, 129-130 , p. 867 ; traduction R. Goulet = SVF III 718, p. 180, 36.

[6] M. H. E. MEIER, *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, p. 152.

personne qui n'a plus besoin de sa sollicitude et il prend en charge quelque nouvelle âme à embellir. L'amour, pour les Stoïciens comme pour Socrate, est 'une chasse aux jeunes garçons' (…)[1] »

Meier avait déjà noté, lui aussi, la ressemblance entre ces deux conceptions de l'érotique[2], qu'il indique non sans égratigner quelque peu, au passage, les Stoïciens : « Il est évident que l'amour stoïque, ainsi compris, ressemble beaucoup à l'amour platonique. Déjà les Anciens reprochaient aux philosophes du Portique d'avoir inventé plus de mots nouveaux que d'idées nouvelles[3], et de rééditer souvent, sous une forme plus ou moins bizarre, les doctrines de l'Académie. Les vues des Stoïciens sur l'érotique confirment cette appréciation[4].»

Une différence peut toutefois être notée : Socrate et son disciple étaient extrêmement sensibles à la beauté physique, Platon faisant même de sa contemplation le premier degré de l'élévation vers le Beau en soi, alors que Zénon et ses émules n'y attachent aucune importance[5].

À cela près, les conceptions platonicienne et stoïcienne de la pédagogie amoureuse se ressemblent, en effet, étroitement : de même que, selon Platon dans le *Banquet*, l'homme fait pour procréer selon l'esprit, quand il rencontre un beau jeune homme de surcroît pourvu d'une âme noble, entreprend d'être éducateur[6], de même, l'amour du sage stoïcien à l'égard du jeune homme aspirant à la vertu lui confère un statut de maître, et à l'aimé le rôle du disciple. Car le philosophe stoïcien épris de l'âme encore imparfaite, par le fait même qu'il voudra la mener jusqu'à la beauté morale, enseignera à son éromène la voie de la sagesse. Ce n'est donc

---

[1] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 475-476.

[2] À cela près qu'il attribue la plus ancienne non à Socrate mais à Platon, ce qui est compréhensible puisque ce philosophe a repris, développé et transmis à la fois le point de vue de son maître.

[3] Nous trouvons plusieurs exemples de cette critique chez Cicéron. Ainsi, dans l'ouvrage *Des termes extrêmes des biens et des maux* : « Restent les Stoïciens. Ah ! ceux-là, ce n'est pas une idée ou deux qu'ils nous ont prises ; c'est notre philosophie tout entière qu'ils ont transportée chez eux ; et, à l'exemple de tous les autres voleurs, qui changent les marques des objets pris par eux, ces philosophes, pour faire emploi de nos idées comme de leur propriété, ont changé les termes qui étaient comme les marques des choses. » (Livre V, XXV, 74 ; traduction J. Martha.) Du reste, dans les *Premiers livres académiques*, V, Lucullus déclarait que les Stoïciens s'écartaient des Académiciens et des Péripatéticiens « par l'expression plus que par le fond des choses (*verbis magis quam sententiis*) ». En outre, en VI, d'après Lucullus toujours, le philosophe Arcésilas « reprochait à Zénon de n'avoir rien trouvé de nouveau et de se borner à corriger, en changeant les mots, ce qu'on avait dit avant lui (…) » (Traduction Ch. Appuhn.)

[4] M. H. E. MEIER, *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, p. 153.

[5] Ainsi, D. Babut précise : « Quand les Stoïciens invitent le sage à s'éprendre des jeunes gens et à leur faire la 'chasse', ils s'inscrivent dans la tradition socratique et platonicienne de la pédagogie amoureuse, mais ils prennent bien soin de préciser que cette relation est étrangère à toute sensualité (…) » (« Les Stoïciens et l'amour », pp. 60-61).

[6] Cf. PLATON, *Banquet*, 209 b-c.

point l'élève qui, par son mérite éminent, suscite l'amour de son maître ; au contraire, c'est l'amour philosophique du sage pour un jeune homme aux qualités encore médiocres qui tisse de lui-même, tout naturellement, entre l'amant et l'aimé, les liens d'un maître à son disciple.

Cependant, le sentiment qu'éprouve le maître stoïcien pour son élève mérite-t-il réellement le nom d'amour ? D. Babut le nie catégoriquement, en expliquant comment les Stoïciens pouvaient sans peine concilier cette relation pédagogique et la prescription de se marier et d'avoir des enfants : « (…) Les Stoïciens reprennent sans doute le vocabulaire pédérastique traditionnel, mais en lui donnant un sens purement figuré et métaphorique. (…) On conçoit donc que le Portique ait pu, sans la moindre difficulté, prescrire au sage cet 'amour' désintéressé des jeunes gens, qui n'est rien d'autre qu'un 'projet de créer une amitié[1]' (*ἐπιβολὴ φιλοποιίας*), et duquel tout élément sexuel, ou même simplement érotique et passionnel, est totalement exclu, en même temps qu'il prescrivait le mariage et la fondation d'une famille. Il faut d'ailleurs ajouter que la conception stoïcienne du mariage n'accorde pas plus de place à ce que nous appelons l'amour. (…) La passion amoureuse est donc aussi étrangère à la véritable union de l'homme et de la femme qu'à la relation du maître au disciple[2].»

Du reste, chez Athénée, Pontien estime que, pour Zénon, Éros est éloigné de toute connotation d'ordre sexuel[3] :

> Là-dessus, Pontien déclara que Zénon de Citium concevait Éros comme un dieu qui prépare la voie à l'amitié, la concorde et même la liberté, mais à rien d'autre (*φιλίας καὶ ὁμονοίας, ἔτι δὲ καὶ ἐλευθερίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δὲ οὐδενός*[4].)

Cela concorde bien avec ce qui précède : tout comme le dieu Éros défriche le chemin de l'amitié, l'amour du maître à l'égard de ses disciples viserait finalement, lui aussi, à la *φιλία*. Et sans doute Myrtilus commet-il un contre-sens lorsque, manifestement, il accuse les convives stoïciens d'hypocrites[5] qui ne pratiquent pas eux-mêmes le genre d'amour qu'ils prêchent à tout vent :

---

[1] Cf. D.L. VII, 130.
[2] D. BABUT, « Les Stoïciens et l'amour », p. 62.
[3] Cf. note complémentaire 11 : « Zénon de Kition ».
[4] ATHENAEUS, *The Deipnosophists*, 561 C. Traduction personnelle d'après celle de Ch. B. Gulick.
[5] Myrtilus avait précédemment (en 563 D-E) cité des vers hostiles aux Stoïciens, et qui dénonçaient en particulier, justement, leur hypocrisie.

> Car vous avez toujours à la bouche qu'il faut aimer, non les corps, mais les âmes (*θρυλεῖτε γὰρ ὅτι δεῖ μὴ τῶν σωμάτων ἀλλὰ τῆς ψυχῆς ἐρᾶν*); vous, qui déclarez qu'il faut retenir ses bien-aimés jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de vingt-huit ans[1].

Myrtilus semble dire que l'éraste stoïcien, bien qu'en théorie il exhorte à l'amour spirituel, est en fait si sensuellement attaché à son mignon qu'il ne réussit à s'arracher à cette attirance que lorsque le jeune homme atteint ses vingt-huit ans, ce qui constitue un âge très avancé pour un éromène. Mais en réalité, le maître stoïcien avait vraisemblablement besoin de ce long espace de temps pour inculquer suffisamment à son disciple les principes de la philosophie. Il ne s'agirait pas de garder égoïstement pour soi son éromène déjà adulte[2], mais de prendre le temps de le former convenablement. L'on peut penser qu'à vingt-huit ans, le disciple aura atteint la perfection spirituelle et pourra, dès lors, se passer de son maître. De plus, F. Buffière explique cet âge d'une autre façon : « 28 ans c'est le début de cette cinquième semaine de la vie où le jeune homme doit songer à prendre femme pour fonder une famille et assurer une descendance, pour lui, pour son 'génos', pour sa cité[3].»

Une autre raison de penser que garder longuement auprès de soi son disciple-éromène ne ressortissait pas à un sentiment égoïste peut être décelée, assez étrangement, dans une remontrance de Zénon à l'égard d'un pédéraste invétéré :

> A l'intention d'un pédéraste, <il dit> que la fréquentation continuelle des jeunes garçons ne développe pas l'intelligence des maîtres, ni celle des gens de cette espèce [celle des pédérastes][4].

Si l'esprit des maîtres ne s'épanouit pas au contact des jeunes gens, les premiers n'ont donc guère intérêt, pour progresser dans leur discipline, à fréquenter les seconds. Ils retireraient en effet, on peut l'imaginer, plus de profit intellectuel à côtoyer d'autres Sages. Ainsi donc, l'enseignement qu'ils prodiguent à leurs disciples serait tout à fait désintéressé, puisqu'il viserait au perfectionnement de l'être aimé au détriment du progrès de l'éraste lui-même.

---

[1] ATHENAEUS, *The Deipnosophists*, 563 E ; traduction personnelle d'après celle de Ch. B. Gulick.
[2] Comme, dans le *Phèdre*, au cours de son premier discours, Socrate envisage que peut le faire l'amoureux jaloux : « Il y a plus encore : point de mariage pour ses amours, point d'enfants, point de foyer et le plus longtemps possible ! voilà la condition que leur souhaiterait l'amoureux (*ἔτι τοίνυν ἄγαμον, ἄπαιδα, ἄοικον ὅτι πλεῖστον χρόνον παιδικὰ ἐραστὴς εὔξαιτ' ἂν γενέσθαι*), puisque son désir est de se réserver le plus longtemps possible l'égoïste jouissance de ce doux fruit. » (PLATON, *Phèdre* 240 a ; traduction L. Robin.)
[3] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 614.
[4] D.L. VII, 18, p. 802 ; traduction R. Goulet.

Zénon de Kition, au reste, peut difficilement être accusé de vouloir instaurer une relation sensuelle entre lui et ses disciples. En effet, non seulement Diogène Laërce (nous avons cité ce passage en note complémentaire) précise que le fondateur du Portique recourait – rarement – aux services de jeunes esclaves, et peut-être une ou deux fois à ceux d'une servante (ou prostituée), ne mentionnant donc pas que Zénon ait jamais séduit une personne de condition libre (sinon éventuellement une professionnelle), mais encore, il cite à propos du philosophe cypriote cette piquante anecdote :

> On dit qu'alors qu'il était enfant (*παιδὸς ὄντος αὐτοῦ*) Hérillos[1] trouva de nombreux amants. Pour les repousser Zénon le força à se raser la tête : ils se détournèrent (de lui)[2].

Il serait bien étrange qu'un maître s'intéressant à son disciple sur le plan sensuel l'oblige à s'enlaidir ! A moins évidemment que l'on n'attribue cette énergique décision de Zénon à un sentiment de jalousie : il aurait craint qu'Hérillos ne lui préfère un autre éraste, et aurait préféré garder pour lui le jeune garçon, même chauve, plutôt que de le voir partir avec un autre. Il nous paraît tout de même beaucoup plus raisonnable de penser que Zénon redoutait ces adorateurs en tant que susceptibles de détourner le jeune garçon de la philosophie, ce qu'il voulait éviter à tout prix. Aussi, pour le bien même de l'adolescent[3] et en vue de son perfectionnement moral, Zénon trouva-t-il le moyen de chasser les érastes selon la chair, pour qu'Hérillos puisse continuer à être objet du seul amour « philosophique », et se consacre sans distraction à ses études.

Or, que devient le sentiment du maître à l'égard du jeune adulte ayant achevé sa formation philosophique ? A la vérité, c'est alors qu'aboutit le projet de former une amitié qui fondait l'amour du maître à l'égard de son disciple. C'est que, pour les Stoïciens, l'amitié n'est pas un bien banal et répandu :

> Ils[4] disent aussi que l'amitié ne se trouve que parmi les sages, à cause de leur similitude[5]. (…) Ils disent que l'ami est désirable pour lui-même et qu'avoir de nombreux amis est un bien. En revanche, chez les hommes mauvais, il n'y a aucune amitié et aucun homme mauvais ne peut avoir un ami[6].

---

[1] Hérillos de Carthage (ou de Chalcédoine), le philosophe qui affirmera qu'il faut vivre conformément à la science.
[2] D.L. VII, 166, p. 888 ; traduction R. Goulet.
[3] Il ne faut pas prendre au pied de la lettre la traduction « alors qu'il était enfant », car l'âge des *παῖδες* est très flou et ne correspond pas à nos délimitations actuelles. En effet, « *païs* englobe aisément l'enfance et l'adolescence ; quand il s'agit d'un éromène, un éphèbe de 19-20 ans peut encore être un *païs* : est *païs* ce qui n'est pas un adulte barbu.» (F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 608.)
[4] Les Stoïciens.
[5] = SVF III, 631, p. 161.
[6] D.L. VII, 124, p. 864 ; traduction R. Goulet.

Ainsi, logiquement, le fait que la relation amicale soit un bien mais qu'on ne puisse la tisser qu'avec des Sages peut comporter au moins deux conséquences pour les Stoïciens : d'une part, qu'il est bon de former beaucoup de jeunes gens à la sagesse pour pouvoir ensuite les compter au nombre de ses amis, et d'autre part, que si l'on considère quelqu'un comme son ami, c'est qu'il a véritablement achevé ses études philosophiques et atteint au grade de Sage. Il en résulte que, d'après les Stoïciens, l'amitié est supérieure à l'amour, puisque ce dernier est accordé aux progressants, tandis que la première est réservée aux seuls parfaits : « Il s'ensuit que l'amour est en quelque sorte appelé à se transcender. Si l'amant réussit à conduire l'aimé à la vertu, leur relation se mue en amitié[1].»

L'amour « philosophique » est donc bien, chez les Stoïciens, l'apanage exclusif de la relation qui unit un maître et son disciple puisque, lorsque le jeune adulte accède à la perfection morale, celui qui était à la fois son maître et son chaste amoureux change doublement de statut pour devenir simultanément son pair en sagesse et son ami. Au reste, si Diogène Laërce semble parler sans réticence de la pédagogie amoureuse des Stoïciens, alors que, d'après notre hypothèse, le met mal à l'aise le mélange de l'amour et de l'enseignement, ne serait-ce point parce qu'il ne s'agit là que d'une étape transitoire, dont le but nettement défini est la floraison d'une amitié à l'abri de toute ambiguïté ?

C'est sur cette transformation de l'amour stoïcien en amitié que s'achève notre tour d'horizon des relations amoureuses entre maîtres et disciples. Après avoir rencontré quelques figures féminines de disciples, en particulier l'ardente Hipparchia, dont l'amour pour le philosophe Cratès de Thèbes fut si violent qu'elle accepta d'embrasser la vie cynique afin de pouvoir l'épouser, ou l'émouvante Léontion, que son activité de courtisane n'empêcha point de se convertir à la philosophie épicurienne, nous avons considéré les rapports amoureux entre maîtres et disciples masculins. Si Philon d'Alexandrie ne fut pas cité dans cette partie de notre étude, c'est parce que, se conformant aux principes énoncés par le *Lévitique*, il condamnait avec violence l'amour homosexuel, et n'aurait donc pu concevoir, sinon pour le flétrir, une passion liant un maître à son disciple.

---

[1] D. BABUT, note 401, p. 246 de son édition du *Sur les notions communes*, *contre les Stoïciens* de Plutarque.

La culture grecque, au contraire, vit fleurir ce genre d'amours. Au VI^e^ siècle avant notre ère, Parménide d'Élée s'éprit de son disciple Zénon. Environ cinquante ans plus tard, Empédocle d'Agrigente aima son disciple Pausanias.

Cependant, c'est surtout en Attique que ces amours avaient pris le plus fortement racine, à tel point que Socrate entreprit de les transformer en les spiritualisant. Lorsqu'il part à la chasse aux jeunes gens, il vise, par ses entretiens, à améliorer l'âme des adolescents qu'il poursuit de ses assiduités ; la possession physique de l'éromène est absolument étrangère au dessein du philosophe, comme en est témoin la remarquable maîtrise de soi dont il fit preuve face aux provocations d'Alcibiade, jeune homme pourtant d'une éclatante beauté, et, de tous ses disciples, celui que Socrate aima le plus vivement, comme le met bien en exergue Diogène Laërce (qui, à vrai dire, exagère même en concentrant sur Alcibiade la totalité des pulsions pédérastiques de Socrate, des témoignages sûrs nous révélant que le philosophe avait été momentanément troublé par d'autres jeunes gens.)

Cette conception de l'amour philosophique qui vise à former l'âme des disciples sans convoiter leur corps fut, nous l'avons vu, reprise par les Stoïciens, sur ce point grands héritiers de Socrate, au moins tel qu'immortalisé par Platon.

De fait, paradoxalement, les philosophes proprement académiciens, du moins d'après les peintures qu'en trace Diogène Laërce, ne semblent guère adopter sur cette question les idées de Socrate et Platon. Il est d'ailleurs très intéressant de lire qu'un accusateur anonyme reproche à Bion de Borysthène, qui, à l'aube de son parcours philosophique, fut l'auditeur de l'Académicien Cratès, de ne point chercher à faire la conquête d'un certain jeune homme, signe que, selon ce censeur, cette tâche incombait à Bion mais qu'il ne l'assumait pas. Au reste, Diogène Laërce nous présente un Polémon ou un Crantor s'attachant exclusivement chacun à son éromène respectif plutôt que courant de l'un à l'autre postulant à la vertu pour le guider vers elle.

Mais à vrai dire, il est bien possible que Diogène Laërce se soit senti fort embarrassé par la notion de pédagogie amoureuse. En effet, nous avons émis l'hypothèse que notre compilateur se sentait gêné par l'émergence de sentiments amoureux au sein de la relation entre maître et disciple. Il nous paraît que pour lui, une telle relation n'est pas compatible avec l'érotisme. Aussi nous semble-t-il adopter certaines tactiques pour ne pas avoir à exprimer la réalité qui le gêne. Ainsi, tout en affirmant que Socrate et Platon brûlaient, l'un pour Alcibiade, l'autre pour Dion de Syracuse, il ne précise pas qu'une relation de maître à disciple ait uni chacun des deux couples, ou du moins, dans le cas de Platon et Dion, le fait de manière extrêmement furtive. Certes, le philosophe Arcésilas est bien désigné comme le disciple et le

bien-aimé de Crantor, mais il est néanmoins placé par notre biographe parmi les disciples illustres de Cratès l'Académicien, sous prétexte qu'il aurait été aussi son auditeur. Mais la réticence de Diogène Laërce à lier le statut d'éraste à celui de maître s'exprime pleinement lorsqu'il nous dévoile que Théophraste s'éprit de Nicomaque, le fils d'Aristote, *bien qu*'il fût son maître (*καίπερ ὄντα διδάσκαλον*).

Ainsi Diogène Laërce ne se contente-t-il pas de rapporter une série d'anecdotes érotiques de manière totalement neutre ; par petites touches, il glisse également quelques allusions à son sentiment personnel sur la question.

Maintenant, après les attaches familiales et les relations amoureuses, il nous reste à observer un troisième lien bien particulier unissant des disciples à leur maître : le sentiment de profonde vénération.

# III) L'amour jusqu'à la vénération

## A) Dans le domaine grec

### 1°) La vénération dont ses disciples entouraient Pythagore

Parlant du philosophe Pythagore, Diogène Laërce déclare que lui fut appliquée l'expression Αὐτὸς ἔφα, « lui-même a dit », devenue proverbiale, depuis lors, dans la vie courante[1]. Or, Philon en personne nous fournit quelques détails supplémentaires à ce sujet. En effet, expliquant que le mot *αὐτός* est utilisé pour désigner la personne à qui nous rendons honneur et que, par respect, nous n'osons pas appeler par son nom, il ajoute :

> C'est également pour cela que les Pythagoriciens ont pris pour principe (de dire) « lui-même a dit», par respect pour le Maître qui commente et par crainte de l'appeler par son nom[2].

Philon témoigne ainsi de l'extrême déférence des Pythagoriciens envers leur maître, mais ne va pas cependant jusqu'à dire qu'ils le considéraient comme un être divin. Tel était pourtant bien le cas. Jamblique déclare en effet :

> Ses enseignements firent, on est d'accord là-dessus, que personne ne le désignait de son nom, mais que tous l'appelaient divin[3].

Jamblique précise encore, plus loin dans son ouvrage, « qu'aucun Pythagoricien, du vivant de Pythagore, ne le nommait jamais de son nom : s'ils voulaient le désigner, ils l'appelaient 'le divin' et, après sa mort, 'cet homme-là (*ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα*)'(...)[4]»

En outre, Diogène Laërce nous rapporte que Pythagore passait pour être Apollon lui-même :

> On dit en outre qu'il avait l'apparence la plus auguste, et que ses disciples pensaient de lui qu'il était l'Apollon venu de chez les Hyperboréens (*καὶ οἱ μαθηταὶ δόξαν εἶκον περὶ αὐτοῦ ὡς εἴη Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβορέων ἀφιγμένος*). On raconte qu'une fois il s'était dénudé, et qu'on avait vu sa cuisse en or (*τὸν μηρὸν ὀφθῆναι χρυσοῦν*)(...)[5].

---

[1] Cf. D.L. VIII, 46 ; pp. 976-977.
[2] *Quaest. Gen*. I, 99 ; traduction Ch. Mercier.
[3] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 53.
[4] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 255.
[5] D.L. VIII, 11, p. 949 ; traduction J.-F. Balaudé.

Or, Jamblique lui aussi lie les deux indications ; selon lui, les Pythagoriciens prétendent en effet que leur maître « était Apollon Hyperboréen. Ils en donnent la preuve suivante : Pythagore, en se relevant au cours des jeux, laissa voir sa cuisse d'or (...)[1] »

De même, Élien rapporte d'abord :

> Aristote dit que les gens de Crotone donnent à Pythagore le nom d'Apollon Hyperboréen[2].

Après quoi il mentionne le don d'ubiquité supposé de Pythagore, et l'anecdote de sa cuisse en or :

> Le fils de Nicomaque ajoute que de nombreuses personnes l'ont vu une fois, le même jour et à la même heure, simultanément à Métaponte, à Crotone et à Olympie, où il s'était levé pendant les jeux. C'est là que Pythagore laissa voir sa cuisse en or[3].

Revenons toutefois à Jamblique, et notons que ce philosophe avait déjà évoqué, mais dans un autre contexte, la cuisse en or de Pythagore. En effet, Jamblique raconte comment Abaris, prêtre d'Apollon Hyperboréen de passage en Italie, rencontra Pythagore et pensa reconnaître en lui le dieu même dont il était le servant. Or, Pythagore confirma le jugement d'Abaris – assurant, par conséquent, qu'il était effectivement Apollon Hyperboréen – en montrant à ce prêtre sa cuisse en or[4], puis en énumérant, l'une après l'autre, les offrandes déposées dans son temple. Après quoi il ajouta « qu'il était venu pour prendre soin des hommes et pour leur avantage, et que s'il avait pris une forme humaine, c'était pour éviter que, décontenancés par sa supériorité, les humains ne fussent troublés et ne se détournassent de l'enseignement qu'il offrait[5].»

Observons ici que, selon les explications rapportées par Jamblique, la divinité s'est incarnée par philanthropie. Elle-même affirme en effet être descendue sur terre dans le but de s'occuper des êtres humains : pour leur bénéfice, elle a voulu leur enseigner la philosophie. Or, de même que, selon le témoignage de Philon, Dieu prend la forme d'un ange, voire d'un homme, pour instruire les êtres de chair, de même, la divinité s'adapte, avec une délicatesse profonde, à l'infériorité de la nature humaine et se fait semblable à un mortel pour ne point effrayer les hommes auxquels elle désire s'adresser.

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 140.
[2] ÉLIEN, *Histoire variée*, II, 26 ; traduction A. Lukinovich et A.-F. Morand.
[3] *Ibid.*
[4] Cf. aussi JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 135.
[5] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 92.

D'après les textes précédents, Pythagore passe pour être l'incarnation d'Apollon Hyperboréen. Cependant, d'autres identifications furent proposées pour l'illustre philosophe : après avoir raconté, comme nous l'avons déjà vu, que Pythagore, tout juste débarqué sur le sol de l'Italie, prononça une leçon qui captiva plus de deux mille Crotoniates, Jamblique précise que ces derniers « reçurent de Pythagore lois et préceptes comme des sortes d'ordonnances divines, dont ils ne s'écartaient en rien dans leurs actions[1].» De fait, ils considérèrent désormais Pythagore comme une divinité, ou du moins comme un démon bienfaisant et plein d'amour pour les hommes :

> Les uns disaient qu'il était le dieu Pythien, les autres Apollon Hyperboréen, les autres le dieu Paean, les autres un des démons habitant la lune, les autres l'un des dieux Olympiens, apparu aux hommes de ce temps-là sous la figure d'un homme pour l'utilité et le redressement de la vie mortelle, pour faire don à la nature mortelle de l'étincelle salvatrice du bonheur et de la philosophie : don plus grand que celui-là de la part des dieux, il n'y en eut jamais et il n'y en aura jamais (...)[2]

Cette fois, ce sont les auditeurs de Pythagore qui attribuent à leur maître une généreuse philanthropie. En effet, ce grand sage est en réalité, selon ses disciples, une divinité qui accepte de vivre, sous une apparence mortelle, parmi les hommes afin de leur offrir, grâce à son enseignement, le très insigne cadeau de la philosophie. Les disciples en personne considèrent ici que le dieu leur manifeste sa bonté suprême en se faisant leur pédagogue.

À la vérité, il ne nous semble pas que Diogène Laërce rende compte pour sa part de cette croyance en la sublime philanthropie du dieu incarné dans la personne de Pythagore. En revanche, notre biographe témoigne nettement de l'extrordinaire vénération dont ce grand sage était l'objet :

> Il était tellement admiré qu'on appelait ses disciples « multiples voix du dieu (*παντοίας θεοῦ φωνάς*)», et encore lui-même dit par écrit qu'au bout de deux cent sept ans il était revenu de l'Hadès auprès des hommes. C'est pourquoi aussi bien des Lucaniens que des Peucètes, des Messapiens et des Romains lui étaient fidèlement attachés, et le fréquentaient pour suivre ses préceptes[3].

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 30.
[2] *Ibid.*
[3] D.L. VIII, 14, pp. 952-953 ; traduction J.-F. Balaudé. La mention de disciples venant de ces quatres peuples d'Italie se trouve également chez JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 241, et chez Porphyre (citant Aristoxène), *Vie de Pythagore*, § 22. La mention des Romains peut s'expliquer plus précisément par la tradition qui fait du roi Numa un disciple de Pythagore, tradition à laquelle Plutarque fait allusion dans sa *Vie de Numa*, tout en présentant les objections qui lui sont opposées : selon les uns, Numa n'aurait eu aucune connaissance de la culture grecque ; soit il était naturellement doué et capable spontanément de vertu, soit il reçut sa formation d'un barbare supérieur à Pythagore ; selon les autres, il y a impossibilité chronologique puisque Pythagore naquit environ cinq générations après Numa, et le roi aurait en fait écouté les leçons d'un autre personnage nommé Pythagore, originaire de Sparte (cf. PLUTARQUE, *Vie de Numa*, I, 3-4.) Du reste, Cicéron avait déjà placé dans la

J.-F. Balaudé affirme en note, à propos de l'expression « multiples voix du dieu » qui désigne les disciples de Pythagore, que lui-même traduit les manuscrits mais que « le texte est probablement corrompu[1] ». La leçon des manuscrits peut cependant se justifier, nous semble-t-il, si l'on considère que le dieu est Pythagore, et que ses disciples en sont les voix dans la mesure où chacun d'eux retransmet oralement à ses propres auditeurs les enseignements qu'il a lui-même reçus du Maître.

Pour rendre plus précisément compte encore de l'intense vénération dont Pythagore fut l'objet, citons en outre l'opinion selon laquelle Pythagore serait fils d'Apollon, quoique Jamblique ne la rapporte que pour la réfuter[2] :

> Sur ce point, il faut, en effet, ne pas tenir compte d'Epiménide, d'Eudoxe et de Xénocrate, qui imaginent qu'Apollon se serait alors uni à Parthénis[3], qu'il l'aurait ainsi rendue enceinte, et qu'il l'aurait fait annoncer par sa prêtresse. C'est là, en tout cas, une version qu'il ne faut absolument pas admettre[4].

Cependant, si, pour Jamblique, le corps de Pythagore est purement humain, son âme en revanche, avant de descendre sur terre, aurait été en contact direct avec Apollon :

> Que maintenant l'âme de Pythagore ait été envoyée chez les hommes depuis le domaine d'Apollon, qu'elle ait été dans son cortège, ou même qu'elle ait été rangée à un rang encore plus proche de ce dieu-là, personne en tout cas ne saurait en douter, à en juger d'après cette naissance et d'après la sagesse multiforme de son âme[5].

---

bouche de Scipion l'Africain la remarque selon laquelle « c'est cent-quarante ans environ après la mort de Numa que Pythagore a, pour la première fois, touché le sol de l'Italie.» (CICÉRON, *République* II, 15, 28 ; traduction E. Bréguet).

[1] Note *ad loc*, numéro 5, p. 952 de notre édition de référence de Diogène Laërce.

[2] Pythagore se serait lui-même, paraît-il, fait passer pour le fils d'un autre dieu, Hermès. En effet, selon Héraclide du Pont rapporté par Diogène Laërce, Pythagore racontait lui-même qu' « il avait été autrefois Aithalidès et passait pour le fils d'Hermès ; Hermès lui avait dit de choisir ce qu'il voulait, excepté l'immortalité. Il avait donc demandé de garder, vivant comme mort, le souvenir de ce qui lui arrivait.» (D.L. VIII, 4, p. 943 ; traduction J.-F. Balaudé.)

[3] La mère de Pythagore, rebaptisée « Pythaïs » par son mari une fois que la Pythie lui eut appris qu'elle était enceinte. Du reste, que l'enfant ait été ainsi annoncé par Apollon Pythien (par l'intermédiaire de sa prêtresse) explique, selon Jamblique, que l'enfant ait été nommé Pythagore par son père (cf. § 6).

[4] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 7. B. Pouderon, à qui Parthénis évoque la Vierge mère de Jésus, se demande si Jamblique ne lancerait pas ici une pointe contre les chrétiens.

[5] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 8. Selon L. Brisson et A. Ph. Segonds, cet extrait fait, de toute évidence, référence au mythe platonicien du *Phèdre* (246 E-248 C ; 253 A-B) et, en outre, indique la vocation spécifique de l'âme de Pythagore, le rôle pédagogique qu'elle aura à jouer sur terre : « En évoquant son origine, Jamblique insiste sur le caractère particulier de l'âme de Pythagore (...) A la différence des autres âmes qui sont tombées dans un corps en raison de leur incapacité à contempler les Formes, l'âme de Pythagore est envoyée aux hommes pour les instruire.» (L. BRISSON et A. PH. SEGONDS, Introduction à la *Vie de Pythagore* de Jamblique, p. XIX.)

Du reste, Pythagore n'était pas honoré seulement par ses disciples ou d'éminents philosophes ultérieurs, mais également par le commun des mortels, comme le montre cette déclaration de Diogène Laërce :

> Les habitants de Métaponte appelaient sa maison « temple de Déméter », sa ruelle « sanctuaire des Muses » (*Μεταποντῖνοί γε μὴν τὴν μὲν οἰκίαν αὐτοῦ Δήμητρος ἱερὸν ἐκάλουν, τὸν στενωπὸν δὲ μουσεῖον*), ainsi que le rapporte Favorinus dans ses *Histoires variées*[1].

D'après Jamblique, il ne s'agirait d'ailleurs pas d'une simple appellation, mais d'une véritable transformation qui aurait eu lieu après la mort du philosophe, puisque « les habitants de Métaponte, qui avaient encore le souvenir de Pythagore même après son époque, transformèrent sa maison en un temple de Déméter, et sa venelle, en un sanctuaire des Muses[2].»

Pour conclure sur ce point, notons que la vénération de Pythagore en tant que dieu a pu également prêter à des sarcasmes, comme de la part d'Hermippe, qui pensait manifestement que Pythagore n'était qu'un vulgaire charlatan. Voici en effet ce que rapporte Diogène Laërce à ce sujet :

> Et Hermippe rapporte une autre anecdote sur Pythagore. Il raconte en effet qu'une fois arrivé en Italie, Pythagore s'aménagea une petite habitation sous terre et demanda à sa mère de consigner, en les écrivant sur une tablette, les événements qui se produiraient et leurs dates, puis de lui faire descendre ces notes jusqu'à ce qu'il remonte. Ainsi fit sa mère. Et Pythagore, au bout d'un certain temps, remonta, desséché, squelettique. S'étant rendu à l'Assemblée, il déclare arriver de l'Hadès ; en outre, il leur rappelait tout ce qui était survenu. Et eux, bouleversés par ses paroles, pleuraient, se lamentaient, et considéraient Pythagore comme un être divin, au point qu'ils lui confièrent leurs femmes afin qu'elles apprennent quelque chose de ses doctrines : ce sont elles qui reçurent le nom de Pythagoriciennes (*καὶ ἐπίστευον εἶναι τὸν Πυθαγόραν θεῖόν τινα, ὥστε καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῳ παραδοῦναι, ὡς καὶ μαθησομένας τι τῶν αὐτοῦ · ἃς καὶ Πυθαγορικὰς κληθῆναι*). Voilà donc ce que rapporte Hermippe[3].

---

[1] D.L. VIII, 15, p. 953 ; traduction J.-F. Balaudé révisée.
[2] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 170.
[3] D.L. VIII, 41, pp. 972-973 ; traduction L. Brisson révisée.

D'après ce texte donc, Pythagore invente un stratagème pour abuser éhontément de la crédulité des membres de l'Assemblée. Sa manœuvre, qui aboutit puisque Pythagore réussit à se faire passer pour un être divin, lui attache de nouvelles disciples. Toutefois, remarquons-le, ces femmes n'ont pas elles-mêmes choisi de suivre les leçons de Pythagore, mais lui ont été confiées par leurs maris. De plus, le philosophe étant ici présenté comme un escroc sans scrupules, l'enseignement qu'il peut dispenser perd toute valeur aux yeux de quiconque se fie au témoignage d'Hermippe.

## 2°) La vénération dont fut honoré Platon

Pythagore, nous l'avons constaté, fut souvent identifié à l'Apollon des Hyperboréens, mais il fut aussi parfois considéré comme le fils d'Apollon. Or, il est curieux de constater que Jamblique, tout en combattant cette opinion, la prête entre autres à Xénocrate, un disciple de Platon, dans la mesure où, précisément, certains attribuèrent Apollon comme père à Platon lui-même. Parmi ceux-ci figuraient Speusippe, neveu du philosophe et son successeur à la tête de l'Académie :

> Speusippe, dans son ouvrage intitulé *Banquet funéraire de Platon*, Cléarque[1], dans son *Eloge de Platon* et Anaxilaïde[2], dans le deuxième livre de son ouvrage *Sur les philosophes*, rapportent une histoire qui courait à Athènes : alors que Périctioné était dans la fleur de l'âge, Ariston essaya de lui faire violence, mais n'y réussit pas ; cessant alors ses violences, il vit Apollon lui apparaître. Dès lors, il conserva Périctioné pure de toute union conjugale jusqu'à ce qu'elle eût accouché (*παυόμενόν τε τῆς βίας ἰδεῖν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ὄψιν · ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως*)[3].

D'après ce témoignage, Speusippe[4] n'a pas inventé ce récit, puisqu'il avait cours déjà auparavant à Athènes. A. Swift Riginos considère apparemment que le neveu de Platon a rapporté fidèlement cette histoire sans l'enjoliver, puisqu'elle n'est même pas persuadée qu'il y ait personnellement ajouté foi : « Speusippus, according to Diogenes Laertius, reported the

---

[1] Cléarque de Soles, un disciple d'Aristote.
[2] Personnage inconnu par ailleurs.
[3] D.L. III, 2, pp. 391-392 ; traduction L. Brisson révisée.
[4] Selon A. SWIFT RIGINOS, l'anecdote telle que consignée par Speusippe dans son *Banquet funéraire de Platon* est « probably the original version upon which the other sources drew, either directly or indirectly.» (*Platonica*, p. 10.)

anecdote as a story current in the Athens of his day (...) ; there is no indication that Speusippus himself found this story credible[1].»

P. Boyancé est pour sa part d'un avis différent : il pense que Speusippe a apporté sa contribution personnelle à l'anecdote, et de surcroît, après avoir pointé du doigt le fait que, selon ce récit, la naissance de Platon est « proprement miraculeuse[2]», il ajoute un peu plus loin qu'en conséquence « Platon est pour Speusippe le fils d'Apollon[3]». Or, ce chercheur va même jusqu'à dire : « Speusippe, neveu de Platon et son successeur à l'Académie, avait composé un ouvrage qui nous paraît avoir eu un rôle capital dans l'histoire du culte de Platon : un 'Perideipnon' de ce dernier. C'est là qu'apparaît pour la première fois l'idée de la naissance apollinienne du Maître. Il ne s'agit plus ici simplement d'un dogme philosophique, relatif à la filiation divine de n'importe quelle âme, mais d'une croyance proprement religieuse et fort propre à fournir l'inspiration d'un culte positif [4].»

Si l'on considère en outre avec P. Boyancé qu'il faudrait « faire remonter à Speusippe les spéculations sur la valeur apollinienne du nombre 81[5], chiffre donné par certains comme celui des années vécues par Platon[6]», l'on doit convenir que ce disciple de Platon se serait efforcé d'imposer à la vénération de ses contemporains la mémoire de son maître en le liant étroitement au dieu Apollon.

Cependant, l'opinion très marquée de P. Boyancé serait peut-être à nuancer quelque peu, en particulier d'après les réserves de M^me^ Swift Riginos, qui reste dubitative concernant l'adhésion de Speusippe à l'anecdote qu'il rapporte. Sans doute, dans son ouvrage, Speusippe voulait-il honorer la mémoire de son oncle et maître disparu, et peut-être, pour atteindre ce but, a-t-il repris pour son propre compte le récit préexistant de la naissance apollinienne de Platon. Mais après tout, il est possible de vénérer un philosophe sans pour autant le considérer comme fils d'un dieu : nous avons vu que Jamblique nie avec véhémence que Pythagore soit l'enfant d'Apollon, tout en admirant intensément ce grand sage. Au sujet de Platon lui-même,

---

[1] A. SWIFT RIGINOS, *Platonica*, p. 10.
[2] P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, p. 259.
[3] P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 260.
[4] P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 257.
[5] Le chiffre 81 est apollinien puisqu'on l'obtient en multipliant par lui-même le chiffre 9, qui est celui des Muses. Or les Muses sont les servantes d'Apollon (cf. *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, I, 6.)
[6] P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 259. De fait, Diogène Laërce pense que Platon comptait quatre-vingt-un ans quand il mourut (cf. D.L. III, 2, p. 393), mais rapporte cependant l'opinion divergente d'un certain Néanthe, qui prétend que Platon s'éteignit à l'âge de quatre-vingt-quatre ans (cf. D.L. III, 3, p. 393.) Il se peut fort bien, à la vérité, qu'ait été attribuée à Platon une durée de vie de quatre-vingt-un ans parce que ce nombre, forgé pour les besoins de la cause, servait de fondement à des spéculations symboliques.

le professeur anonyme dont nous ont été conservés les *Prolégomènes*[1], s'il insiste sur le caractère apollinien du philosophe, se refuse en revanche à croire qu'il fut conçu par Apollon. Pour cet auteur, Ariston, l'époux de Périctioné, était bel et bien le père de Platon, et si, peu de temps d'ailleurs avant la naissance de son fils, il eut un songe l'avertissant de ne pas s'unir à sa femme, cette mise en garde «signifiait qu'il ne faut pas chercher l'union sexuelle pour le plaisir mais pour la procréation et pour elle seule, et que ce qui doit être enfanté doit l'être dans la pureté, n'ayant contracté aucune souillure provenant de relations sexuelles ultérieures déréglées[2].» Il est donc bien difficile de savoir si Speusippe, pour sa part, estimait davantage honorer Platon en le proclamant ou en ne le proclamant pas fils d'Apollon.

Ce que nous voudrions, en tout cas, mettre en exergue, c'est que marquer, d'une manière ou d'une autre, le caractère apollinien de Platon revenait à rapprocher ce philosophe de son propre maître. En effet, Socrate est lui-même, tout comme son disciple, très étroitement lié au dieu de Delphes, et ce, de plusieurs manières. En premier lieu, les *Prolégomènes à la Philosophie de Platon* nous apprennent que Socrate naquit le sixième jour du mois de Thargélion (mi-mai – mi-juin), jour où l'on célébrait l'anniversaire d'Artémis[3]. Or :

> Platon est né, comme le rapporte Apollodore dans sa *Chronique*, au cours de la quatre-vingt-huitième Olympiade, le septième jour du mois de Thargélion, le jour où les gens de Délos disent qu'est né Apollon (*Θαργηλιῶνος ἑβδόμῃ, καθ ' ἣν Δήλιοι τὸν 'Απόλλωνα γενέσθαι φασί*)[4].

Les jours de naissance respectifs de Socrate et de Platon, l'un tout juste le lendemain de l'autre, constituent un lien qui rapproche le disciple de son maître, en même temps qu'ils associent les deux philosophes à Apollon et Artémis, précisément fêtés à ce moment-là.

Du reste, au-delà de sa sœur jumelle, Socrate est attaché à Apollon lui-même. Dans l'*Apologie* (23 C) Socrate considère qu'il est au service de cette divinité ; il déclare en effet

---

[1] « Les faits suivants peuvent être considérés comme définitivement acquis : (1) les *Prolegomena* ne sont pas un traité composé pour être publié, mais des notes de cours (...) (2) le professeur dont on a ici les leçons est postérieur à Proclus (...) et doit avoir appartenu à l'école d'Alexandrie car, alors qu'on trouve à chaque instant des liens avec Ammonius et Olympiodore, on ne voit rien qui le mette en rapport avec l'Académie du VI$^{e}$ siècle (Damascius).» (Introduction aux *Prolégomènes*..., p. IX.) « La supposition la plus probable est que les *Prolegomena* sont le compte-rendu de cours donnés par l'un des successeurs d'Olympiodore dans la seconde moitié du VI$^{e}$ siècle.» (*loc. cit.*, p. LXXXIX.)

[2] *Prolégomènes* ... I, 2 ; traduction J. Trouillard.

[3] Cf. *Prolégomènes*... I, 1.

[4] D.L. III, 2, p. 392 ; traduction L. Brisson.

que le dieu lui a donné pour mission de vivre en philosophant, en s'examinant lui-même ainsi que les autres (28 e.)

En outre, dans le *Phédon*, il est plusieurs fois question d'Apollon à propos de Socrate : ainsi, en 60 D, Cébès demande à Socrate pourquoi il a composé des œuvres poétiques, et entre autres un hymne à Apollon. Socrate lui répond qu'il voulait ainsi obéir à des songes lui ordonnant de pratiquer l'art des Muses, et qu'il avait commencé par écrire un poème en l'honneur d'Apollon, parce qu'on célébrait alors la fête de ce dieu. Mais un autre élément frappant est que cette fête même d'Apollon retardait la mort du philosophe (61 A), puisqu'il fallait attendre pour exécuter les condamnés que le vaisseau parti pour Délos fût revenu à Athènes, afin de conserver la cité pure de toute souillure (58 A-58C). Le dieu semble ainsi veiller sur la destinée de Socrate. Enfin, toujours dans ce même dialogue, Socrate établit une comparaison explicite entre lui-même et les cygnes (oiseaux apolliniens) par ces mots :

> Or, moi, je m'estime attaché au même service que les cygnes, et consacré au même dieu ; je ne crois pas être moins bon devin qu'ils le sont, je tiens ce don de notre Maître, et je n'ai pas plus de chagrin qu'eux à quitter la vie[1].

Dès lors, il nous paraît frappant de mettre en parallèle les paroles de Socrate avec un certain rêve qu'aurait fait ce philosophe quelques années plus tôt :

> On raconte que Socrate eut un songe : il tenait sur ses genoux le petit d'un cygne qui – des ailes lui ayant subitement poussé – s'envola en émettant des sons agréables. Or, le lendemain, Platon entra en relations avec lui, et Socrate déclara que l'oiseau, c'était cet homme-là[2] (*καὶ μεθ' ἡμέραν* Πλάτωνα *αὐτῷ συστῆναι, τὸν δὲ τοῦτον εἰπεῖν εἶναι τὸν ὄρνιν*)[3].

Les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, qui racontent également le rêve de Socrate, en proposent de surcroît une interprétation plus détaillée :

> Socrate, son maître, la veille du jour où Platon devait entrer à son école, vit en songe un cygne sans ailes venir en son sein, puis, lorsqu'il eut des ailes, s'envoler en poussant un cri puissant et mélodieux, au point de ravir tous ceux qui l'entendaient. Ce qui signifiait que Platon serait encore imparfait quand il entrerait à l'école de Socrate, mais qu'il y deviendrait parfait et se distinguerait tellement par ses enseignements que tout le monde désirerait les entendre et que personne ne pourrait lui résister ou bien ne le tenterait[4].

---

[1] PLATON, *Phédon* 84 E - 85 B ; traduction P. Vicaire.
[2] C'est-à-dire Platon.
[3] D.L. III, 5, p. 395 ; traduction L. Brisson révisée.
[4] *Prolégomènes*... I, 1 ; traduction J. Trouillard.

Cette anecdote, extrêmement favorable à Platon, présente donc ce philosophe comme le successeur par excellence de Socrate, lui-même cygne voué au culte du dieu Apollon[1]. En conséquence, les deux philosophes sont ainsi étroitement reliés l'un à l'autre, en même temps que leur nature apollinienne est très fortement soulignée par leurs adeptes fervents.

Cependant, une femme, pleine de noble hardiesse, alla encore plus loin dans sa vénération de Platon, puisqu'après la disparition du philosophe, elle osa demander (justement au dieu Apollon !) s'il convenait de le considérer tout bonnement comme un dieu, interrogation qui reçut d'ailleurs une réponse affirmative :

> Ainsi une femme, étant allée consulter l'Oracle pour savoir s'il fallait ranger le momument du philosophe parmi les statues des dieux, obtint du Dieu la réponse suivante :
> «Tu feras bien d'honorer Platon, le guide d'une sagesse divine.
> En retour, te viendra la faveur des bienheureux,
> Parmi lesquels cet homme est compté[2].»

Or, P. Boyancé tend à assimiler cette admiratrice enthousiaste avec une élève de Platon : « La seule mention que nous ayons de cette histoire est tardive, mais tous les éléments en sont hautement vraisemblables. D'abord, nous connaissons dans l'entourage de Platon, parmi ses disciples, deux femmes, Lasthéneia de Mantinée et Axiothéa de Phlionte[3], qui toutes deux restèrent fidèles à l'Académie puisque, après avoir figuré dans l'école du fondateur, elles se retrouvent auprès de Speusippe[4]. Cette Axiothéa de Phlionte, qui selon Dicéarque portait des habits d'homme, pouvait avoir l'intrépidité nécessaire pour tenter cette démarche auprès d'Apollon[5].»

C'est qu'en effet la demande était audacieuse : «'Fallait-il placer la stèle de Platon à côté des statues des Dieux ?' (...) Il ne s'agit plus seulement de cet hommage, qui consiste à

---

[1] D'ailleurs, il est troublant de constater que, d'après l'auteur anonyme des *Prolégomènes*..., c'est Platon lui-même, et non Socrate, qui se qualifiait de «compagnon de servitude des cygnes.» (*Prolégomènes*... I, 1 ; traduction J. Trouillard.) Il n'y a donc plus là simplement parfaite continuité, mais confusion complète entre le maître et le disciple.

[2] *Prolégomènes*... I, 6 ; traduction J. Trouillard.

[3] Ces deux femmes sont en effet mentionnées parmi les disciples de Platon par Diogène Laërce, qui rapporte même le témoignage de Dicéarque selon lequel Axiothéa portait des vêtements d'homme (cf. D.L. III, 46, p. 424.)

[4] Cf. D.L. IV, 2, p. 490.

[5] P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosohes grecs*, p. 273.

dédier à une divinité la statue d'un mortel comme une offrande, un *ἀνάθημα* : il s'agit de mettre cette statue près de la leur, d'élever le nouveau venu à la dignité de leur parèdre[1].»

Ainsi donc, une anecdote qui courait déjà à Athènes du temps de Speusippe aurait fait de Platon, conçu de façon miraculeuse, le fils d'Apollon. Le neveu et successeur du philosophe, en reprenant ce récit dans son *Banquet funéraire de Platon*, voulait-il le répandre et l'affermir en lui accordant son propre assentiment et le poids de son autorité de scholarque ? Ou entendait-il, dans cette œuvre, combattre cette superstition tout en mettant en valeur d'une autre façon le caractère éminemment apollinien de son oncle ? En réalité, nous ne saurions trancher cette question, mais il nous paraît en tout cas évident que Speusippe voulait alors rendre hommage, d'une manière ou d'une autre, à son maître défunt.

Néanmoins, une femme surpassa encore Speusippe dans son intense amour pour Platon disparu, et fut d'ailleurs récompensée de sa téméraire vénération, puisque l'oracle qu'elle interrogea lui fit une réponse doublement agréable. Tout d'abord, les immortels lui accorderaient leur faveur ; ensuite, le philosophe qu'elle admirait tant avait déjà pris rang parmi les divinités bienheureuses...

## 3°) Pausanias célébrant la montée au ciel d'Empédocle

Or, Diogène Laërce rapporte pour sa part un récit d'Héraclide qui raconte précisément comment fut célébrée avec ferveur la montée au ciel, parmi les immortels, d'Empédocle le Sicilien.

En effet, le médecin-philosophe originaire d'Agrigente, ayant renvoyé vivante une femme inanimée réputée morte, célébra un sacrifice, auxquels assistaient plusieurs de ses amis, parmi lesquels Pausanias. Après le banquet, chacun alla se reposer là où bon lui semblait. Or, quand vint le jour, Empédocle demeura introuvable.

> On se mit à sa recherche, les serviteurs, interrogés, dirent ne pas savoir, un seul déclara qu'au milieu de la nuit il avait entendu une voix d'une extraordinaire puissance qui appelait Empédocle, puis que,

[1] P. BOYANCÉ, *op. cit.*, pp. 273-274.

> s'étant levé, il avait vu une lumière céleste et un éclat de torches, et rien d'autre[1]. Comme ce qui venait d'arriver laissait les autres stupéfaits, Pausanias pour finir envoya des hommes à sa recherche. Ensuite, il empêcha de multiplier les recherches, déclarant que l'événement qui s'était produit méritait des prières, et qu'il fallait sacrifier pour lui, comme s'il était devenu un dieu (*καὶ θύειν αὐτῷ δεῖν καθαπερεὶ γεγονότι θεῷ*)[2].

Certes, ce texte pourrait à première vue ne pas sembler concerner notre sujet, puisqu'il n'y est apparemment pas question de maître ni de disciple. Cependant, il faut nous souvenir que nous avons déjà rencontré Pausanias au cours de notre développement sur les relations amoureuses, et qu'il était le disciple chéri d'Empédocle. En particulier, Héraclide du Pont cité par Diogène Laërce, après avoir rapporté qu'Empédocle maintint une femme inanimée dans un état tel que son corps fut, trente jours durant, sans respirer ni se décomposer[3], précisait qu'Empédocle instruisit Pausanias sur le cas de cette femme. Or, il s'agit précisément de la femme ensuite renvoyée vivante par Empédocle, et le texte que nous citons quelques lignes au-dessus constitue la suite du récit d'Héraclide à son sujet.

Alors donc que tous les autres sont frappés de stupeur par la mystérieuse disparition d'Empédocle, Pausanias, qui a probablement déjà deviné ce qui s'était produit, fait toutefois mener des recherches. Sans doute, ainsi que le suggère J.-F. Balaudé, Pausanias agit-il de la sorte «pour apaiser les esprits (il se comporte conformément à son nom, 'celui qui apaise[4]')». Mais peut-être aussi, dans la mesure où il était certainement connu comme le bien-aimé d'Empédocle, ne veut-il pas être accusé d'une aveugle vénération à l'égard de son maître en criant immédiatement au miracle. En ordonnant que des recherches soient conduites, il évite ainsi le reproche d'avoir, avec précipitation et sans chercher à vérifier méthodiquement les faits, proclamé lui-même comme élevé au rang des divinités le maître qui le chérissait. Néanmoins, impatient sans doute de voir son maître honoré à l'égal d'un dieu, il empêche des investigations trop longues et poussées, et incite les personnes présentes à prononcer des prières, et finalement à offrir un sacrifice en l'honneur d'Empédocle.

Le récit se trouve donc encadré par deux scènes de sacrifice : le premier, offert par Empédocle pour remercier les dieux du prodige qu'il avait accompli sur la personne de la

---

[1] Un dieu serait donc venu chercher Empédocle.
[2] D.L. VIII, 68, p. 995 ; traduction J.-F. Balaudé.
[3] Cf. D.L. VIII, 61, p. 988.
[4] J.-F. Balaudé dans sa note 4, p. 995, de notre édition de référence de Diogène Laërce.

femme inanimée, le second, organisé à l'instigation du disciple préféré d'Empédocle afin de célébrer la montée de son maître au ciel, parmi les dieux.

## B) Dans la sphère juive : les Esséniens et le Maître de Justice

De même que les Pythagoriciens, par respect à l'égard de leur Maître, s'interdisaient de prononcer son nom, de même, la secte juive dont de nombreux écrits furent retrouvés non loin de la Mer Morte, et qu'A. Dupont-Sommer identifie à un groupe d'Esséniens, ne livre jamais l'identité véritable de son fondateur. Flavius Josèphe évoque de la manière suivante l'attitude des Esséniens vis-à-vis de ce nom sacré :

> Le grand objet de leur vénération est, après Dieu, le nom de leur législateur (*σέβας δὲ μέγα παρ'αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τοὔνομα τοῦ νομοθέτου*), et si quelqu'un le blasphème, il est puni de mort[1].

Remarquons immédiatement que le choix de traduction d'André Pelletier est assez curieux, puisqu'il parle de « leur » législateur, alors que le grec ne comporte que l'article défini. On aurait donc l'impression qu'il songe à un maître particulier à la secte, mais la note concernant cette phrase précise au contraire que l'on « pense naturellement à Moïse. » Y est citée néanmoins l'opinion d'André Dupont-Sommer – qui, de son côté, traduit littéralement « le Législateur[2]» – selon laquelle il s'agirait plutôt du fondateur de la secte. D'ailleurs, ce dernier est effectivement désigné, dans la littérature essénienne, par le terme de «Législateur[3]». D'autres titres lui sont également attribués, mais jamais il n'est appelé par son véritable nom.

Pourquoi Flavius Josèphe n'a-t-il pas évoqué cette similitude entre Esséniens et Pythagoriciens, alors qu'il se plaît en général, pour rendre son discours plus compréhensible aux lecteurs païens, à tracer des parallèles entre les cultures juive et gréco-romaine, et que précisément, dans la suite de sa notice sur les Esséniens, il pointe les ressemblances entre leurs croyances et celles des Grecs concernant la survie de l'âme dans l'au-delà :

---

[1] *BJ* II, § 145 ; traduction A. Pelletier.
[2] A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, p. 42.
[3] Cf. *Ecrit de Damas*, manuscrit A, col. VI, l.9. Traduction et commentaire du passage dans A. DUPONT-SOMMER, *op. cit*., p. 146.

> D'accord avec l'opinion des fils de la Grèce (ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων), ils déclarent que le séjour réservé aux âmes des bons est au-delà de l'Océan et que c'est un endroit qui n'a pas à souffrir de pluies, de neige ou de fortes chaleurs, mais qu'un doux zéphyr venu de l'Océan le rafraîchit toujours de son souffle ; tandis qu'ils assignent aux âmes viles un réduit obscur et hivernal plein de châtiments sans relâche. C'est selon la même conception, à mon avis, que les Grecs ont assigné à leurs sujets valeureux, qu'il appellent héros et demi-dieux, les îles des bienheureux, et aux âmes des méchants le lieu des impies au fond de l'Hadès (...) [1]

Notre historien affirme même ailleurs que la secte essénienne pratique le genre de vie que Pythagore a enseigné chez les Grecs[2].

On pourrait répondre que peut-être, Flavius Josèphe ne connaissait tout simplement pas, puisqu'il n'était pas membre de la secte, ce silence entourant le nom du fondateur, – en tout état de cause il ne le mentionne pas explicitement –, et qu'en conséquence il n'a nullement pu établir ici le rapprochement avec les Pythagoriciens. Mais peut-être aussi était-il renseigné et, ressentant une certaine réticence vis-à-vis de cette ardente vénération ayant pour objet un simple être humain, si extraordinaire fût-il, a-t-il préféré ne pas s'attarder sur ce point. Car s'il rédige ses œuvres pour des Romains, il les écrit également à l'intention de coreligionnaires juifs. Voici sur ce point l'opinion de Serge Bardet : Flavius Josèphe « écrit, comme tous ses confrères, pour la bonne société de Rome, des villes d'Italie, puis, si l'œuvre survit, des chefs-lieux de province ; il nous semble plus que vraisemblable qu'il écrit aussi, peut-être avant tout, pour ceux des Juifs qui se préoccupaient du passé et plus encore du devenir *à l'échelle historique* de leur religion (...)[3]» Mireille Hadas-Lebel, pour sa part, déclare nettement que le *BJ* est une « œuvre destinée à un public juif [4].»

Or, il est possible que ces Juifs eussent été peu satisfaits de voir passer à la postérité l'image d'une secte juive honorant si ardemment son fondateur : l'historien avait vraisemblablement intérêt à laisser sur ce point un certain flou afin de ménager cette catégorie de lecteurs. En effet, de la part de disciples juifs, censés demeurer strictement monothéistes, un sentiment si brûlant à l'endroit de leur maître mortel pouvait sembler suspect : de toute manière, la mort en cas de blasphème, quant à elle clairement indiquée par Flavius Josèphe, avait été à l'origine prescrite par Yahvé à sa propre intention :

---

[1] *BJ* II, §§ 155-156 ; traduction A. Pelletier.
[2] Cf. *AJ*, XV, § 371.
[3] S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum*, p. 61.
[4] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe. Le Juif de Rome*, dans la note 4 de la page 94. L'auteur justifie cette affirmation au cours du chapitre IX, intitulé « Le métier d'historien », pp. 241-242. Elle estime en effet que la première version, du moins, du *BJ*, rédigée en araméen, fut commandée à Flavius Josèphe par le pouvoir romain, dans le but de dissuader tout nouveau soulèvement contre Rome.

> Qui blasphème le nom de Yahvé devra mourir, toute la communauté le lapidera. Qu'il soit étranger ou citoyen, il mourra s'il blasphème le Nom[1].

Ainsi donc, transposer cette prescription en l'honneur d'un simple mortel, et qui de plus n'était pas honoré en dehors des communautés esséniennes, pouvait sans doute sembler terriblement hardi, et susciter chez Flavius Josèphe un sentiment de gêne. D'ailleurs, est surprenant le fait, pour notre historien, de préciser que les Esséniens vénèrent passionnément, « après Dieu », le nom de leur Législateur, car cela devrait être, *a priori*, absolument évident. Si donc Flavius Josèphe a éprouvé le besoin de bien noter la chose, c'est peut-être parce que, somme toute, il était utile d'affirmer catégoriquement que les Esséniens ne vénéraient pas leur Maître *à l'égal* de la divinité. Il est donc envisageable que notre historien n'ait pas voulu aggraver encore, en quelque sorte, le cas des membres de cette secte en révélant qu'ils imitaient de surcroît une pratique de philosophes païens.

Mais voici que Flavius Josèphe parle derechef, un peu plus loin, de ce *νομοθέτης* si prestigieux aux yeux de ses disciples, tout en se livrant à un vibrant éloge de ces derniers :

> La guerre contre les Romains a donné la preuve en toutes circonstances de ce que valent leurs âmes. Ils y subissaient la torture, la torsion des membres, le feu, les fractures ; on les faisait passer par toute la série des instruments de torture pour qu'ils blasphèment leur législateur ou qu'ils mangent un aliment contraire à leurs habitudes (*ἵν' ἢ βλασφημήσωσιν τὸν νομοθέτην ἢ φάγωσίν τι τῶν ἀσυνήθων*); ils ne cédèrent sur aucun des deux (*οὐδέτερον ὑπέμειναν παθεῖν*) (...) [2].

Ainsi que le souligne sans ambages A. Dupont-Sommer, le contexte historique de ces événements demeure très imprécis : « De quelle guerre s'agit-il ici, et de quelle persécution des Esséniens ? On pense généralement qu'il s'agit de la grande Guerre des Juifs contre les Romains, en 66-70 après J.-C. ; mais on ne sait rien d'une persécution visant les Esséniens à ce moment-là. Certains auteurs ont suggéré que la guerre en question pourrait être celle de Pompée, en 63 avant J.-C. ; ce point reste obscur[3].»

Personnellement, nous pencherions volontiers pour cette deuxième hypothèse : en effet, les armées de Pompée aidèrent le roi juif Hyrcan II à reprendre le pouvoir,

---

[1] *Lv*, 24, 16.
[2] *BJ* II § 152 ; traduction d'A. Pelletier révisée.
[3] A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens...*, dans la note 2 de la page 44.

momentanément usurpé par son frère cadet Aristobule II. Or, précisément, au terme d'une démonstration qui nous a paru convaincante, mais qu'il serait trop long de reprendre ici[1], A. Dupont-Sommer conclut que le persécuteur des Esséniens serait Hyrcan II, fils d'Alexandre Jannée. Nommé par la littérature essénienne « Prêtre impie[2]», «Vaticinateur de mensonge[3]» ou «Homme de mensonge[4]», il s'est comporté de manière inique envers le «Maître de Justice [5]» (c'est-à-dire le fondateur et législateur de la secte, aussi appelé «Chercheur de la Loi[6]», ou «Prêtre[7]») , allant très probablement jusqu'à le faire mettre à mort[8] ; ce Prêtre indigne s'est aussi acharné contre les disciples de sa victime[9], essayant de les exterminer eux aussi[10] ; il a d'autre part confisqué des biens appartenant aux Esséniens[11].

Puisque donc les troupes de Pompée ont soutenu Hyrcan dans la reconquête de son trône, la mention par Flavius Josèphe de cette guerre contre les Romains constituerait au moins un cadre chronologique global ; mais peut-être notre historien veut-il même indiquer que les Esséniens ont activement pris part à la lutte contre l'ennemi romain ?

En revanche, nous pensons que la persécution elle-même a été conduite par le Prêtre impie (Hyrcan II d'après A. Dupont-Sommer dont nous reprenons l'hypothèse à notre compte), et non par les Romains : même si l'on considère que les Esséniens ont subi une défaite à l'issue d'un affrontement militaire, et qu'ils ont été faits prisonniers par les Romains, ces derniers ont-ils coutume de supplicier les vaincus pour motifs religieux[12] ? Certes non !

---

[1] Le lecteur curieux de la connaître la trouvera exposée *op. cit.*, p. 361 à 368.
[2] *Commentaire d'Habacuq*, col. VIII, l. 8, ou col. IX, l. 9, par exemple. Les fragments de ce commentaire, ainsi que ceux de l'*Écrit de Damas* ou du *Commentaire du Psaume XXXVII* cités *infra* sont traduits et présentés par A. Dupont-Sommer, *op. cit*.
[3] *Commentaire d'Habacuq*, col. X, l. 9.
[4] *Commentaire d'Habacuq*, col. V, l. 11.
[5] *Écrit de Damas*, col. I, l. 11 parmi de multiples références.
[6] *Écrit de Damas*, col. VI, l. 7, ou col. VII, l. 18.
[7] Fragment I du *Commentaire du Psaume XXXVII*, col. II, l. 15.
[8] Fragment I du *Commentaire du Psaume XXXVII*, col. XI, l. 4-5.
[9] *Commentaire d'Habacuq*, col. IX, l. 9-10.
[10] *Commentaire d'Habacuq*, col. XII, l. 1 à 6.
[11] *Commentaire d'Habacuq*, col. XII, l. 9-10.
[12] Nous opposera-t-on le cas du courageux combattant de Jotapata qui, fait prisonnier par ses ennemis, résista, précisément, à toutes les formes de torture et mourut crucifié (cf. *BJ* III, 321-322) ? Mais les Romains supplicièrent ce valeureux Galiléen pour raisons purement militaires, avec l'espoir de lui extorquer des renseignements concernant la forteresse qu'ils assiégeaient, et non pour lui faire abjurer sa religion. Le cas des Sicaires qui, après la prise de Massada, avaient tenté de fomenter un nouveau soulèvement contre les Romains, et dont la plupart furent pris et suppliciés ? Mais qu'attendait-on d'eux par ces tortures ? Une seule et unique chose : qu'ils reconnaissent César pour maître (cf. *BJ* VII, 418). Il ne s'agissait donc pas, là encore, d'une persécution religieuse, mais d'une exigence politique, en tout cas *dans l'esprit de leurs bourreaux*. Car bien sûr, la chose prenait un tour religieux *dans l'esprit des Sicaires*, si du moins l'on peut ici leur attribuer ce principe que Flavius Josèphe prête aux tenants de la « quatrième philosophie » juive : « Dieu est le seul chef et le seul maître. » (*AJ*, XVIII, 23 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.)

Du reste, nous avancerons deux autres arguments, à savoir les deux actions que les Esséniens étaient poussés par leurs persécuteurs à accomplir.

Nous remarquerons d'abord que ces derniers n'exigent pas de leurs victimes qu'elles abjurent Yahvé : la chose est surprenante, car des Romains soumettant à la torture des Juifs pour qu'ils renoncent à leur religion demanderaient aux suppliciés, nous semble-t-il, de bafouer leur Dieu plutôt que leur législateur. Or, le blasphème contre le législateur et la manducation d'aliments inhabituels se révèlent être, non pas des sommations prises parmi un ensemble ouvert dont l'historien aurait négligé de citer les autres éléments, mais, à eux tous seuls, une liste absolument exhaustive. En effet, la construction strictement binaire « pour qu'ils blasphèment leur législateur ou qu'ils prennent quelque aliment » est ensuite confirmée par *οὐδέτερον* : aucun des deux, ni l'un ni l'autre. Il semble donc que le blasphème contre la divinité soit réellement exclu des exigences des bourreaux à l'endroit des Esséniens torturés.

Si nous considérons maintenant ce que les Esséniens auraient dû manger pour échapper au supplice, nous trouvons cette précision intéressante : «*τι τῶν ἀσυνήθων*». Nous avons ici modifié la traduction d'André Pelletier, « quelque aliment contraire à leurs coutumes », parce que le mot « coutumes » évoque des pratiques ancestrales[1], dont l'origine remonte très haut dans le temps, et aurait tendance ici à suggérer les interdits alimentaires du Lévitique[2]. Or, il nous a semblé qu'il vaudrait mieux traduire, de façon très prosaïque et encore plus littérale : « un aliment contraire à leurs habitudes ». En quoi consiste la nuance ? A notre avis, en ce que le caractère insolite de la nourriture proposée par les tortionnaires ne provient pas alors de ce qu'elle s'oppose à une tradition millénaire, censée, implicitement du moins, se rattacher aux règles mosaïques, mais de ce qu'elle est contraire au vécu quotidien, particulier, spécifiquement essénien, des persécutés. Et de fait, Flavius Josèphe nous apprend que le régime alimentaire essénien ne se limitait pas à respecter les interdits de la Thora : il était plus exigeant encore, comportant des prescriptions propres à la secte essénienne. En effet, après avoir expliqué que sont expulsés de la communauté les membres pris en flagrant délit de méfaits graves, notre historien ajoute :

---

[1] Et l'adjectif « leurs », qui pourrait faire songer a priori à des coutumes proprement esséniennes, ne prouve rien en réalité puisque, nous l'avons vu, A. Pelletier, en traduisant « leur » législateur, pensait à Moïse et non au fondateur de la secte essénienne.
[2] Cf. *Lv*. 11, 1 sq.

> Souvent, le sujet expulsé périt d'une mort misérable, car lié qu'il est par ses serments et ses habitudes (*τοῖς γὰρ ὅρκοις καὶ τοῖς ἔθεσιν ἐνδεδεμένος*), il ne peut même pas partager la nourriture des autres Juifs et, réduit à manger de l'herbe, il périt, le corps épuisé par la faim[1].

Voilà précisément, selon nous, les habitudes auxquelles s'opposent très exactement les nourritures inhabituelles du paragraphe 152. Ainsi donc, les aliments seraient ici sacrilèges du fait d'un règlement interne, propre aux Esséniens[2].

Or, à notre avis, tout devient clair, à condition d'estimer que les Esséniens n'ont pas été persécutés par les Romains, mais bien par des sbires d'Hyrcan II : si les tortionnaires n'exigent pas de leurs victimes qu'ils renient Yahvé, c'est qu'eux-mêmes le vénèrent ; s'ils leur demandent de manger des nourritures particulières, et non tout simplement du porc, c'est qu'ils s'abstiennent de porc eux aussi, et ce pour la bonne raison qu'ils sont Juifs également.

Est-ce pour cette raison d'ailleurs que Flavius Josèphe demeure si flou sur l'identité du persécuteur, ne voulant pas trop rappeler à ses lecteurs que les Esséniens s'étaient opposés, en l'occurrence, à l'un de leurs coreligionnaires, grand-prêtre de surcroît ? En effet, rappelons que, comme nous l'avons exposé plus haut, Josèphe n'écrivait pas uniquement pour des Gréco-Romains, mais aussi pour des Juifs. Or, l'historien se rend bien compte que l'attitude pour le moins réticente des Esséniens vis-à-vis du Temple et de son grand-prêtre pourrait offenser certains de ses lecteurs juifs. En voici la preuve : après avoir expliqué que les Esséniens, bien qu'envoyant des offrandes au Temple, ne le fréquentent pas mais accomplissent leurs sacrifices entre eux, il juge opportun de préciser que ce sont, au reste, des hommes excellents[3]. Aussi doit-il lucidement concevoir que la fidélité des disciples esséniens à leur maître, poussée au point d'accepter de mourir pour lui en refusant l'autorité du

---

[1] *BJ* II, § 143 ; traduction A. Pelletier.

[2] Certes, notre argumentation se heurte ici à une objection : le novice, en effet, n'est pas admis aux repas communautaires ; il n'a le droit d'y participer qu'au moment de son admission définitive, sanctionnée par de redoutables serments (§ 139.) Or, un de ces engagements consiste à ne rien révéler des affaires de la secte « à d'autres personnes, fût-ce sous menace de mort. » (§ 141.) Ainsi la nature des aliments prohibés à l'intérieur de la communauté devrait-elle être restée strictement secrète ; et au contraire, si l'on a voulu forcer les Esséniens à en consommer, il a fallu qu'elle fût connue au-dehors. Mais après tout, certaines idées esséniennes devaient être répandues à l'extérieur des monastères, puisque, vraisemblablement, « l'influence diffuse de l'essénisme, véhiculée par les membres de ses filiales ou par ses écrits, avait imprégné à quelque degré tout ce qui, en Israël, n'était pas de stricte obédience sadducéenne ou pharisienne ; il n'est pas exclu qu'elle ait pénétré jusque dans les rangs des Pharisiens. » (M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, p. 134.) Et au demeurant, tous les Esséniens ne furent sans doute pas aussi héroïques et incorruptibles que le prétend Flavius Josèphe. Pourquoi même ne pas imaginer que certains d'entre eux, sentant planer la menace d'une persécution, avaient pris les devants afin de se mettre à couvert et livré des secrets aux ennemis des Esséniens ? Cela n'est pas impossible, au moins, et expliquerait que les bourreaux aient connu la nature des aliments prohibés à l'intérieur de la secte.

[3] *AJ*, XVIII, 19 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.

sacerdoce officiel, est susceptible de choquer la sensibilité de ses coreligionnaires. En effet, un courageux fils d'Israël doit être disposé à encourir la mort pour refuser de blasphémer le nom de Yahvé, mais non celui d'un simple homme de chair, si éminent fût-il.

Flavius Josèphe, fervent admirateur des Esséniens (alors qu'il déclare[1] avoir adopté les principes des Pharisiens, il consacre tout de même, dans le livre II du *BJ*, plus de sept pages aux Esséniens contre une demie aux Pharisiens), est manifestement très impressionné par leur fidélité à leur maître : pour ne pas le trahir ni déroger aux règles alimentaires qu'il leur a fixées, ils supportent en effet vaillement toutes sortes d'atroces tortures. C'est pourquoi, selon nous, Flavius Josèphe a dans son récit délibérément choisi de taire l'identité du persécuteur, probablement Hyrcan II. Il a ainsi voulu, à notre avis, éviter que ses coreligionnaires ne fussent scandalisés par l'attachement trop exclusif des Esséniens au fondateur de leur secte, et conserver aux protagonistes la gloire du martyre tout en leur évitant le scandale de s'être opposés avec tant de virulence au grand-prêtre alors en fonction.

[1] En *Aut*. II, 12.

# IV Récapitulation de notre 4ème partie

Nous avons donc exploré, au cours de notre quatrième partie, les attaches particulières unissant certains disciples à leurs maîtres, et en premier lieu, les liens familiaux. Nous avons ainsi vu que Télaugès, le fils de Pythagore, prit la succession philosophique de son père, tandis que Damô, la fille du grand penseur, se montra digne de lui en refusant de vendre les écrits qu'il lui avait confiés sous le sceau du secret. De même, Arêté profita pleinement de la formation que lui avait dipensée son père, le philosophe Aristippe de Cyrène, au point de lui succéder et d'enseigner elle-même son propre fils, qui reçut précisément, de ce fait, le surnom de Métrodidacte. Mais – du moins si l'on se fie aux témoignages de Saint Jérôme et de Clément d'Alexandrie – le philosophe le plus comblé dans sa paternité fut incontestablement Diodore Cronos, dont les cinq filles auraient pratiqué, à son exemple, la dialectique. Stilpon de Mégare fut, de ce point de vue, beaucoup moins heureux, puisque sa fille unique, loin de manifester un esprit philosophique, affichait des moeurs licencieuses ; toutefois, Stilpon lui trouva un époux en la personne de Simmias, très probablement l'un de ses propres disciples.

En outre, Philon d'Alexandrie nous a montré combien il était essentiel pour des parents juifs, non seulement d'initier leurs enfants à l'étude de la Torah, mais encore de leur apprendre à opérer de judicieux choix de vie, en optant pour les vertus tout en rejetant les vices ; de surcroît, les parents se montrent les bienfaiteurs de leurs enfants en les confiant à des maîtres capables de leur enseigner les disciplines sportives, le cycle des études secondaires, et même la philosophie. Nous avons aussi rencontré des oncles maîtres de leurs neveux : Platon forma à la philosophie Speusippe, dont Diogène Laërce note la fidélité aux doctrines de son oncle, mais qu'il blâme sévèrement de manifester des qualités morales bien inférieures à celles de Platon, dont il ne mériterait même plus d'être nommé le neveu. Chrysippe, quant à lui, enseigna les deux fils de sa soeur, alors même qu'il avait refusé la prestigieuse invitation du roi Ptolémée Philopator qui recherchait un maître de philosophie ; enfin, Flavius Josèphe nous indique comment Lot apprit de son oncle Abraham l'hospitalité à l'égard des étrangers.

Nous avons ensuite examiné les liens amoureux entre maîtres et disciples ; cette étude s'est avérée des plus brève pour notre domaine juif, puisque nous avons pu en trouver un seul exemple, d'ailleurs empreint d'originalité : en effet, Abraham se fait ici le disciple d'une femme, Sarah, sa chère épouse, dont il écoute la voix pleine de sagesse. Par ailleurs, ni Philon ni Flavius Josèphe ne sauraient évoquer une relation amoureuse entre un disciple masculin et son maître (à moins que ce ne soit pour la fustiger) dans la mesure où le livre du *Lévitique* proscrit de la façon la plus violente les affections homosexuelles.

En conséquence, pour mener notre enquête, nous avons dû nous tourner très rapidement vers le monde grec. Là, nous avons constaté que des femmes furent enseignées par leur époux ou compagnon : ainsi, très probablement Théâno par Pythagore, et, d'après Athénée, Nicarète par le philosophe Stilpon de Mégare, Diogène Laërce se contentant pour sa part de noter que Stilpon fréquentait cette courtisane, sans préciser qu'elle était son auditrice. Mais le plus bel exemple est celui du couple formé par Cratès et Hipparchia, laquelle accepta de se convertir à la vie cynique afin de pouvoir épouser le philosophe dont elle était si éperdument éprise. Il nous a semblé, en revanche, que la courtisane Léontion, auditrice d'Epicure, n'avait pas été en même temps (si nous pouvons nous permettre ce jeu de mots bien facile) la maîtresse de son maître ; il est en revanche avéré qu'elle fut la concubine de son condisciple Métrodore, et il nous paraît plus raisonnable de penser qu'Epicure éprouva pour ce couple, et même pour les enfants nés de lui, une tendresse bienveillante.

Au reste, nous avons trouvé bien des exemples d'amours entre maître et disciples masculins. Ainsi, Zénon d'Élée fut à la fois le disciple et l'aimé de Parménide, tout comme, en Sicile, Pausanias fut chéri de son maître, le médecin et philosophe Empédocle. Mais ces amours avaient également fleuri sur la terre d'Attique, et étaient même bien ancrées dans les moeurs athéniennes au moment où Socrate (qui passe pour avoir été lui-même, dans sa jeunesse, le mignon de son maître Archélaos) s'efforça de les transformer en une amitié à visée pédagogique et sans commerce charnel. Socrate méprisa d'ailleurs les charmes rayonnants d'Alcibiade (dont il était pourtant épris), comme le raconte le jeune homme dédaigné en personne dans son célèbre récit du *Banquet* de Platon, et comme le rappelle Diogène Laërce, qui omet cependant de préciser qu'Alcibiade était le disciple de Socrate. De même, notre compilateur reproduit, et considère comme un écrit authentique de Platon, l'épigramme exprimant l'ardente passion qui aurait embrasé le philosophe pour Dion de Syracuse, mais précise seulement de façon très brève, et plus loin dans son ouvrage, le fait que Dion ait compté parmi les disciples de Platon. L'idée qu'un maître et son élève soient unis par des liens amoureux susciterait-elle chez Diogène Laërce une certaine gêne ? Nous

avons confirmation de cette hypothèse lorsque notre biographe rapporte que Théophraste s'éprit de Nicomaque, *bien qu*'il fût son maître (*καίπερ ὄντα διδάσκαλον*). Cette réticence n'empêche pas toutefois Diogène Laërce d'évoquer l'amour paradoxal de Polémon pour celui qui aurait dû être son éraste plutôt que son bien-aimé, à savoir son maître Xénocrate, ni celui, plus conventionnel (pour l'époque !) éprouvé par ce même Polémon envers son disciple Cratès fils d'Antigénès, ni l'émouvante affection que Crantor, un autre philosophe académicien, manifesta jusqu'à l'article de la mort à l'égard de son disciple Arcésilas. En revanche, ce sont des accusations ordurières dont Diogène Laërce se fait l'écho au sujet des pratiques sexuelles de Bion le Borysthénite, et nous avons tenté de prendre ici la défense de ce philosophe, ne pensant pas qu'il méritât de pareilles calomnies. Notre biographe se montre beaucoup mieux disposé envers la conception stoïcienne de l'amour pour les jeunes gens : il s'agit (comme s'y était déjà appliqué Socrate, mais Diogène Laërce, en parlant du philosophe athénien, n'avait pas évoqué ce sujet) de faire la chasse aux âmes encore imparfaites, et cependant douées pour la vertu. L'amoureux stoïcien enseignera donc son bien-aimé pour le mener jusqu'à la sagesse accomplie, après quoi sa tendresse se transformera en amitié.

Toutefois, un troisième lien spécifique s'est offert à notre étude : le sentiment de vénération. Les disciples de Pythagore nous en fournissent un excellent exemple, eux qui révéraient leur maître jusqu'à ne pas vouloir prononcer son nom et le considéraient, pour la plupart, comme une incarnation d'Apollon Hyperboréen (ou du moins de quelque autre divinité ou démon), descendu sur terre mû par une profonde philanthropie, afin de prodiguer aux hommes les trésors de ses doctrines philosophiques. Au reste, Platon sera considéré, d'après une histoire ayant cours à Athènes et rapportée par Speusippe, le propre neveu du philosophe (y ajoutait-il foi lui-même ?) comme le fils du dieu Apollon ; allant plus loin encore dans la vénération, une femme, probablement disciple du philosophe, demandera, précisément à l'oracle d'Apollon, s'il convenait de considérer Platon comme un dieu, question hardie qui reçut néanmoins une réponse affirmative. Auparavant déjà, le Sicilien Pausanias, dont nous avons noté qu'il était le bien-aimé d'Empédocle, avait célébré par des prières et un sacrifice la montée de son maître aux cieux, parmi les bienheureux. Enfin, selon Flavius Josèphe, les Esséniens vénéraient tant le « Maître de Justice », législateur de leur secte, qu'ils punissaient de mort celui des leurs qui blasphémait son nom et endurèrent avec constance toutes sortes de supplices pour lui rester fidèle et ne pas enfreindre les règles alimentaires qu'il leur avait prescrites, résistant héroïquement aux bourreaux de leur persécuteur, probablement le grand-prêtre et roi Hyrcan II.

Il convient néanmoins de se souvenir que les groupes formés par les maîtres et leurs disciples ne vivaient pas en totale autarcie, mais s'inséraient dans une société dont ils pouvaient rejeter, ou non, certaines composantes. En conséquence, il nous paraît expédient d'observer à présent comment différents maîtres se comportaient ou conseillaient leurs disciples face aux biens matériels, à la relation aux grands de ce monde, à l'action politique, et même à la mort, dans la mesure où celle-ci ne constitue pas seulement une expérience individuelle, mais s'insère dans un contexte social.

# 5ème partie : Maîtres et disciples au sein de la société

# I) Maîtres et disciples face aux biens matériels et aux grands de ce monde

## A) Dans le domaine grec

### 1°) Socrate et ses disciples

Tout en voulant inculquer à ses disciples un noble mépris des biens matériels, Socrate ne supportait pas que l'un deux se vantât ostensiblement de les dédaigner, car cette disposition intérieure à la frugalité ne devait pas fournir à qui la cultivait une occasion de parader devant son entourage. C'est pourquoi Socrate fut amené à réprimander sévèrement Antisthène :

> Comme Antisthène tournait son manteau de manière à en faire bien apparaître la déchirure, « Je vois, dit-il, ta vanité à travers ton manteau (*ὁρῶ σου, ἔφη, διὰ τοῦ τρίβωνος τὴν κενοδοξίαν*)[1].»

Et de fait, Diogène Laërce nous affirme que Socrate constatait pour lui-même, et non en s'adressant aux autres, son propre manque d'intérêt pour les objets matériels :

> Et souvent, considérant la quantité des articles à vendre, il se disait à lui-même (*ἔλεγε πρὸς αὑτόν*): « De combien de choses je n'ai pas l'usage[2] ! »

Il est vrai pourtant que, selon Cicéron, qui raconte une anecdote similaire, Socrate paraît plutôt exprimer à la cantonade son indépendance à l'égard des richesses :

> Socrate assistait à une procession où l'on portait quantité d'or et d'argent : « Combien de choses, dit-il, dont je n'éprouve pas le besoin[3]!»

Sans doute Socrate ne souhaitait-il pas, cependant, se glorifier, mais se donner lui-même en salutaire exemple à ses disciples. C'est ainsi en tout cas que Philon comprend l'épisode, puisqu'il se trouve que lui aussi nous le rapporte ; car, sans nommer d'ailleurs le

---

[1] D.L. II, 36, p. 241 ; traduction M. Narcy révisée.
[2] D.L. II, 25, p. 233 ; traduction M. Narcy révisée.
[3] CICÉRON, *Tusculanes*, V, 91 ; traduction J. Humbert.

glorieux héros de son anecdote, notre exégète lui fait honneur de ce détachement manifesté devant ses disciples :

> Un de nos anciens, dit-on, voyait passer un cortège richement équipé : se détournant vers un petit groupe de disciples, il leur dit : «Vous voyez là, mes amis, autant de choses dont je n'ai que faire». Il publiait, en une expression raccourcie, un message considérable et vraiment céleste (*μέγιστον καὶ οὐράνιον ὡς ἀληθῶς ἐπάγγελμα*)[1].

Au reste, Socrate se montra constamment cohérent dans son attitude, puisqu'il n'accepta ni les sollicitations ni les présents des grands de ce monde :

> Il se montra hautain avec Archélaos de Macédoine[2], Scopas de Cranonne et Euryloque de Larissa[3] : il ne les laissa pas lui envoyer d'argent, pas plus qu'il ne se déplaça pour aller chez eux[4].

Selon Aristote, Socrate invoqua l'argument suivant pour décliner la proposition d'Archélaos :

> « C'est, dit-il, une honte de ne pouvoir rendre les bons traitements aussi bien que les mauvais[5].»

Cependant, Sénèque, dans l'un de ses traités, parle longuement de l'invitation faite par Archélaos à Socrate, et tout en citant, lui aussi, la réponse prêtée au philosophe athénien, il pense qu'elle n'exprime pas ses motivations véritables :

> Le roi Archélaüs pria Socrate de venir chez lui ; la réponse de Socrate fut, dit-on, qu'il ne voulait pas se rendre chez un homme dont il aurait à recevoir les bienfaits sans pouvoir lui en offrir autant[6].

Or, Sénèque démontre qu'au contraire Socrate aurait pu rendre de grands services au monarque en lui enseignant le mépris des richesses, l'art de la vie et de la mort et le secret de leurs fins, en l'initiant à la physique et, particulièrement, en lui apprenant la cause des éclipses, dont l'une avait tant effrayé le roi[7]. Et, un peu plus loin, le philosophe stoïcien explique finalement de la sorte le refus de Socrate :

---

[1] *Deus*, § 146 ; traduction A. Mosès.
[2] Devenu roi en 413, Archélaos, tout comme Socrate, mourut (assassiné) en 399. Bien sûr, ce roi est à distinguer d'Archélaos le naturaliste, maître du jeune Socrate. E. Derenne précise : « Socrate refusa les offres du roi de Macédoine Archélaos que s'empressèrent d'accepter Euripide et Agathon, le poète épique Choerilos, le peintre Zeuxis et d'autres. » (E. DERENNE, *Les procès d'impiété*..., note 3, p. 112.)
[3] Princes thessaliens.
[4] D.L. II, 25, p. 233 ; traduction M. Narcy.
[5] ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 23, 7 ; traduction M. Dufour.
[6] SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, V, 6, 2 ; traduction F. Préchac.
[7] Cf. SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, §§ 2 à 4.

> Veux-tu savoir ce qu'au fond il voulait ? Eviter d'aller se mettre volontairement sous un maître, lui dont la liberté de langage ne put être tolérée par une cité libre (*Vis scire, quid vere voluerit ? noluit ire ad voluntariam servitutem is, cujus libertatem civitas libera ferre non potuit*)[1].

Étonnamment, l'orateur Libanius d'Antioche, qui vécut de 314 à 393, et donc environ 750 ans après Socrate, composa, à l'exemple de Platon et de Xénophon, une *Apologie* du philosophe. « Given the circumstances of Julian's reign, it is tempting to see in this speech, as Markowski and others have, a defense not just of Socrates, but also of Libanius' belief in classical Hellenism, and of Julian's attempt to reinstitute paganism[2].» Quoi qu'il en soit, durant son discours, Libanius affirme que bien des tyrans auraient voulu attirer Socrate jusqu'à leur cour, aussi bien pour le voir eux-mêmes que pour donner ce plaisir à leurs sujets :

> Et c'est pourquoi l'appela à lui Euryloque de Larissa et l'appela Scopas de Cranonne, et – surtout – le dirigeant des Macédoniens, Archélaos, priant, envoyant des escortes, adressant des lettres, faisant des promesses. Comment donc réagit celui qui accoutume les jeunes gens à mépriser les lois ? (...) Des trois tyrans, Messieurs, il se rit, comme de leurs cadeaux, de leur vie délicate et de leurs plaisirs variés, parce qu'il rougissait en pensant à ce que sont et l'essence fondamentale des Athéniens et les lois selon lesquelles il fut formé lui-même par son père et selon lesquelles il façonnait ses enfants, pensant qu'il était incompatible avec sa nature de servir un tyran ou d'être bien traité par un tyran (*νομίζων οὐκ εἶναι τῆς αὐτοῦ φύσεως οὔτε θεραπεύειν τύραννον οὔτε εὖ πάσχειν ὑπὸ τυράννου*)[3].

Nous allons devoir constater toutefois que plusieurs disciples du philosophe athénien n'adoptèrent point son attitude concernant l'usage des biens matériels et la fréquentation des puissants de la terre.

Nous avions observé que Socrate appréciait beaucoup son fidèle disciple Eschine, déclarant même que, seul, ce fils de charcutier savait lui marquer de l'estime[4]. Or, cette affection ressort d'une autre anecdote rapportée, cette fois-ci, dans la vie du maître :

> Quand Eschine lui dit : « Je suis pauvre et ne possède rien d'autre, mais me donne moi-même à toi[5]», « N'as-tu donc pas, dit-il, le sentiment de me donner ce qu'il y a de plus important (*τὰ μέγιστά μοι διδούς*)[6]?»

---

[1] SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, § 7 ; traduction F. Préchac.
[2] Introduction à LIBANIUS, *Apologie de Socrate*, p. 40.
[3] LIBANIUS, *Apologie de Socrate*, § 165 ; traduction personnelle d'après l'édition citée dans la bibliographie.
[4] Cf. D.L. II, 60, p. 266.
[5] A propos de cette anecdote, J. Humbert déclare en parlant d'Eschine : « Aucun témoignage ne nous indique, même approximativement, la date de sa naissance, ni à partir de quel moment il se mit à fréquenter Socrate pour devenir son ami intime : mais il semble naturel d'attribuer à un très jeune homme la belle franchise avec laquelle il se présenta à Socrate. » (J. HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, p. 215.)
[6] D.L. II, 34, p. 240 ; traduction M. Narcy révisée.

Néanmoins, cette parole ne traduit naturellement pas seulement la sympathie qu'Eschine a pu inspirer à Socrate, mais prend une valeur générale en signifiant que le don de soi-même est immensément plus précieux qu'un simple apport de biens matériels. Du reste, Socrate encouragea son disciple à supporter vaillamment sa misère en adoptant un régime très frugal :

> Comme Eschine était opprimé par la pauvreté, Socrate, à ce qu'on raconte, lui dit de se faire à lui-même un emprunt en diminuant sa nourriture (*παρ' ἑαυτοῦ δανείζεσθαι τῶν σιτίων ὑφαιροῦντα*)[1].

Cependant, Eschine n'endura pas les privations aussi courageusement que ne l'aurait, sans doute, souhaité son maître, puisque, pour échapper à sa misère, il alla vivre à la cour de Denys (le Jeune), à qui il offrit d'ailleurs certains de ses dialogues, recevant des présents en récompense[2].

À la vérité, Eschine ne fut pas le seul disciple de Socrate à fréquenter la cour de Denys: nous y reviendrons un peu plus loin ; mais par ailleurs, après le retour de Dion à Syracuse et la chute du tyran, Eschine, revenu à Athènes, « donna des leçons payantes (*ἐμμίσθους δ' ἀκροάσεις ποιεῖσθαι*)». Socrate, qui avait bu la ciguë plus de quarante ans auparavant, n'était plus là pour signifier à son disciple sa forte désapprobation...

En proposant des cours payants, Eschine n'avait pas innové, mais suivi les traces de son condisciple Aristippe. Nous avions noté, en effet, dans notre deuxième partie, qu'Aristippe fut le premier Socratique à exiger des honoraires pour ses leçons ; nous avions aussi observé que Socrate lui reprocha cette pratique.

Cependant, tout comme Eschine plus tard, Aristippe partit de surcroît faire sa cour à Denys[3]. Du reste, le philosophe de Cyrène avoue sans aucune réticence qu'il s'est rendu auprès de Denys dans le but de mener une vie facile :

---

[1] D.L. II, 62, p. 269 ; traduction M. Narcy.
[2] Cf. D.L. II, 61, p. 269.
[3] Se pose cependant un problème d'identification des Denys. En effet, Eschine semble avoir fréquenté Denys le Jeune (mais peut-être était-il déjà entré en relations, auparavant, avec Denys l'Ancien ?), puisqu'il est précisé qu'il reste auprès de lui jusqu'à sa chute et au retour de Dion en Sicile. Au contraire, Aristippe, du moins dans l'extrait que nous nous apprêtons à citer, doit parler de Denys l'Ancien : en effet, il lui est reproché d'avoir quitté Socrate pour faire sa cour au tyran ; or, il n'a pu abandonner Socrate qu'avant la mort de ce philosophe, survenue en 399, et à ce moment-là régnait Denys l'Ancien. Savoir précisément de quel Denys les textes nous parlent n'est donc pas évident.

> À qui l'avait accusé d'avoir quitté Socrate pour Denys, il dit : « Mais je suis allé chez Socrate pour l'instruction (*παιδείας ἕνεκεν*), et chez Denys, pour la distraction (*παιδιᾶς*)[1].»

Ce philosophe eut encore l'audace d'avouer bien en face à Denys, à mots couverts ou même sans ambages, qu'il était venu le voir pour gagner de l'argent :

> Comme Denys lui demandait un jour pourquoi il venait le voir, il dit que c'était pour lui donner une part de ce qu'il avait[2] et recevoir en échange une part de ce qu'il n'avait pas[3]. Mais selon certains, il répondit de la sorte : « Quand j'avais besoin de sagesse, j'allais chez Socrate ; maintenant que j'ai besoin d'argent, je viens chez toi (*νῦν δὲ χρημάτων δεόμενος παρὰ σὲ ἥκω*)[4].»

Le caractère éminemment souple, voire ondoyant, d'Aristippe se déploya certes auprès de Denys dans toutes ses nuances, car ayant usé un jour de cette franchise presque provoquante, il sut en une autre occasion, avec autant d'esprit que de courage, défendre ses confrères en philosophie, diffamés par le tyran :

> Denys lui ayant demandé pourquoi les philosophes viennent aux portes des riches, alors que les riches ne viennent pas à celles des philosophes, il dit : « Parce que les uns savent ce dont ils ont besoin, tandis que les autres ne le savent point[5].»

Cependant, si cette spirituelle repartie affirme que les riches, même s'ils ne s'en rendent pas compte, auraient bien besoin des leçons des philosophes, elle sous-entend aussi sans aucune pudeur qu'il faut de l'argent aux philosophes, et que pour en acquérir, ceux-ci ne doivent pas hésiter à solliciter les puissants. Un tel point de vue est certes bien peu en rapport avec l'exemple de frugalité et de noble pauvreté que Socrate avait montré à ses disciples.

Mais de plus, en une autre circonstance, Aristippe ravala sa dignité en acceptant de subir une humiliation afin de continuer à fréquenter la cour de Syracuse et à bénéficier de ses avantages :

> Comme Denys lui avait craché à la figure, il supporta l'insulte ; mais quelqu'un lui ayant reproché son attitude, il dit : « Et alors ? Les pêcheurs supporteront bien d'être arrosés par l'eau de mer pour attraper un goujon, et moi, je ne supporterais pas d'avoir été arrosé par un crachat pour prendre une baveuse[6] (*ἵνα βλέννον λάβω*)[7]? »

---

[1] D.L. II, 80, pp. 283-284 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé révisée.
[2] De la sagesse.
[3] De l'argent.
[4] D.L. II, 77-78, p. 282 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé révisée.
[5] D.L. II, 69, p. 277 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[6] Un poisson, comme nous allons le voir *infra*.
[7] D.L. II, 67, p. 276 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

Certes, par cette réplique une fois encore pleine d'esprit, Aristippe se venge en partie de son offenseur en l'insultant, auprès d'un tiers, par un jeu de mots, ainsi que nous l'explique M^me^ Goulet-Cazé : « (...) *βλέννος* désigne la baveuse (*blennius* en latin, la blennie[1] en français), et *βλεννός* celui qui bave, d'où par extension celui qui est stupide[2].» Toutefois, Aristippe lui-même a été victime de l'injure, et l'a supportée non par grandeur d'âme, ou patience bienveillante à l'égard d'un profane qu'il aurait été en train de guider vers la voie de la vérité, mais par intérêt sordide, afin de pouvoir encore soutirer, dans l'avenir, de substantielles richesses à son offenseur[3]. Voilà une attitude que, sans doute, son maître défunt aurait catégoriquement désapprouvée, lui qui avait toujours voulu sauvegarder son indépendance vis-à-vis des puissants de ce monde.

Après avoir fréquenté la cour de Denys l'Ancien, Platon, vingt ans plus tard, revint à Syracuse auprès de son fils et successeur. Néanmoins, nous avons noté, en analysant les relations qui l'unissaient à Dion, combien il avait hésité à entreprendre ce nouveau voyage. Certes, il ne s'était pas empressé d'aller faire sa cour au nouveau tyran ! Il semblerait néanmoins qu'une fois installé auprès de Denys, Platon ait mal supporté la rivalité résultant de l'arrivée en Sicile d'Eschine, le dernier venu des trois condisciples. Selon Diogène Laërce en tout cas, tandis qu'Aristippe introduisit Eschine auprès du tyran, Platon le dédaigna[4], et souffrit ensuite de la sympathie que Denys manifesta à l'égard d'Eschine. En effet, après avoir évoqué l'hostilité de Platon envers Aristippe, notre compilateur ajoute :

> En outre, il éprouva de la jalousie à l'endroit d'Eschine (*Καὶ πρὸς Αἰσχίνην δέ τινα φιλοτιμίαν εἶχε*), dit-on, parce que ce dernier était, lui aussi, fort estimé par Denys[5].

Au contraire, Plutarque affirme que Platon intercéda auprès du prince en faveur d'Eschine ; en effet, lui ayant signalé qu'il laissait de côté quelqu'un venu en Sicile pour lui rendre service, et Denys lui demandant de qui il voulait parler :

---

[1] « Poisson de petite taille, à peau gluante, à grosse tête, qui vit en eau douce ou dans les eaux du littoral. » (Article « Blennie » du *Petit Robert*.)
[2] M.-O. Goulet-Cazé, note 5, p. 276 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[3] Et ce même si Aristippe sut, à l'occasion, au sein même de l'opulence et des opportunités que lui offraient Denys et sa cour, dominer parfaitement ses désirs. C'est en effet dans le palais du tyran qu'eut lieu l'épisode des trois courtisanes que le philosophe emmena jusqu'à son vestibule pour les laisser repartir ensuite (cf. D.L. II, 67, p. 276.)
[4] Cf. D.L. II, 61, p. 269.
[5] D.L. III, 36, p. 417 ; traduction L. Brisson révisée.

> « D'Eschine », répondit-il, « un caractère d'une grande qualité s'il en est parmi les compagnons de Socrate (*παρ' ὁντινοῦν τῶν Σωκράτους ἑταίρων*)[1], et capable par ses leçons de redresser ceux qu'il fréquenterait. Il a fait une longue traversée pour nouer ici avec toi commerce de philosophie et on le néglige[2].»

En tout état de cause, Diogène Laërce, après avoir affirmé que Platon était venu en Sicile pour la première fois afin de voir l'île et ses cratères, et que Denys l'Ancien avait alors forcé le philosophe à entrer en contact avec lui[3], attribue nettement un motif politique au second voyage de Platon dans la grande île :

> Platon se rendit une deuxième fois en Sicile pour demander à Denys le Jeune un territoire et des hommes qui vivraient conformément à sa constitution (*αἰτῶν γῆν καὶ ἀνθρώπους τοὺς κατὰ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ ζησομένους*). Bien qu'il ait fait des promesses, Denys ne tint pas parole. Certains racontent que Platon se trouva même en danger, pour avoir encouragé Dion et Théodotas à libérer l'île[4].

Platon faillit donc perdre la vie pour avoir exhorté son disciple Dion à réaliser l'idéal politique qui lui tenait tant à coeur. Il ne fut sauvé que grâce à l'intervention du philosophe pythagoricien Archytas, qui parvint à persuader Denys de laisser rentrer Platon sain et sauf à Athènes[5].

Enfin, Diogène Laërce rappelle la raison du dernier voyage de Platon en Sicile :

> Il vint une troisième fois en Sicile pour réconcilier Dion et Denys (*Τρίτον ἦλθε διαλλάξων Δίωνα Διονυσίῳ*). Et c'est sans avoir obtenu de résultat qu'il revint dans sa patrie[6].

---

[1] Cette désignation rappelle que, selon Xénophon, Socrate considérait ses disciples comme des amis, cf. *Mémorables* I 2, 7, traduction P. Chambry : Socrate « s'étonnait qu'un homme qui fait profession de vertu exigeât de l'argent, sans penser que le plus grand gain qu'il puisse faire, c'est d'acquérir un ami vertueux (...)», et surtout les paroles prêtées par Xénophon à Socrate, *Mémorables* I 6, 14, même traducteur : « (…) D'autres se réjouissent de posséder un beau cheval, un chien, un oiseau ; moi, je me réjouis, et bien davantage, d'avoir des amis vertueux, et, si je sais quelque chose de bien, je le leur enseigne, et je les présente à d'autres, que je crois capables de les aider à progresser dans la vertu. Je déroule et parcours en compagnie de mes amis les livres où les anciens sages ont déposé leurs trésors. Si nous y voyons quelque chose de bien, nous le recueillons, et nous regardons comme un grand profit de nous être utiles les uns aux autres.»

[2] PLUTARQUE, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 67 D ; traduction J. Sirinelli.

[3] Cf. D.L. III, 18, p. 404.

[4] D.L. III, 21, p. 406 ; traduction L. Brisson.

[5] Cf. *ibid.*

[6] D.L. III, 23, p. 407 ; traduction L. Brisson.

Nous évoquons ici ce fait dont nous aurions pu aussi bien parler dans notre partie précédente, à propos des actes concrets de bienveillance effectués par un maître à l'égard de son disciple. En effet, même s'il ne réussit point dans son dessein, Platon fit preuve, en faveur de son disciple, d'une grande générosité en acceptant, âgé qu'il était alors de plus de soixante ans, d'entreprendre une nouvelle traversée pour solliciter un tyran avec lequel il n'avait pas toujours, c'est le moins que l'on puisse dire, entretenu d'excellents contacts, prenant ainsi un double risque : celui d'abord d'une navigation toujours susceptible d'être périlleuse, ensuite celui d'être maltraité par Denys.

Au contraire, Philostrate place dans la bouche du philosophe pythagoricien Apollonios des paroles impitoyables non seulement pour Eschine et Aristippe, mais aussi pour Platon (et deux autres personnages), qu'il accuse lui aussi de s'être rendu en Sicile, non dans l'espoir de voir se concrétiser ses rêves politiques ou pour rendre service à son disciple, parfois au péril de sa propre vie, mais motivé par l'appât du gain le plus mesquin :

> Eschine, le fils de Lysanias, se rendit en Sicile auprès de Denys pour en obtenir de l'argent ; Platon franchit, dit-on, trois fois, le détroit de Charybde pour les trésors de la Sicile, Aristippe de Cyrène et Hélicon de Cyzique[1] et Phyton de Rhégion, lorsqu'il fut exilé, s'enfoncèrent si avant dans le coffre-fort de Denys qu'ils eurent grand-peine à s'en retirer[2].

Toutefois, un tel jugement, du moins en ce qui concerne Platon, nous paraît franchement injuste.

Si trois des disciples de Socrate se retrouvèrent auprès de Denys le Jeune, un quatrième d'entre eux, Xénophon, partit rejoindre le roi Cyrus.

Après avoir vanté diverses qualités de Xénophon, entre autres ses dons de tacticien et sa piété, Diogène Laërce ajoute qu'il « était un disciple très zélé de Socrate (*καὶ Σωκράτην ζηλώσας ἀκριβῶς*[3].)» Notre compilateur fait encore remarquer :

> Il fut le premier à prendre en notes les paroles du philosophe, qu'il livra aux hommes sous le titre de *Mémorables*[4].

---

[1] Hélicon de Cyzique, mathématicien et astronome, fut un disciple d'Eudoxe de Cnide. « Il annonça à Denys, tyran de Syracuse, une éclipse de soleil. Denys lui fit donner pour récompense un talent d'or (...) » Article « Hélicon de Cyzique » dans le *Larousse du XX^e siècle*.
[2] PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 34 ; traduction P. Grimal.
[3] D.L. II, 56, p. 262 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] D.L. II, 48, p. 252 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

Est donc tracé en ces quelques mots un portrait flatteur de Xénophon, disciple plein d'ardeur à l'égard de son maître. Pourtant, une anecdote, d'ailleurs racontée par Diogène Laërce en personne, montre que les bons sentiments et le zèle du disciple à l'endroit de son maître n'ont pas été capables de résister à l'épreuve de l'ambition. Voici en effet comment, selon notre biographe, Xénophon entra en relations avec Cyrus :

> Il avait un intime du nom de Proxène, béotien d'origine, qui était disciple de Gorgias de Léontini et par ailleurs ami de Cyrus. Cet homme, qui vivait à Sardes auprès de Cyrus, envoya une lettre à Athènes à l'intention de Xénophon, l'invitant à venir afin qu'il devînt l'ami de Cyrus. Xénophon montra la lettre à Socrate et lui demanda conseil. Ce dernier l'envoya à Delphes consulter le dieu. Xénophon obéit, arrive auprès du dieu et lui demande non point s'il lui faut aller chez Cyrus, mais de quelle façon y aller. Aussi s'attira-t-il les reproches de Socrate, qui néanmoins lui conseilla de partir (*ἐφ' ᾧ καὶ Σωκράτης αὐτὸν ᾐτιάσατο, συνεβούλευσε δὲ ἐξελθεῖν*)[1].

Xénophon, poussé par sa violente envie de rencontrer Cyrus, a donc insidieusement désobéi à son maître, allant certes consulter l'oracle comme Socrate le lui avait conseillé, mais ne posant pas, en revanche, la bonne question à la divinité. En effet, même si d'après l'*Anabase* (III, 5), Socrate avait seulement demandé à Xénophon de consulter Apollon « sur ce voyage (*περὶ τῆς πορείας*)[2] »— formule vague — , on peut bien penser que le disciple savait pertinemment quelle question son maître attendait de lui, et qu'il a volontairement utilisé par la suite, pour raconter l'histoire, cette expression ambiguë, afin de minimiser sa faute à l'endroit de son maître.

D'ailleurs, un peu plus loin dans son récit, Xénophon explicite aussi bien la réprimande qui lui est adressée par Socrate, que la décision de son maître de le laisser pourtant partir. Après avoir, en effet, demandé à l'oracle de Delphes « à quel dieu il devait offrir des sacrifices et des prières, pour parcourir dans les meilleures conditions la route à laquelle il songeait et pour revenir sain et sauf, après un plein succès[3] », Xénophon regagna Athènes et rapporta à Socrate la réponse que la divinité lui avait faite :

> Celui-ci, après ce récit, le blâma de n'avoir pas d'abord demandé s'il lui était plus avantageux de partir que de rester, et ayant décidé tout seul qu'il devait faire ce voyage, d'avoir seulement consulté le dieu sur le meilleur moyen de l'accomplir. « Pourtant, ajouta-t-il, puisque tu as posé la question de la sorte, il faut faire tout ce que le dieu a prescrit[4].»

---

[1] D.L. II, 49-50, p. 253 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[2] Cf. XÉNOPHON, *Anabase* III,I, 5 ; traduction P. Masqueray.
[3] XÉNOPHON, *Anabase* III, I, 6 ; traduction P. Masqueray.
[4] XÉNOPHON, *Anabase* III, I, 7 ; traduction P. Masqueray.

Cette phrase finale explique pourquoi le maître pousse son disciple à rejoindre Cyrus : il ne s'agit pas de l'autoriser à faire ce dont il a si intensément envie, ni de l'encourager à réaliser ce que Socrate lui-même aurait finalement jugé le meilleur pour lui. Le philosophe considère simplement qu'il faut obéir à Apollon une fois que celui-ci a rendu son oracle, démontrant son profond sentiment de piété à l'égard du dieu de Delphes.

Par ailleurs, selon Xénophon lui-même, les hésitations de son maître étaient dues à un motif d'ordre politique : Socrate, en effet, « appréhendait que l'amitié avec Cyrus ne fût mal vue de la cité, parce que Cyrus passait pour avoir soutenu avec ardeur les Lacédémoniens dans leur guerre contre Athènes (...)[1]»

Les réticences de Socrate à laisser partir son disciple auprès de Cyrus seraient donc, d'après la propre interprétation de Xénophon, d'ordre politique et pratique, Socrate se souciant des dangers que pourrait courir son élève soupçonné par la cité d'Athènes d'une amitié trop étroite avec un roi réputé pro-spartiate.

Cela n'est certes pas impossible, mais il nous semble aussi probable que Socrate, ressentant de la méfiance vis-à-vis des grands de ce monde, ait craint pour l'âme de son disciple. Le luxe, les grandeurs ne risquaient-ils pas corrompre ses qualités morales et spirituelles ? En un mot, Xénophon continuerait-il à rechercher la sagesse s'il fréquentait un roi et sa cour ? Voilà, selon nous, les inquiétudes profondes qui avaient pu également assaillir Socrate lorsque son disciple lui avait montré la lettre de Proxène, et demandé conseil.

## 2°) Quelques exemples d'attitudes cyniques

Si Socrate essaya, sans toujours y parvenir, d'instiller à ses disciples un généreux mépris des richesses, Diogène le Cynique (d'après du moins une des versions de l'histoire), amena Cratès de Thèbes à se débarrasser de ses biens :

> Diogène, à ce que dit Dioclès, le persuada d'abandonner ses terres à la pâture des moutons et de jeter à la mer l'argent qu'il pouvait avoir[2].

Mais cette information ne s'accorde pas avec une indication fournie précédemment au sujet de Cratès :

---

[1] XÉNOPHON, *Anabase* III, I, 5 ; traduction P. Masqueray.
[2] D.L. VI, 87, p. 754 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

> Lorsqu'il eut converti ses biens en argent – il faisait partie en effet des gens en vue[1] – et qu'il en eut retiré dans les deux cents talents, il distribua la somme à ses concitoyens[2].

Dans ce cas en effet, Cratès paraît agir de sa propre initiative, et non à l'instigation de Diogène, et fait profiter ses concitoyens de son argent, au lieu de l'engloutir dans les flots. Sans aucun doute, Philon aurait d'ailleurs préféré cette seconde version de l'histoire, puisqu'il affirme que les Thérapeutes, lesquels, avant de quitter la vie active pour une existence contemplative, laissent leurs propriétés à leur famille ou, s'ils n'en ont pas, à leurs amis, agissent de manière beaucoup plus sensée que ne le firent Anaxagore ou Démocrite, qui laissèrent leurs champs devenir des terres incultes, plongeant ainsi leurs proches dans la pauvreté [3].

Au reste, Diogène Laërce fait encore état un peu plus loin d'une troisième version des faits :

> Démétrios Magnès dit qu'il confia son argent à un banquier, convenant avec lui que si ses enfants devenaient des hommes ordinaires, il leur remettrait cet argent, mais que, s'ils devenaient philosophes, il le distribuerait au peuple. Ceux-ci en effet n'auraient besoin de rien s'ils s'adonnaient à la philosophie[4].

Ce témoignage possède un point commun avec le texte précédent, à savoir le projet de Cratès de partager son argent, au cas où ses enfants n'en auraient pas besoin, entre ses concitoyens. Par ailleurs, là encore, Cratès renonce totalement à sa fortune. En revanche, c'est uniquement dans la première des trois versions que le philosophe est présenté comme agissant sur les conseils de son maître Diogène. Apulée, pour sa part, met en scène, de manière éminemment théâtrale, un Cratès se débarrassant de ses biens à la fois sous l'influence de son maître Diogène et de ses propres réflexions :

---

[1] « Or Cratès, avant d'être vraiment devenu Cratès, comptait parmi les premiers citoyens de Thèbes : une naissance illustre, un nombreux domestique, une maison ornée d'un large vestibule, une mise élégante, des terres en abondance. » (APULÉE, *Florides* XXII ; traduction P. Vallette.)

[2] D.L. VI, 87, p. 754 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

[3] Cf. *Contempl*. §§ 13 à 15. Quant à saint Antoine, c'est après avoir entendu, à l'église, la parole par laquelle Jésus exhorte le jeune homme riche à vendre tous ses biens et à le suivre (*Mt.* 19, 21), qu'il se décide brusquement à distribuer ses richesses : « Les biens qu'il avait de ses ancêtres, trois cents aroures de terre fertile et excellente, il en fit cadeau aux gens de son village pour n'en être pas embarrassé le moins du monde, lui et sa soeur. Il vendit aussi les biens meubles qu'ils possédaient, en reçut une somme assez importante et la distribua aux pauvres, à l'exception d'une petite réserve pour sa soeur.» (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* 2, 4-5; traduction G. J. M. Bartelink.)

[4] D.L. VI, 88, p. 754 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

> Telles sont les maximes que Cratès entendait de la bouche de Diogène ou dont il se pénétrait lui-même : si bien qu'un jour il s'élance au forum, jette tout ce qu'il possède comme une charge de fumier plus encombrante qu'utile, et, un rassemblement s'étant formé, s'écrie de toutes ses forces : « Cratès affranchit Cratès (*« Crates » inquit « Cratetem manu mittit »*)[1]».

Si l'on admet l'hypothèse de M-O. Goulet-Cazé, Ménippe était un disciple de Cratès de Thèbes, car la liste de VI 95, où il se trouve mentionné avec d'autres élèves, « se rapporte selon toute vraisemblance à Cratès et non à Métroclès[2].» Or, selon Hermippe, ce Ménippe amassa une fortune colossale en prêtant de l'argent à gages :

> Mais finalement, victime des malfaiteurs, il fut dépouillé de tous ses biens et, de découragement, il mit fin à ses jours par la corde[3].

Certes, cette attitude est stupéfiante de la part d'un disciple de Cratès, et nous sommes d'accord avec Diogène Laërce lorsque celui-ci, au cours de l'épigramme qu'il consacre à Ménippe, déclare qu'en se pendant pour avoir perdu ses richesses, il n'avait pas réfléchi à ce qu'est la nature d'un Chien[4] (d'un Cynique).

Mais revenons un moment à Cratès pour constater qu'il semble avoir pris à son maître, outre le mépris des biens matériels, sa fière indépendance d'esprit et sa rugueuse franchise à l'égard des puissants. La *παρρησία* de Diogène est bien connue, mais trois reparties que nous rapportent (entre autres) son homonyme nous la remettront plus précisément encore en mémoire :

> Un jour qu'Alexandre se tenait auprès de lui et disait : « Moi, je suis Alexandre le grand Roi », Diogène dit : « Et moi, je suis Diogène le Chien[5] ! »
>
> Un tyran lui ayant un jour demandé quel bronze il vaut mieux utiliser pour une statue, il répondit : « Celui dans lequel ont été coulés Harmodios et Aristogiton[6].»
>
> Comme Perdiccas[7] l'avait menacé, s'il ne se rendait pas auprès de lui, de le faire tuer, Diogène dit : « Le bel exploit ! Un scarabée ou une tarentule pourrait en faire autant[8].»

---

[1] APULÉE, *Florides* XIV ; traduction P. Vallette.
[2] Note 3, p. 757 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[3] D.L. VI, 100, p. 762-763 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[4] Cf. D.L. VI, 100, p. 763.
[5] D.L. VI, 60, p. 731 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[6] D.L. VI, 50, p. 724 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[7] Général macédonien qui, ayant fait partie de la garde de Philippe, suivit par la suite Alexandre en Asie. Après la mort du jeune souverain, il fut investi d'une régence partielle. Il périt assassiné en Egypte par les autres officiers.
[8] D.L. VI, 44, p. 720 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

Par ailleurs, Philostrate affirme que Diogène de Sinope, « venant droit de Chéronée, réprimanda violemment Philippe pour sa conduite envers les Athéniens, lui reprochant, à lui qui se disait descendre d'Héraclès, d'anéantir par les armes ces Athéniens qui avaient pris les armes en faveur des Héraclides[1].»

Or, Diogène Laërce attribue aussi à Cratès une réplique digne de celles de son maître, quoique, à vrai dire, une certaine amertume nous semble s'y mêler à l'impertinence :

> « A Alexandre qui lui demandait s'il voulait que fût reconstruite sa ville natale, il dit : « Et pourquoi le faudrait-il ? Il y aura sans doute encore un autre Alexandre pour la détruire[2].»

Il faut remarquer cependant qu'Hipparchia, l'épouse de Cratès et son émule, ne dédaigna pas de venir chez Lysimaque, un général d'Alexandre qui, après la mort du conquérant, gouverna la Thrace, pour prendre part à un banquet, au cours duquel, d'ailleurs, elle confondit par un sophisme le philosophe Théodore l'Athée[3]. Quoique convertie au cynisme par son mari, cette femme ne refusait donc pas catégoriquement de fréquenter un grand de ce monde.

Beaucoup plus étonnante encore est l'attitude d'Onésicrite :

> Onésicrite. Les uns le disent d'Egine, mais Démétrios Magnès dit qu'il est d'Astypalée. Lui aussi faisait partie des élèves illustres de Diogène. Son histoire, semble-t-il, n'est pas sans rappeler celle de Xénophon. Ce dernier en effet se joignit à l'expédition de Cyrus, notre homme à celle d'Alexandre. L'un écrivit la *Cyropédie*, l'autre raconta la formation d'Alexandre. L'un fit un éloge de Cyrus, l'autre d'Alexandre. Par l'expression également Onésicrite est proche de Xénophon, à ceci près qu'il occupe le second rang, comme une copie par rapport à son archétype[4].

Or, avoir partagé les aventures et les honneurs du conquérant semble incompatible avec les railleries de Diogène contre le rang social et la haute réputation :

> Il se gaussait de la noblesse de naissance, de la gloire et de toutes les choses du même ordre, les traitant de « parures du vice (*προκοσμήματα κακίας*)[5].»

---

[1] PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, p. 1257 ; traduction P. Grimal.
[2] D.L. VI, 93, p. 757 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[3] Cf. D.L. VI, 97, p. 760.
[4] D.L. VI, 84, p. 751 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.
[5] D.L. VI, 72, p. 738 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

Qu'Onésicrite se soit plié à écrire l'éloge d'Alexandre correspond mal aussi à l'insolente indépendance d'esprit de son maître, lui qui préférait la liberté à tout (*μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων*)[1].

Certes, Diogène ne semble pas avoir constamment conservé cette fierté hautaine, puisque notre biographe rapporte :

> Comme on lui reprochait d'avoir reçu d'Antipater[2] un petit manteau, il dit :
> « Non certes, il ne faut point rejeter les glorieux présents des dieux[3].»

Sans doute, cependant, Diogène fut-il l'objet d'un tel blâme parce que sa décision d'accepter ce cadeau n'était pas en conformité avec ce qu'il professait habituellement : par conséquent son attitude générale consistait bien en une volonté de totale indépendance matérielle et morale vis-à-vis des grands de ce monde.

Aussi voudrions-nous compléter le tableau comparatif dressé par Diogène Laërce entre Onésicrite et Xénophon en pointant du doigt ce qui nous semble être une ressemblance supplémentaire entre eux : alors en effet qu'ils avaient été formés par des maîtres se tenant à l'écart des puissants pour conserver le plus possible leur si précieuse liberté d'action et de pensée, tous deux ont pourtant choisi de vivre (au moins durant une partie de leur existence) dans la compagnie de puissants souverains.

## 3°) Quelques exemples d'attitudes stoïciennes

### a) Les anciens Stoïciens

Nous l'avions déjà observé, si Zénon se montrait apparemment impitoyable envers Cléanthe, de qui il exigeait un salaire d'une obole, et ce, malgré la cruelle indigence de ce disciple, ce n'était point par perversité sadique ni sordide rapacité, mais pour tester son amour de la philosophie et l'entraîner sur la voie salutaire de l'effort. Zénon toutefois, sans être âpre au gain, ne dédaignait pas non plus les biens matériels. En particulier, il accepta volontiers l'argent que lui offrait le roi de Macédoine Antigone Gonatas : effectivement, lorsque l'on demanda à ce monarque pourquoi il admirait Zénon, qui venait alors de mourir, il répondit :

---

[1] Cf. D.L. VI, 71, p. 738.
[2] Officier de Philippe, qui devint général sous Alexandre, puis, après la mort du jeune roi, gouverneur de Macédoine.
[3] D.L. VI, 66, p. 734 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé. Cf. *Iliade* III, 65.

> «Parce que jamais, malgré les sommes importantes que souvent il a reçues de moi, il ne s'est montré orgueilleux ou humilié[1].»

Le philosophe savait donc prendre en toute simplicité les espèces sonnantes et trébuchantes qui lui venaient du souverain, sans se gonfler de vanité ni ressentir de honte – mais de fait, il ne les refusait pas. Au reste, une relation franchement amicale le liait au roi Antigone :

> Il était également, à ce qu'on dit, facile à vivre, si bien que le roi Antigone venait souvent faire la fête chez lui et se rendait avec lui chez Aristoclès le citharède pour festoyer ; ensuite cependant il[2] s'éclipsait[3].

En outre, une lettre, probablement inauthentique mais incorporant cependant certains détails historiques, est attribuée à Zénon en tant que réponse à une invitation du roi de Macédoine à venir le rejoindre. Or, Zénon décline pour lui-même cette sollicitation (il est désormais trop âgé, comptant déjà quatre-vingts ans), tout en annonçant au souverain :

> « Mais je t'envoie certains de mes compagnons d'études (*τινας τῶν ἐμαυτοῦ συσχολαστῶν*)[4](...) »

L'expression peut faire songer à Socrate, qui considérait ses disciples comme ses amis, lorsque l'on apprend ensuite que ces compagnons sont en fait deux disciples de Zénon, Persaios (originaire de Kition comme son maître), et Philonidès de Thèbes[5]. Ce sont d'ailleurs ces deux personnages qui lancèrent contre Bion de Borysthène des calomnies qui décidèrent ce philosophe à raconter lui-même au roi Antigone sa véritable histoire[6].

Il paraît toutefois étrange que ce souverain, étant en si bon termes avec Zénon, ne l'ait pas invité plus tôt à sa cour. De fait, Diogène Laërce affirme qu'Antigone, lorsqu'il lui arrivait de venir à Athènes, écoutait les leçons de Zénon « et lui lançait des invitations fréquentes à venir vers lui (*πολλά τε παρεκάλει ἀφικέσθαι ὡς αὐτόν*). Mais lui refusa de le faire et envoya Persaios, un de ses disciples (...)[7]» Notre biographe n'explique pas en revanche pourquoi Zénon avait décliné les sollicitations pressantes de son auditeur royal. Se sentait-il

---

[1] D.L. VII, 15, p. 799 ; traduction R. Goulet.
[2] Zénon.
[3] D.L. VII, 13, p. 798 ; traduction R. Goulet. Aristoclès était le bien-aimé d'Antigone, qui le chérissait très ardemment (cf. ATHENAEUS, *Deipnosophists*, XIII, 603 e). Et F. Buffière commente ainsi l'anecdote : « Un prince faisant la cour à son bien-aimé, artiste du monde du chant et du spectacle, avec la complicité du fondateur de l'école stoïcienne : voilà un tableau assez piquant.» (F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 236.)
[4] Cf. D.L. VII, 9, p. 795 ; traduction R. Goulet.
[5] Cf. *ibid*.
[6] Cf. D.L. IV, 46-47, p. 525.
[7] D.L. VII, 6, p. 794 ; traduction R. Goulet.

trop attaché à la cité d'Athènes et aux disciples qu'il y enseignait pour accepter de les quitter ? En tout cas, Zénon ne semble avoir éprouvé aucune espèce de réticence à laisser partir deux de ses disciples auprès d'Antigone.

D'ailleurs, après avoir été l'auditeur de Zénon, le roi Antigone revint à Athènes pour voir (et écouter) son successeur, Cléanthe. Diogène Laërce rapporte en effet :

> On dit également qu'Antigone, alors qu'il était son auditeur (*ὄντα ἀκροατήν*), lui demanda pourquoi il puisait de l'eau[1].

Et du reste, Antigone revint à Athènes pour retrouver le philosophe (après, certes, un grand laps de temps), puisque Plutarque, dans un passage que nous avons déjà cité, précise :

> Le roi Antigone[2] retrouvant Cléanthe à Athènes longtemps après l'avoir vu, lui dit : (...)[3].

D'ailleurs, tout comme Zénon, Cléanthe aurait lui aussi reçu de l'argent (trois mille drachmes) de la part d'Antigone[4].

Pourtant, ce n'est pas Antigone qui demanda à Cléanthe de venir le trouver ou de lui envoyer quelqu'un (il est vrai que les deux philosophes stoïciens Persaios et Philonidès se trouvaient déjà à sa cour), mais le roi Ptolémée Philopator. Alors, *mutatis mutandis*, un schéma comparable à celui que nous avions observé pour Zénon se reproduit, à savoir que le maître lui-même, ici Cléanthe, ne se déplace pas, mais laisse en revanche volontiers partir un disciple, en l'occurrence Sphaïros, puisque Chrysippe, quant à lui, dédaigna cette invitation[5].

b) La position d'Épictète

Héritier de ses lointains prédécesseurs, Epictète se montre néanmoins plus austère qu'eux en ce qui concerne la fréquentation des grands de la terre et l'usage des biens matériels. En tout cas, ce philosophe affirme qu'il ne convient pas de flatter les riches et puissants personnages pour obtenir des avantages matériels, alors que l'on peut, par soi-même, acquérir des biens immensément supérieurs :

---

[1] D.L. VII, 169, p. 892 ; traduction R. Goulet. Afin de gagner sa vie et de payer à son maître Zénon de Kition l'obole que celui-ci lui réclamait comme honoraires, Cléanthe se livrait en effet à divers petits travaux ; entre autres, il était puiseur d'eau.

[2] Antigone Gonatas. Diogène Laërce rapporte même que ce souverain aurait donné trois mille drachmes à Cléanthe (cf. VII, 169 ; p. 892.) Et notre biographe ne précise pas ici que Zénon aurait empêché son disciple de les accepter...

[3] PLUTARQUE, *Il ne faut pas s'endetter* 7, 830 C ; traduction M. Cuvigny.

[4] Cf. D.L. VII, 169, p. 892.

[5] Cf. D.L. VII, 185, p. 904.

> Alors que je puis acquérir par mes propres moyens la grandeur et la noblesse d'âme, je chercherais à obtenir de toi un champ, de l'argent, une charge ? A Dieu ne plaise ! Je ne serai pas aussi inconscient de mes propres biens[1].

D'ailleurs, non seulement il est malséant pour un philosophe de quémander de basses faveurs auprès d'un homme influent, mais il lui faut encore accepter sereinement que les biens matériels en sa possession lui soient arrachés par un méchant[2]. En effet, il doit considérer que tous ces objets (aussi bien, du reste, que notre conjoint ou nos enfants) nous sont prêtés par la divinité, et en conséquence, ne point s'indigner de ce que celle-ci nous les reprenne, fût-ce par l'intermédiaire d'un ignoble personnage. C'est pourquoi Épictète exhorte ainsi ses disciples :

> Ne dis jamais à propos d'une chose : « Je l'ai perdue », mais « Je l'ai rendue ». Ton enfant est mort ? Il a été rendu. Ta femme est morte ? Elle a été rendue. Ton champ t'a été pris ? Cela aussi a été rendu. « Mais celui qui me l'a pris est un scélérat. » Et que t'importe par qui celui qui te l'a donné te l'a redemandé ? Aussi longtemps qu'il te sont donnés, prends soin de ces biens comme s'ils appartenaient à autrui, ainsi que font les voyageurs dans une hôtellerie[3].

En outre, Épictète encourage ses disciples à résister à l'influence de leurs amis, susceptibles de les pousser à s'enrichir pour bénéficier eux-mêmes de cette abondance :

> – « Acquiers donc de l'argent, dira-t-on, pour que nous en ayons aussi. »
>
> – Si je peux en acquérir en demeurant respectueux de ce qu'il faut respecter, loyal, en gardant l'élévation de ma pensée, montre-moi le chemin et je vais en acquérir. Mais si vous prétendez que je perde les biens qui sont miens, afin que, vous, vous vous appropriiez des choses qui ne sont pas des biens, voyez vous-mêmes à quel point vous êtes injustes et insensés. En effet, que voulez-vous le plus : de l'argent ou un ami loyal et respectueux ? Donc, aidez-moi plutôt à être cela et n'exigez pas que je fasse des choses par lesquelles je perdrais ces biens[4].

S'il était possible de rechercher les richesses sans que les vertus morales ne fussent, par là-même, détruites, l'aspirant à la philosophie ne commettrait aucune faute à poursuivre ce double but ; mais ces deux quêtes s'avèrent apparemment incompatibles. En conséquence, Épictète est amené à redéfinir la véritable amitié : l'ami authentique n'est pas celui qui renonce à sa pureté morale pour procurer de l'argent à ses compagnons, mais celui qui conserve précieusement les qualités de son âme, grâce auxquelles il se rendra éminemment

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I 9, 32 ; traduction J. Souilhé.
[2] On se souvient que Persaios, pour sa part, n'avait pas reçu avec une grande fermeté d'âme la fausse nouvelle, imaginée par le roi Antigone, selon laquelle ses propriétés avaient été ravagées par les ennemis (cf. D.L. VII, 36, p. 814.)
[3] *Manuel*, 11 ; traduction P. Hadot.
[4] *Manuel*, 24, 3 ; traduction P. Hadot.

plus utile à ses proches. Aussi, plutôt que de succomber à la pernicieuse pression de ses camarades qui lui demanderaient de s'enrichir pour pouvoir ensuite le parasiter, l'apprenti-philosophe doit-il bien plutôt les exhorter eux-mêmes à le soutenir dans sa quête des vertus, lesquelles constituent le vrai trésor qu'il partagera ensuite avec eux.

Au reste, Épictète ne demande pas à tous les hommes de se désintéresser des biens matériels. Sans doute est-il trop réaliste pour imaginer que tout un chacun serait capable d'un tel détachement ! Mais – ce qui est plus intéressant –, il n'affiche pas de mépris pour les personnes désirant les richesses et les honneurs. Il avertit seulement ses disciples de ne pas convoiter à la fois les biens de l'âme et les biens extérieurs, sous peine de manquer à coup sûr les premiers, et probablement aussi les seconds :

> Mais si tu veux et ces biens et en même temps magistratures et richesse, tu risques bien de ne même pas obtenir ces derniers, parce que tu désires aussi les premiers ; en tout cas, il est sûr que tu n'obtiendras pas ces premiers biens, qui sont les seuls à procurer liberté et bonheur[1].

Nous retrouvons ici le thème, déjà entrevu dans la citation précédente, de l'incompatibilité entre la course aux biens matériels et la marche vers la perfection morale. Il faut donc opérer un choix, et surtout se montrer cohérent dans sa démarche. Un autre passage en effet montre qu'Épictète ne méprise pas les hommes qui sont tentés par les honneurs ; seulement, il convient de savoir que l'on n'a rien pour rien, et en conséquence, il faut connaître précisément les termes du marché que l'on s'apprête à conclure. Si l'on tient vraiment à être convié à un repas, soit, que l'on fasse ce qu'il faut pour obtenir cette invitation. En revanche, si l'on ne s'est pas donné la peine d'accomplir tous les préliminaires nécessaires, que l'on ne se plaigne pas de rester à la porte de l'hôte !

> Tu n'as pas été invité au repas d'un tel ? C'est que tu n'as pas donné à celui qui invite le prix auquel il vend son repas. Il le vend pour des compliments, il le vend pour des prévenances. Si tu y trouves un avantage, paie le prix auquel le repas s'achète. Mais si tu veux ne pas payer le prix et pourtant recevoir, tu es un insatiable et un sot. N'as-tu donc rien à la place de ce repas ? Si fait, tu as de n'avoir pas fait de compliments à qui tu ne voulais pas en faire et de n'avoir pas subi les insolences de ses portiers[2].

---

[1] *Manuel* 1, 4 ; traduction P. Hadot.
[2] *Manuel* 25, 3 ; traduction P. Hadot.

De même, dans les *Entretiens*, Épictète déclare qu'un tel acceptera de présenter le vase de nuit à celui qui le lui ordonne de peur de recevoir des coups et d'être privé de nourriture, tandis qu'un autre s'y refusera absolument. Or, là encore, Épictète n'affiche pas de mépris pour l'homme qui préfère assumer cette tâche subalterne plutôt que de souffrir la faim et les mauvais traitements. Seulement, notre philosophe répond à l'interlocuteur, réel ou fictif, qui s'exclame qu'un tel emploi serait indigne de lui :

> Cela, c'est à toi de le prendre en considération, non à moi, car c'est toi qui te connais, qui sais à quel prix tu t'estimes toi-même et combien tu te vends : les gens se vendent à des prix différents (*ἄλλοι γὰρ ἄλλων πιπράσκουσιν*)[1].

Cependant, les plus authentiques amants de la sagesse se doivent, pour leur part, de dédaigner les biens extérieurs. Même la perspective de mourir de faim ne doit pas les inquiéter :

> Si tu veux progresser, supprime les discours de ce genre : « Si je néglige les choses qui sont à moi, je n'aurai plus de quoi manger » (…) Car il est préférable de mourir de faim en ayant vécu sans peine et sans crainte, que de vivre dans l'abondance, mais aussi dans le trouble[2].

Ce radicalisme semble contradictoire avec l'attitude préconisée dans un texte cité plus haut, à savoir, prendre soin de ses propres biens, en se tenant prêt, certes, à les restituer à tout instant, mais sans pour autant les négliger tant que la divinité nous les confie. En réalité, cette apparente bizarrerie peut être expliquée par une distinction qu'établit Épictète entre les philosophes eux-mêmes. La sagesse comporte en effet deux degrés, comme il appert dans la métaphore du banquet, qui représente la vie elle-même :

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 2, 11 ; traduction J. Souilhé.
[2] *Manuel*, 12, 1 ; traduction P. Hadot.

> Souviens-toi que tu dois te comporter comme si tu participais à un banquet. Le plat qui circule est arrivé jusqu'à toi : étendant la main, sers-toi avec modération. Il repart ? Ne le retiens pas. Il ne vient pas encore : ne projette pas au loin ton désir, mais attends jusqu'à ce qu'il arrive à toi. Fais de même pour les enfants, pour la femme, pour les magistratures, pour la richesse : et, un jour, tu seras un digne convive des dieux. Mais si, des choses qui te sont présentées, tu ne prends rien, mais que tu les méprises, alors, tu ne seras pas seulement le convive des dieux, mais leur collègue. Car, en agissant ainsi, Diogène, Héraclite[1] et leurs semblables ont été à juste titre des hommes divins et à juste titre aussi appelés de ce nom[2].

Ainsi, accepter la vie de famille, les charges politiques, voire la richesse si elle se présente, n'est pas une attitude indigne d'un philosophe ; celui-ci doit seulement se satisfaire strictement de ce que le sort lui octroie, sans chercher à acquérir encore davantage. Cependant, renoncer délibérément à tous les biens extérieurs, y compris à la vie conjugale, est, selon Épictète, bien plus noble encore, et proprement divin.

## B) Dans le domaine juif : Les contempteurs des richesses

### 1°) Le peuple hébreu

Nous l'avons observé, Philon, sans le nommer toutefois, loue Socrate d'avoir manifesté, devant ses disciples, un admirable détachement.Toutefois, ce remarquable mépris des biens terrestres, dont Socrate fait preuve et qu'il voudrait communiquer à ses compagnons, Moïse, pour sa part, est parvenu, selon notre exégète, à l'inculquer à tout son peuple :

---

[1] Il n'est pas étonnant d'entendre louer par Épictète la vertu de Diogène, mais l'on s'attendait moins à trouver cité ici Héraclite. Un haut fait accompli par le philosophe pourrait néanmoins légitimer cette mention. Les Perses ayant assiégé Éphèse, les habitants poursuivirent, tout d'abord, leur existence fastueuse, mais les vivres vinrent à manquer. Les Éphésiens se réunirent alors pour délibérer de la situation, mais personne n'osait conseiller de mener une vie plus sobre. « Comme ils étaient tous rassemblés à ce propos, un homme du nom d'Héraclite prit du gruau d'orge, le mélangea avec de l'eau, et, assis par terre, le mangea. Ce fut là une leçon silencieuse pour tout le monde. L'histoire dit que les Ephésiens comprirent aussitôt la leçon et qu'ils n'en avaient pas besoin d'autre ; ils s'en allèrent convaincus d'avoir à réduire leur vie luxueuse, pour que la nourriture ne vînt pas à manquer. Quand leurs ennemis surent que les Ephésiens avaient appris à vivre modérément et qu'ils prenaient leur repas comme le leur avait conseillé Héraclite, ils levèrent le siège et, bien qu'ils eussent été victorieux par les armes, ils levèrent le camp face à l'orge d'Héraclite. » (THEMISTIUS, *De la vertu*, cité dans J.-P. DUMONT, *Les Présocratiques*, p. 134.) Le geste d'Héraclite est présenté dans un contexte différent par Plutarque, cf. DUMONT, *op. cit*., même page.

[2] *Manuel*., 15 ; traduction P. Hadot.

> Mais ce n'est pas un homme seulement qui peut se vanter d'avoir appris auprès de Moïse les rudiments[1] de la sagesse, mais aussi toute une nation populeuse (*Ἀλλ' οὐχ ἑνὶ ἀνδρὶ ἔξεστι μόνον αὐχῆσαι παρὰ Μωυσῆ τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθέντι, ἀλλὰ καὶ ὅλῳ ἔθνει πολυανθρωποτάτῳ*)[2].

L'affirmation de ce formidable succès repose sur une interprétation très particulière de la demande faite par Israël au roi d'Édom de pouvoir traverser son territoire[3]. Pour Philon en effet, Édom représente les biens terrestres, à travers lesquels les Hébreux veulent simplement passer, sans y toucher ni s'y intéresser, pour accéder ensuite à des réalités supérieures. Ainsi la résolution d'Israël de ne pas s'arrêter dans la contrée des richesses, de la réputation, des biens du corps, mais de seulement la traverser sans se laisser tenter par les (fallacieux) trésors qu'elle renferme, est-elle le signe que Moïse a su inspirer à tout son peuple le dédain des biens imaginaires :

> La preuve : avec hardiesse et audace, l'âme de chacun de ses disciples (*ἡ ἑκάστου ψυχὴ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ*) s'adresse au roi d'absolument tous les biens apparents, le terrestre Édom[4] ─ car, de fait, tous les biens en trompe-l'œil sont terrestres ─ , affirmant : « Voici, je vais passer à travers ton territoire.» Quelle prodigieuse et magnifique déclaration [5] !»

---

[1] Le terme est étrange si l'on considère la suite, où Philon déclare que l'homme capable de ne pas mettre au rang des biens les avantages du corps, la fortune ou la renommée possède une âme olympienne et céleste (cf. *Deus*, §§ 150-151), et par conséquent, a largement dépassé, semble-t-il, les simples notions élémentaires de sagesse.
[2] *Deus*, § 148 ; traduction A. Mosès révisée.
[3] Cf. *Nb*. 20, 17-20.
[4] S'il est vrai que 'adamah signifie « sol », « terre », l'étymologie d'Édom est plutôt à relier à 'adom, « rouge », et ceci à double titre : a) D'après la Bible, l'ancêtre des Édomites est le frère jumeau de Jacob, Ésaü, surnommé Édom parce qu'il mange un potage de couleur rousse (*Gen*. 25, 30). b) Édom aurait été nommé « '(pays) rouge' (…) d'après la pierre de sable rouge qui caractérise le versant oriental de l'Araba » (Article « Édom, Édomites », d'Édouard LIPINSKI, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 379).
[5] *Deus*, §§ 148-149 ; traduction A. Mosès révisée.

## 2°) Les « bergers »

Peut-être parce que, pour des raisons chronologiques évidentes, il n'avait pu suivre les enseignements de l'éminent Moïse, un membre au moins du peuple hébreu n'affiche pas pour les biens terrestres le mépris généreux de ses futurs coreligionnaires. Il s'agit de Joseph, «sans cesse préoccupé d'établir sa vie d'après le corps et les vaines pensées[1]». Joseph semble être un de ces hommes qui ne supportent qu'avec peine la prééminence de Dieu, désigné par le Psalmiste comme berger[2], et qui, pour cette raison, demeurent imparfaits et pauvres[3].

> Mais l'âme dont Dieu est le berger, possédant l'Être un et unique, de qui toutes choses dépendent, naturellement n'a besoin de rien d'autre, et n'admire pas la fortune aveugle, mais bien celle qui voit et dont le regard est très pénétrant[4] (*οὐ τυφλὸν πλοῦτον, βλέποντα δὲ καὶ σφόδρα ὀξυδορκοῦντα*). Tous les disciples de cette richesse en sont venus à un désir intense et dont ils ne sauraient s'affranchir ; c'est pourquoi, raillant le métier d'engraisseurs de troupeaux, ils ont consacré tous leurs efforts à la science pastorale (*Τούτου πάντες οἱ μαθηταὶ εἰς σύντονον καὶ δυσαπάλλακτον ἔρωτα ἦλθον, διὸ κτηνοτροφίαν γελάσαντες ἐξεπόνησαν ποιμενικὴν ἐπιστήμην*)[5].

Ces hommes pieux aspirent donc à devenir eux-mêmes pleinement des bergers, à l'instar de l'Être suprême que leur âme reconnaît comme le pasteur de l'univers. Or, ces disciples de la véritable richesse peuvent, au-dedans même de leur âme, «maîtriser les puissances déraisonnables en prenant comme alliées les puissances raisonnables[6]». Aussi ne deviennent-ils pas de vils serviteurs des sens, mais leur commandent au contraire et réfrènent leur ardeur à se gaver[7]. Enfin, ils regardent la terre comme une habitation provisoire :

---

[1] *Agric*., § 56 ; traduction J. Pouilloux.
[2] Cf. *Ps*. 22, 1.
[3] Cf. *Agric.*, § 54. Il est vrai cependant que dans *Ios.*, Philon dépeint Joseph de manière toute différente, le présentant comme le type de l'homme politique sage et tempérant.
[4] Ce passage peut évoquer PLATON, *Lois* 631 c. Cependant, si l'on regarde un peu précisément ce texte, l'on peut s'apercevoir que Philon a largement modifié la donnée originale. En effet, Platon énumère dans ce passage des *Lois* les moindres biens, à savoir d'abord la santé, puis la beauté, ensuite la vigueur, et au quatrième rang seulement « la richesse, non point aveugle, mais bien plutôt au regard perçant, pourvu qu'entre elle et la pensée réfléchie il y ait concomitance (…)» Vient ensuite la liste des biens divins. De ce qui n'est donc apparemment chez Platon que de l'argent judicieusement utilisé, Philon fait l'Être immatériel et sublime par excellence, Dieu lui-même. De façon similaire, Moïse «avait préféré à la richesse aveugle celle qui voit clair, et pour en parler sans réticence, considéré le divin héritage comme son bien personnel.» (*Praem*., § 54 ; traduction A. Beckaert.)
[5] *Agric*., §§ 54-55 ; traduction J. Pouilloux révisée.
[6] *Agric.*, § 63 ; traduction J. Pouilloux révisée.
[7] Cf. *Agric.*, § 58.

> En vérité, toute âme de sage a reçu le ciel pour patrie, la terre comme lieu d'exil, et considère comme sienne la maison de la sagesse, comme étrangère celle du corps, en laquelle elle juge bon de séjourner aussi quelque temps[1].

Les Hébreux, nous l'avons vu, envisagent de traverser seulement le royaume d'Édom, avant d'accéder à des réalités plus pures ; de manière comparable, les «bergers» savent bien que leur vie terrestre n'est qu'un passage vers leur demeure d'éternité, qui est également leur résidence véritable, et où, sans aucun doute, ils rejoindront définitivement leur maître, Dieu, source intarissable de tous les biens authentiques.

Dans les exemples que nous avons analysés jusqu'ici, les disciples plus que leurs maîtres ont manifesté des ambitions politiques et fréquenté les souverains. Même Zénon et Cléanthe, visités et écoutés par le roi Antigone Gonatas, ne se sont pas, quant à eux, déplacés pour fréquenter sa cour. Certains maîtres au contraire, dans des circonstances et selon des motivations différentes, tout en propulsant littéralement leurs disicples sur la scène politique, y ont joué avec eux un rôle très important.

[1] *Agric.*, § 65 ; traduction J. Pouilloux révisée.

# II) Maîtres et disciples menant ensemble des actions politiques

## A) Dans le domaine grec : Pythagore et ses disciples

Jamblique nous rapporte que Pythagore, originaire de Samos, estima qu'il lui serait difficile de pratiquer la philosophie en demeurant dans son île natale, car il « était requis par ses concitoyens pour toutes les ambassades et était contraint de participer aux mêmes liturgies que ses concitoyens[1] ». Selon certains cependant, il aurait plutôt voulu « éviter le dédain dans lequel ceux qui habitaient alors Samos tenaient l'éducation[2] ». Quoiqu'il en soit, le philosophe décida de quitter son pays natal. Or, selon Jamblique, alors que, tout juste débarqué sur le sol de l'Italie, il prononçait une leçon, plus de deux mille d'entre les habitants de Crotone furent captivés par ses discours[3].

> Et ils choisirent en masse de ne plus rentrer chez eux, mais avec femmes et enfants, ils construisirent un vaste lieu de réunion, et ils fondèrent ce qui est appelé par tout le monde la Grande Grèce ; ils reçurent de Pythagore lois et préceptes comme des sortes d'ordonnances divines, dont ils ne s'écartaient en rien dans leurs actions[4].

Toutefois, d'après le récit de Jamblique, l'influence politique de Pythagore s'est également exercée par l'intermédiaire de ses disciples :

> (...) Au cours de son séjour en Italie et en Sicile, les villes qu'il trouva mutuellement asservies, les unes depuis de longues années, les autres récemment, il les sauva et les libéra en leur insufflant un esprit de liberté grâce aux disciples qu'il avait en chacune d'elles : Crotone, Sybaris, Catane, Rhegium, Himère, Agrigente, Tauroménion et d'autres, auxquelles il fit donner aussi des lois par Charondas de Catane et Zaleucos de Locres ; grâce à eux, ces villes demeurèrent très longtemps dotées de très bonnes lois, et elles suscitaient l'envie chez leurs voisins[5].

---

[1] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 28 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.
[2] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore* ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.
[3] Cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 30. Notons que ce chiffre de deux mille auditeurs est le même que celui qui a pu, dans Diogène Laërce, paraître à propos de Théophraste si démesurément élevé. Or, il nous paraît beaucoup plus étonnant ici, dans la mesure où l'ensemble de cet auditoire choisit de se conformer aux lois et préceptes de vie pythagoriciens.
[4] *Ibid.* ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.
[5] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 33 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

G. Vallet, cependant, nie catégoriquement que Zaleucos et Charondas aient pu être formés par Pythagore. En effet, selon ce savant, ce sont les véritables disciples de Pythagore qui répandirent cette légende : « Les disciples du grand sage d'Occident n'hésitèrent pas, pour affirmer la suprématie de leur maître, à prétendre que les législateurs les plus célèbres et les plus justes d'Italie et de Sicile, même les plus anciens, avaient suivi l'enseignement du philosophe de Crotone : comme le roi Numa, Zaleucos et Charondas devinrent des disciples de Pythagore, selon une tradition assez tardive, mais largement répandue. Il n'est pas possible d'accorder la moindre valeur chronologique à ces textes qui placent Zaleucos et Charondas sensiblement après Pythagore, c'est-à-dire au plus tôt vers la fin du VI^e^ siècle et font même parfois descendre Charondas jusque dans la seconde moitié du V^e^ siècle (...)[1]»

Diogène Laërce estime lui aussi que Crotone fut gouvernée par les disciples de Pythagore, mais laisse ceux-ci dans l'anonymat. Selon notre biographe, Pythagore s'était exilé volontairement de Samos, parce que cette île était alors gouvernée par le tyran Polycrate, et avait fait voile vers Crotone :

> Et là, ayant donné des lois aux Grecs d'Italie, il fut tenu en haute estime, ainsi que ses disciples qui, au nombre de trois cents environ, dirigeaient au mieux les affaires de la cité, de sorte que le régime était à peu près un gouvernement des meilleurs (*ὥστε σχεδὸν ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν*)[2].

Jamblique rapporte une version des faits *a priori* semblable, mais présentant à la vérité une différence importante. Voici en effet ce qu'il écrit sur les disciples de Pythagore :

> (...) Comme ces jeunes gens venaient de familles distinguées par leurs dignités et leurs richesses, il arriva que, l'âge venant, non seulement ils prirent la responsabilité de leur vie privée, mais aussi qu'ils se mirent à administrer leur ville, rassemblant ainsi une importante hétairie (ils étaient <en effet> plus de trois cents), mais ils ne constituaient qu'une toute petite fraction de la population de la ville, laquelle n'était pas gouvernée par les mêmes mœurs et coutumes qu'eux[3].

Cette évocation d'une hétairie, c'est-à-dire d'une association politique constituée d'un groupe de citoyens souvent hostiles aux institutions démocratiques, donne ici l'impression que les disciples pythagoriciens forment un groupe assez fermé sur lui-même, idée renforcée par la mention des coutumes différentes pratiquées par la grande majorité de la population. Le texte de Jamblique montre que les Pythagoriciens ne se sont pas

---

[1] G. VALLET, *Rhégion et Zancle*, p. 314.
[2] D.L. VIII, 3, p. 942 ; traduction J.-F. Balaudé révisée.
[3] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 254 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

harmonieusement intégrés dans la cité, mais constituaient en son sein un élément hétérogène, un groupe distinct et séparé.

D'autre part, Diogène Laërce suggère que le gouvernement des Pythagoriciens était tout à fait apprécié, tandis que Jamblique met l'accent sur l'hostilité du peuple contre ces philosophes versés dans la politique[1]. Néanmoins, tant que ceux-ci « occupèrent leur pays et que Pythagore vécut là[2]», aucun trouble grave ne survint. Mais deux événements changèrent le cours des choses : la prise de Sybaris par les Crotoniates et le départ de Pythagore :

> Lorsqu'ils prirent Sybaris, que Pythagore s'en alla, et que les Pythagoriciens occupèrent la terre conquise à la force des armes[3] sans la diviser en lots selon les vœux du peuple, la haine jusque là silencieuse éclata, et le peuple se souleva contre eux[4].

En fait, c'est seulement en évoquant la mort de Pythagore, de nombreux paragraphes plus loin, que Diogène Laërce mentionne comme une éventualité l'hostilité politique des Crotoniates à l'encontre des Pythagoriciens. Effectivement, après avoir interprété l'incendie de la maison où se tenait Pythagore et ses disciples comme un acte criminel motivé par la jalousie d'un postulant furieux d'avoir vu rejetée sa candidature en tant qu'auditeur du Maître[5], notre compilateur ajoute :

> (...) D'autres prétendent que les Crotoniates eux-mêmes ont fait cela, parce qu'ils voulaient se précautionner contre l'établissement d'une tyrannie (*τυραννίδος ἐπίθεσιν εὐλαβουμένους*)[6].

---

[1] Diogène Laërce note cependant l'hostilité de la population de Tarente contre les Pythagoriciens, dont trente-cinq environ furent brûlés dans cette cité, « parce qu'ils avaient le projet de s'opposer au gouvernement constitué. » (D.L. VIII, 40, p. 972 ; traduction L. Brisson.)

[2] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 255 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

[3] Faut-il comprendre que les Pythagoriciens eux-mêmes ont pris part aux combats ? Diogène Laërce nous rapporte une anecdote montrant effectivement Pythagore et ses disciples participant à une bataille, dans un autre contexte. Mais il tire ce récit d'Hermippe, chez qui notre compilateur prend également l'histoire de Pythagore bernant les membres de l'Assemblée en leur faisant croire qu'il revient de l'Hadès alors qu'il était caché sous terre, et qui, par conséquent, manifeste à l'égard de Pythagore d'évidentes intentions satiriques : « Par ailleurs, selon Hermippe, alors que les gens d'Agrigente et ceux de Syracuse étaient en guerre, Pythagore et ses disciples sortirent de la ville et formèrent l'avant-garde des Agrigentins. Après que ces derniers eurent été mis en fuite, Pythagore fut tué par les Syracusains alors qu'il tentait de contourner le champ de fèves. » (D.L. VIII, 40, p. 972 ; traduction L. Brisson.) (A propos de l'arrêt devant un champ de fèves afin de ne pas fouler aux pieds cette plante, cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 191, où des Pythagoriciens poursuivis par des soldats préfèrent être tués plutôt que de traverser le champ.)

[4] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 255 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

[5] Et dont nous avons découvert grâce à Jamblique qu'il s'agissait de Cylon, un noble et riche citoyen de Crotone.

[6] D.L. VIII, 39, p. 971 ; traduction L. Brisson révisée.

Mais apparemment, Diogène Laërce lui-même ne croit guère à cette hypothèse, sans doute parce qu'il considère le gouvernement de Crotone par les Pythagoriciens comme réellement admirable, et ne conçoit pas que les habitants aient pu se défier de philosophes qui administraient si merveilleusement leur cité.

Cependant, l'activité politique des Pythagoriciens s'est également, selon Diogène Laërce, exercée dans d'autres cités ; après avoir cité une parole de Xénophile le Pythagoricien, lequel, à qui lui demandait comment éduquer son fils le mieux possible, répondit :

> « En le faisant vivre dans une cité qu'ordonnent de bonnes lois (*εἰ πόλεως εὐνομουμένης γενηθείη*)[1] »,

notre biographe, revenant à Pythagore, affirme :

> Il a formé dans l'Italie beaucoup d'autres hommes de valeur, et notamment les législateurs Zaleucos et Charondas[2].

Nous avons appris de G. Vallet ce que nous devions penser de ce prétendu rapport de maître à disciple, tout comme, dès l'Antiquité déjà, Cicéron, puis Plutarque, renseignaient leurs lecteurs sur l'impossibilité chronologique de la formation philosophique du roi Numa par le même Pythagore. Mais il est intéressant de constater que Diogène Laërce connaissait déjà cette succession imaginaire, que Jamblique reprendra à son compte, citant Zaleucos (originaire de Locres) et Charondas (de Catane) dans sa liste des Pythagoriciens célèbres[3], et proposant même une indication plus précise sur ces deux personnages, en les mentionnant, parmi d'autres, comme les jeunes disciples d'un Pythagore déjà vieux[4]. Or, faire de ces deux illustres législateurs les auditeurs de Pythagore a permis de forger l'opinion, que rapporte Jamblique, selon laquelle « Pythagore est l'inventeur de l'éducation politique en général[5] », appréciation élogieuse pour le grand sage, qui n'aurait plus été possible s'il avait fallu reconnaître l'antériorité chronologique de Charondas et de Zaleucos par rapport à Pythagore.

---

[1] D.L. VIII, 16, p. 954 ; traduction J.-F. Balaudé.
[2] *Ibid.* ; traduction J.-F. Balaudé.
[3] Cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 267.
[4] Cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 104.
[5] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 130 ; traduction L. Brisson et A.-Ph. Segonds.

En somme, Diogène Laërce, tout en faisant une brève allusion à la mauvaise tournure que prirent les événements à Crotone (nous serons amenée à les évoquer plus précisément par la suite), estime Pythagore comme un excellent législateur, ayant formé d'autre part de nombreux hommes dignes d'éloges, et en particulier d'autres législateurs célèbres. Ainsi, selon Diogène Laërce, qui, hélas, donne là une vision des faits simplifiée et idéalisée, Pythagore et ses disciples, par leur action politique remarquable, ont puissamment contribué au bonheur de plusieurs cités d'Italie, et notamment de Crotone.

Néanmoins, il est malheureusement notoire que tous les hommes politiques ne se comportent pas de manière aussi louable que Pythagore et ses disciples – tels du moins que les dépeint Diogène Laërce ; de fait, Flavius Josèphe nous présente une action politique répondant à une motivation tout à fait sordide.

## B) Dans le domaine juif

### 1°) L'ambition et l'intérêt pour mobiles

Une étrange affaire, racontée par Flavius Josèphe, nous présente un jeune homme poussé par un éducateur sans scrupules à apparaître sur la scène politique, afin de mettre à profit son apparence physique bien particulière. En effet, le jeune homme ressemblait à s'y méprendre à un fils du roi Hérode, Alexandre, mis à mort quelque temps auparavant, tout comme son frère Aristobule, par leur père, le roi Hérode :

> (…) Un jeune homme, Juif de naissance mais élevé dans la ville de Sidon par un affranchi romain, se fit passer pour un membre de la famille d'Hérode, et ce grâce à sa ressemblance physique avec Alexandre, le fils d'Hérode qui avait été exécuté – ressemblance qu'attestaient les témoins oculaires. Et voilà qui l'encourageait à prendre sa part de pouvoir politique (*καὶ τοῦτο παρόρμημα ἦν αὐτῷ εἰς τὸ μεταποιεῖσθαι τῆς ἡγεμονίας*)[1].

[1] *AJ* XVII, §§ 324-325 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.

En effet, les comparses s'ingénièrent à faire croire que les deux fils condamnés à mort par leur père avaient au dernier moment été épargnés et emmenés au loin par l'un des hommes envoyés pour les tuer. Habilement manipulé par son éducateur, le jeune homme affirmait avec intrépidité être lui-même Alexandre, l'un des deux frères sauvés du trépas, et il réussit d'ailleurs à convaincre en différents lieux de nombreux auditeurs juifs, ainsi qu'à extorquer à certains d'entre eux de fortes sommes d'argent « parce qu'ils le croyaient membre de la famille royale et espéraient qu'il recouvrerait le trône de son père et récompenserait ses bienfaiteurs[1] ».

Cependant, lorsque la renommée de cet Alexandre présumé parvint jusqu'aux oreilles de l'empereur Auguste, ce dernier le fit paraître en sa présence et, prenant conscience de la fraude, comprit « l'aspiration commune, dans cette affabulation, du maître et du disciple, et leur commun agencement de ces propos audacieux (*συμπνευσμὸν ἐπὶ ψευδολογίᾳ διδασκάλου καὶ μαθητοῦ καὶ λόγων τολμηρῶν συγκρότησιν*)[2].»

Il est ici très intéressant de remarquer que l'empereur frappera les charlatans de châtiments différents. En effet, l'on a pu remarquer, au cours de la citation précédente, que le préfixe *σύν* entrait dans la composition des mots exprimant en quelque sorte les chefs d'accusation portés contre les deux personnages. Maître et disciple ont donc agi de concert, nourrissant les mêmes aspirations, forgeant ensemble leurs mensonges. L'on pourrait s'attendre, en conséquence, à ce que leur punition soit identique. Or, il n'en est rien, car l'empereur n'hésite pas à proposer au jeune homme de lui laisser la vie sauve en échange d'aveux sincères – et le faux Alexandre ayant révélé toute l'affaire n'est effectivement pas mis à mort mais, étant propre à un travail physique pénible, est envoyé sur les bancs des rameurs. Au contraire, le maître, qui avait, au départ, entraîné le jeune homme dans de telles manigances, subit la peine capitale. Car, selon Auguste, l'âge encore tendre du disciple l'empêchait d'avoir imaginé lui-même de telles fourberies :

> Dis-moi seulement qui tu es en réalité, et qui t'a poussé à concevoir un plan si audacieux ; car la machination que tu as entreprise est trop pernicieuse pour être l'œuvre d'un garçon de ton âge[3].

Portant en fin de compte la responsabilité de cette intrigue politique, le maître, par conséquent, subit plus que son disciple les lourdes conséquences de son ambition illégitime.

---

[1] *AJ* XVII, § 328 ; traduction personnelle d'après l'édition anglaise de L. H. Feldman.
[2] *AJ* XVII, § 334 ; traduction personnelle d'après l'édition anglaise de L. H. Feldman.
[3] *AJ* XVII, § 336 ; traduction personnelle d'après l'édition anglaise de L. H. Feldman.

## 2°) La politique et le respect des lois ancestrales

Mais un autre mobile, éminemment plus noble, peut entraîner les maîtres à entreprendre une action d'ordre politique : leur zèle à l'égard des lois de leurs pères.

Philon évoque cet aspect nationaliste et conservateur du maître lorsqu'il dépeint les sentiments de Jacob apprenant que, contre toute attente, son fils Joseph est encore vivant. Ce tendre père est d'abord rempli de bonheur, mais la crainte saisit ensuite son âme à l'idée que Joseph avait pu s'écarter de la tradition de ses ancêtres. Jacob, en effet, sait fort bien que «laissé à lui-même, sans personne de la maison de ses pères qui l'accompagne pour lui donner de sages conseils, un jeune homme, seul et privé de ses bons maîtres (*μόνος ὢν καὶ ἔρημος διδασκάλων ἀγαθῶν*), risque de passer aux mœurs des étrangers[1].»

De même, Philon reproche à la communauté juive d'Alexandrie de manquer de ferveur religieuse, et de s'intéresser à des bagatelles sans consistance au lieu de se préoccuper des sujets importants, et ce malgré toutes les attaches qui devraient la fixer à la sainte piété, entre autres l'enseignement des maîtres – comportement indigne, susceptible, d'ailleurs, d'attirer sur elle un châtiment divin. En effet, évoquant les succès que remportent parfois des ennemis impies, Philon exhorte ses coreligionnaires à ne pas se laisser décourager par ces bonheurs momentanés ; peut-être s'agit-il seulement de pièges destinés à précipiter ensuite ceux qui les ont connus dans d'irrémédiables calamités.

> Et il est vraisemblable aussi qu'étant indignes, ils prospèrent, non pas pour eux-mêmes, mais afin que nous soyons chagrinés et affligés de façon plus violente pour n'avoir pas accompli nos devoirs religieux ; nous qui, nés dans une pieuse République[2], nourris dans des lois qui exercent à toute vertu, recevant depuis la première enfance les enseignements les plus beaux auprès d'hommes admirables (*καὶ ἐκ πρώτης ἡλικίας παιδευόμενοι τὰ κάλλιστα παρὰ θεσπεσίοις ἀνδράσι*), méprisons tout cela, mais nous attachons à ce qui, en réalité, est digne de mépris, considérant comme un amusement les sujets sérieux, et comme une affaire sérieuse ce qui n'est digne que d'amuser[3].

Philon vise sans doute, par cette dernière expression, les mythes et certains modes de vie des païens, puisque notre paragraphe est entouré d'injonctions à ne pas se laisser impressionner par les Gentils et à ne pas adopter leurs pratiques impies.

---

[1] *Ios.*, § 254 ; traduction J. Laporte.
[2] Philon ferait alors référence aux Lois mosaïques, qui gouvernent la vie des Juifs et les font concitoyens les uns des autres. Cependant, le terme grec ici utilisé, *πολιτεία*, peut signifier aussi « genre de vie ».
[3] *Spec*. I, § 314 ; traduction S. Daniel révisée.

Les maîtres jouent également un rôle, quoique non prépondérant, dans l'oppposition des Juifs aux aspirations de Caligula à se faire adorer comme un dieu – désapprobation qui vaut en retour au peuple juif l'hostilité de l'empereur :

> Seuls les Juifs, en effet, il les regardait d'un mauvais oeil, précisément parce qu'ils étaient les seuls à montrer des dispositions contraires et qu'ils avaient été instruits, dès leurs langes en quelque sorte, par parents, pédagogues, maîtres (*ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν*), et plus encore par les saintes lois, et en outre par les traditions non écrites, à croire en un seul Dieu, le père et auteur de l'univers[1].

Les parents, dans la mesure où ils enseignent les Écritures à leurs enfants, peuvent eux-mêmes jouer ce rôle de maîtres transmettant les traditions ancestrales. En effet, cherchant à justifier l'interdiction biblique des mariages mixtes, Philon invoque le danger de se laisser pervertir par les coutumes de son épouse étrangère, ou, du moins, si le mari persiste dans sa piété, le risque de voir les jeunes enfants amenés par leur mère à adorer les faux dieux :

> Et peut-être résisteras-tu toi-même, qui, dès la première enfance, as été soutenu par les excellents principes grâce auxquels tes parents, en prononçant des paroles enchanteresses, t'enseignaient toujours les saintes lois. Mais les raisons de craindre ne sont pas minces en ce qui concerne tes fils et tes filles (…) [2]

Le rôle joué par les maîtres en tant que pieux gardiens des traditions ancestrales est également illustré par l'épisode de l'aigle du Temple, que raconte Flavius Josèphe.

a) Judas, Matthias et leurs disciples abattent l'aigle d'or du Temple

En effet, l'ardeur des maîtres à observer les lois de leurs pères peut les amener à s'impliquer eux-mêmes, et à entraîner leurs disciples, dans un acte de révolte politique, comme le montre l'exemple de Judas et Matthias, rapporté par Flavius Josèphe :

> Judas, fils de Sariphée, et Matthias, fils de Margaloth, étaient très savants parmi les Juifs et interprètes inégalés des lois ancestrales, et spécialement chers au peuple parce qu'ils éduquaient la jeunesse ; car, chaque jour, passaient la journée auprès d'eux ceux qui s'appliquaient à rechercher la vertu. Lorsque ces savants apprirent que la maladie du roi était incurable, ils exaltèrent la jeunesse, de manière à ce que soient mis à bas tous les ouvrages édifiés par le roi contrairement à la Loi ancestrale (*παρὰ τὸν*

[1] *Legat*., § 115 ; traduction A. Pelletier révisée.
[2] *Spec*. III, § 29 ; traduction A. Mosès révisée.

> *νόμον τὸν πάτριον*) : en les abattant, ils obtiendraient des Lois (*παρὰ τῶν νόμων*) les prix des luttes pour la piété[1].

Judas et Matthias pensent en particulier à l'aigle d'or qu'Hérode avait fait placer au-dessus de la grande porte du temple, quoique la Loi interdise « le projet d'ériger des images et la pratique d'offrir au Temple des (objets ayant la forme d') êtres vivants à ceux qui choisissent de vivre en conformité avec elle[2].»

Aussi ces maîtres, soucieux que soit restaurée cette règle ancestrale, vont-ils pousser leurs disciples à abattre l'aigle sacrilège. Or, ce geste implique une rébellion contre l'autorité d'Hérode, lequel avait fait ériger cette statue en tant qu'offrande votive, et peut donc attirer sur les coupables le châtiment suprême. C'est pourquoi les interprètes de la Loi s'efforcent de supprimer chez leurs disciples la crainte de la mort en exaltant la gloire immortelle que leur vaudra leur respect des traditions :

> De sorte que les savants ordonnèrent que l'aigle soit jeté à bas ; et en effet, s'ils risquaient d'être précipités dans la mort, bien plus que le plaisir de conserver la vie paraissait avantageuse la vertu qu'acquerrait cette mort aux hommes prêts à périr en vue de sauvegarder et défendre la règle ancestrale[3].

En effet, leur action leur vaudrait des louanges et une renommée éternelles.

Les jeunes gens, exaltés par les discours de leurs maîtres, et, d'autre part, encouragés par la fausse nouvelle de la mort d'Hérode, montent sur le toit du Temple pour mettre l'aigle à bas, observés par une foule nombreuse, qui s'enfuit cependant à l'arrivée d'un officier d'Hérode venu avec une forte troupe. Maîtres et disciples, quant à eux, attendent l'adversaire de pied ferme ; tant et si bien que le général « s'empare de quarante jeunes hommes – pas moins –, qui avaient courageusement soutenu son attaque alors que le reste du peuple prenait la fuite, ainsi que des instigateurs de ce coup d'éclat, Judas et Matthias, qui auraient jugé indigne de céder la place à son approche, et les amène devant le roi[4].»

Questionnés par le souverain, maîtres et disciples demeurent remarquablement solidaires, tous faisant preuve d'une fermeté d'âme et d'une hardiesse peu communes : n'implorant nullement la pitié de leur souverain, ils n'expriment pas même le moindre regret

---

[1] *AJ* XVII, §§ 149-150 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.
[2] *AJ* XVII, § 151 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.
[3] *AJ* XVII, § 152 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.
[4] *AJ* XVII, § 157; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.

pour leur acte séditieux, mais déclarent au contraire qu'il relève de la plus éminente vertu, ce qu'ils justifient en ravalant les décrets d'Hérode au-dessous de la Loi :

> Il n'est nullement surprenant que nous jugions les Lois plus dignes d'être observées que tes décrets, elles que Moïse, après les avoir consignées par écrit selon le conseil et l'enseignement de Dieu, a laissées en héritage (*θαυμαστόν τε οὐδὲν εἰ τῶν σῶν δογμάτων ἀξιωτέρους τετηρῆσθαι ἡγήμεθα τοὺς νόμους, οὓς* Μωυσῆς *ὑπαγορεύσει καὶ διδαχῇ τοῦ θεοῦ γραψάμενος κατέλιπεν*)[1].

En tant qu'inspirée par Dieu, la Torah ne peut être en effet que supérieure à toute règle humaine.

Aussi, persuadés d'avoir agi conformément à la piété, se déclarent-ils prêts à endurer toute espèce de châtiment, y compris la mort. Or, Hérode, déclarant au contraire, lors du procès sommaire au cours duquel furent jugés ces hommes, que, plus même qu'une insulte à son endroit, leur action contre son offrande constituait un sacrilège, infligea précisément, du moins à une partie d'entre eux, la peine capitale : Matthias et quelques-uns de ses compagnons furent brûlés vifs[2]. (Flavius Josèphe ne mentionne plus ici Judas ni le reste des disciples.)

b) Un contre-exemple : la prudence politique d'Ananias

Mais Flavius Josèphe présente également au cours de son œuvre un maître ayant adopté l'attitude inverse : au lieu d'entreprendre une action politique en vue du respect de la Torah, ce prudent personnage conseille au contraire à son disciple, pour raison politique, de ne point pratiquer la Loi dans toute sa rigueur. Voici les faits : Izates, fils du roi d'Adiabène Monobazus, avait été, alors qu'il résidait à Charax Spasini, gagné au judaïsme par un marchand juif du nom d'Ananias[3]. Et lorsque Izates, à la mort de son père, regagna l'Adiabène pour prendre le pouvoir, Ananias l'accompagna. Or, il se trouvait qu'un autre Juif avait converti à sa foi la reine Hélène, mère d'Izates. Voyant sa mère si heureuse d'avoir

---

[1] *AJ* XVII, § 159 ; traduction personnelle d'après l'édition de L. H. Feldman.
[2] Cf. *AJ* XVII, § 167.
[3] Cf. *AJ* XX, § 34. Dans le *Roman pseudo-clémentin*, au cours d'une discussion avec Appion, Clément rappelle à son ancien ami comment un marchand l'avait converti lui-même au judaïsme : « Jusqu'à présent, après avoir examiné à fond de nombreuses opinions de philosophes, je n'ai donné mon assentiment à aucun, sauf à la doctrine des Juifs : l'un de leurs marchands, négociant en toiles fines, venu résider ici à Rome, m'a exposé, par suite d'une heureuse rencontre, avec beaucoup de sincérité, l'idée de l'unicité du Principe.» (*Roman pseudo-clémentin*, *Homélie* V, 28, 2 ; traduction : voir notre bibliographie. Dans *Écrits apocryphes chrétiens* II, pp. 1347-1348.)

embrassé cette religion, Izates redoubla lui-même de zèle, et considéra qu'il ne serait pas un Juif authentique tant qu'il n'aurait pas subi la circoncision. Sa mère cependant essaya de le détourner de ce projet. Son argument principal était le suivant : en tant que roi, il risquait d'encourir l'animosité de ses sujets s'il adoptait des coutumes qui leur étaient étrangères ; ils ne toléreraient pas d'être gouvernés par un Juif.

Izates soumit à Ananias les avis de sa mère. Or, ce dernier abonda dans le sens de la reine et menaça même Izates, s'il ne voulait pas se laisser convaincre, de s'en aller en l'abandonnant :

> Car il redoutait, disait-il, si le fait était porté à la connaissance de tous, le risque d'encourir un châtiment, car il serait considéré lui-même comme la cause de ces événements, et le professeur du roi en matière d'actes malséants (*ὡς αὐτὸς αἴτιος τούτων καὶ διδάσκαλος τῷ βασιλεῖ ἀπρεπῶν ἔργων γενόμενος*) ; il affirmait qu'Izates pouvait, même sans la circoncision, vénérer la Divinité (*τὸ θεῖον σέβειν*), si du moins il avait pleinement résolu d'adopter avec ferveur les coutumes ancestrales des Juifs : cela était plus important que la circoncision (*εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων · τοῦτ' εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι*). Lorsqu'il ajouta que Dieu même pardonnerait à Izates de ne pas accomplir le rite du fait de la nécessité et de la crainte que lui inspiraient ses sujets, le roi fut persuadé par ses paroles[1].

Certes, Ananias n'égale pas en bravoure Judas, Matthias et leurs disciples. Assez peu courageux lui-même, il autorise en outre son disciple à faire preuve d'une certaine lâcheté : d'une part en effet, Ananias appréhende de subir un châtiment en tant que mauvais maître, et, d'autre part, il estime que la crainte éprouvée par Izates à l'égard de ses sujets sera considérée par le Seigneur comme une excuse valable. Cependant, l'on peut aussi juger respectable le souci que prend un maître de la vie de son disciple : effectivement, Ananias craint qu'Izates ne soit victime d'une révolte menée par les grands du royaume, mécontents que leur souverain ait bafoué leurs traditions nationales pour adopter des coutumes étrangères[2]. Dans son article analysant la conversion au judaïsme de la maison d'Adiabène, Lawrence H. Schiffman

---

[1] *AJ*, XX, §§ 41-42 ; traduction personnelle d'après l'édition de Feldman.

[2] Du reste, les nobles se rebelleront effectivement contre leur monarque. Tout d'abord, ils font alliance avec Abias, le roi des Arabes, lui offrant de fortes sommes d'argent pour qu'il prenne les armes contre Izates, et envisageant d'abandonner ce dernier dès le premier combat, « car ils voulaient le châtier de la haine qu'il nourrissait contre leurs coutumes » (*AJ* XX, § 77 ; traduction personnelle d'après l'édition de Feldman.) Mais le roi d'Adiabène remporte la victoire. Les nobles alors se tournent vers Vologèse, le roi des Parthes, « le pressant de mettre à mort Izates, et d'établir sur eux un autre souverain, Parthe de naissance. En effet, disaient-ils, ils haïssaient leur roi, qui avait mis à bas leurs usages ancestraux, et s'était entiché de coutumes étrangères » (*AJ* XX, § 81; traduction personnelle d'après l'édition de Feldman.) Une fois encore cependant, Izates échappe au trépas (cf. *AJ* XX, § 91.)

affirme d'ailleurs nettement que, lorsque Hélène et Ananias tentèrent de dissuader Izates de subir la circoncision, les raisons qu'ils avancèrent « were not halakhic but political[1].»

Cependant, malgré les avis de son maître, Izates, qui conservait au fond de lui le désir d'être circoncis, réalisera son projet sur l'injonction d'Éléazar, Juif venu de Galilée et « passant pour être fort pointilleux au sujet des usages ancestraux (*πάνυ περὶ τὰ πάτρια δοκῶν ἀκριβὴς εἶναι*)[2] ». Cet homme en effet, trouvant le roi en train de lire la Torah, l'accusa d'impiété envers les Lois et, au-delà d'elles, envers Dieu, car il se contentait de les lire, au lieu d'accomplir de surcroît ce qu'elles prescrivent, et lui reprocha d'être encore incirconcis. Alors, appelant son médecin, Izates subit sans plus tarder le rite requis.

En conséquence, Izates abandonna la prudente piété de son maître Ananias, prêt à renoncer à la lettre des prescriptions plutôt que de mettre en danger l'existence de son disciple, pour obéir à la Loi dans toute sa rigueur, au mépris de sa sécurité personnelle. Plus exigeant, donc, envers lui-même que le pragmatique Ananias ne le juge bon, Izates lui désobéit et se détourne de ses conseils à cause précisément de cette intransigeance ; trahissant le maître qui l'avait initié au judaïsme, il se rallie au sévère Élézar, dont il adopte la piété sans concession.

---

[1] L. H. SCHIFFMAN, « The Conversion of the Royal House of Adiabene...», p. 303. D'ailleurs, selon ce savant, lorsque Ananias propose à son disciple de « vénérer la Divinité (*τὸ θεῖον σέβειν*)», l'expression grecque employée « proves that he was referring to the non-halakhic status of the God-fearer or semi-proselyte. (…) Ananias was not of the opinion that it was permissible to convert fully without circumcision. Rather, Ananias suggested to Izates that circumcision was much too dangerous for him and that he, therefore, should remain a semi-proselyte.» (*Ibid.)*

[2] *AJ* XX, § 43; traduction personnelle d'après l'édition de Feldman.

# III) Maîtres et disciples face à la mort

Les actions politiques aboutissent souvent à la mort : sans paraître y croire lui-même, Diogène Laërce évoque l'hypothèse selon laquelle les Crotoniates ont voulu faire disparaître Pythagore et ses disciples de crainte qu'ils n'établissent une tyrannie. De plus, une fois ses machinations découvertes, le maître du sosie d'Alexandre s'est vu infliger la peine capitale ; Judas, Matthias et leurs disciples ont méprisé la mort avec une extraordinaire fermeté. Et c'est par crainte d'une révolte qui aurait pu causer la perte de son disciple qu'Ananias n'avait pas exigé de lui la circoncision. Maîtres et disciples sont ainsi confrontés à la mort, non pas seulement comme à une expérience intime, mais comme à une réalité reliée à leur appartenance à la société.

## A) Dans le domaine juif : La mort de Moïse

De fait, la mort du grand législateur Moïse eut des conséquences essentielles pour Josué tout d'abord, puis pour l'ensemble du peuple hébreu. En effet, à la mort de son maître, Josué prit sa succession, en tant que prophète aussi bien que chef militaire. En outre, nous l'avions observé, selon Flavius Josèphe, Moïse eut, juste avant sa mort, avec Josué et Éléazar, le grand prêtre, une conversation[1] qui pourrait bien avoir visé à leur transmettre d'ultimes secrets.

De surcroît, Philon nous l'assure, Moïse entonnant, juste avant de mourir, une hymne d'actions de grâce en l'honneur de son Créateur afin de le remercier, une dernière fois, pour tous ses bienfaits, apprend de la sorte à son peuple assemblé à éprouver aussi des sentiments de reconnaissance[2], et rend ainsi, jusqu'à son dernier souffle, service aux Hébreux en les enseignant. Enfin et surtout, c'est avant de disparaître que Moïse enseigne à son peuple le code deutéronomique[3], lequel manifeste si admirablement, aux yeux de Philon, l'éminente

[1] Cf. *AJ* IV, 325-326.
[2] Cf. *Virt. (De Humanitate)*, § 72.
[3] Cf. *Dt* 12, 1 sq.

bonté du Législateur[1]. Or, il se trouve que, dans l'Ecriture, Moïse en personne exhorte ainsi son peuple au sujet de la législation qu'il lui a léguée :

> « Soyez bien attentifs à toutes ces paroles ; (...) vous prescrirez à vos fils de les garder, en mettant en pratique toutes les paroles de cette Loi. Vous n'agirez pas ainsi en vain, car elle est votre vie, et c'est par elle que vous vivrez de longs jours sur la terre dont vous allez prendre possession en passant le Jourdain[2].»

Ainsi donc, avant de mourir, Moïse laisse aux Hébreux, comme ultime héritage, la Loi source de vie...

Néanmoins, pour noble qu'elle soit, la mort de Moïse n'est guère développée par Philon et Flavius Josèphe, du moins en lien avec les disciples du grand Législateur. En réalité, pour poursuivre notre développement sur les maîtres, leurs disciples et la mort, nous devons nous tourner à présent vers Epictète et Diogène Laërce.

## B) Dans le domaine grec

### 1°) La mort de Phérécyde et celle de son disciple Pythagore

Plusieurs versions de la mort de Phérécyde sont présentées par Diogène Laërce. Nous en laisserons certaines de côté, pour retenir uniquement celles où joue un rôle Pythagore, le disciple de ce sage :

---

[1] Cf. en particulier *Spec*. II, § 104 concernant la prescription de laisser la terre en friche chaque année sabbatique et *Virt. (Human.),* § 133 sur l'interdiction de séparer les petits animaux de leur mère tant qu'ils se nourrissent de son lait.
[2] *Dt*. 32, 46-47.

> Aristoxène, dans son traité *Sur Pythagore et ses disciples*, dit qu'au terme d'une maladie il fut enseveli par Pythagore à Délos. D'autres (rapportent) qu'il mourut atteint d'une *phtiriasis*[1]. Lorsque Pythagore vint lui rendre visite et lui demanda comment il se portait, il fit passer son doigt par (le trou de) la porte et dit : «Ma peau le montre clairement[2].» Et c'est à partir de là que chez les philologues l'expression est prise en mauvaise part ; ceux qui l'emploient dans un sens positif font erreur[3].

Porphyre nous donne le même renseignement[4], en ajoutant que Pythagore retourna ensuite à Samos. Jusque-là, nous pourrions penser que le soin pris pour Phérécyde par son disciple nous éclaire simplement (ce qui, du reste, revêtirait déjà une importance non négligeable) sur l'affection et la fidélité de Pythagore envers son maître : loin d'abandonner ce dernier lors de sa maladie, Pythagore lui a rendu visite, et l'a même soigné avec dévouement, lui rendant enfin pieusement les derniers devoirs après que la mort l'eut emporté.

Mais en fait, il se pourrait que la disparition de Phérécyde ait eu des conséquences beaucoup plus larges – et dramatiques. En effet, Héraclide de Lembos, cité par Diogène Laërce, rapporte des faits la version suivante :

> Héraclide dans son *Abrégé des* Vies *de Satyros* raconte que Pythagore, après avoir enseveli Phérécyde à Délos, revint en Italie et que, trouvant Cylon de Crotone en train de donner un banquet fastueux, il repartit pour Métaponte où il mit fin à ses jours en s'abstenant de nourriture (ἀσιτίᾳ), parce qu'il ne désirait pas vivre plus longtemps[5].

---

[1] Selon Aristote, les poux (οἱ φθεῖρες, d'où le nom de la maladie qu'ils provoquent) naissent des chairs. « Il se forme, quand ils sont sur le point d'apparaître, des espèces de petits boutons sans pus. Si on les perce, il en sort des poux. Chez certaines personnes c'est là une maladie qui survient lorsque l'humidité est abondante dans le corps. On a déjà vu des gens en mourir, par exemple, à ce qu'on dit, le poète Alcman et Phérécyde de Syros.» (ARISTOTE, *Histoire des animaux*, 556 b-557 a ; traduction P. Louis.)

[2] D'après Élien, Phérécyde agissait de même avec tous ses visiteurs : « Lorsque quelqu'un venait lui demander comment il allait, il faisait passer son doigt décharné par le guichet de la porte et disait que tout son corps était dans le même état. » (ÉLIEN, *Histoire variée*, IV, 28 ; traduction A. Lukinovich et A.-F. Morand.) Du reste, cet auteur rapporte l'opinion des gens de Délos, d'après lesquels Apollon lui-même avait infligé cette maladie à Phérécyde : le philosophe aurait ainsi été châtié pour son impiété. « En effet, un jour qu'il était assis à Délos avec ses disciples, il fit au sujet de sa propre sagesse de nombreuses remarques, dont celle-ci : qu'il ne sacrifiait à aucun dieu, et que pourtant il vivait tout aussi agréablement et sans souffrance que ceux qui sacrifient des hécatombes. A cause de cette parole prononcée à la légère, il paya une très lourde peine. » (*Ibid*.)

[3] D.L. I, 118, p. 154 ; traduction R. Goulet.

[4] Cf. PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, § 15.

[5] D.L. VIII, 40, p. 972 ; traduction L. Brisson.

Cette anecedote peut sembler *a priori* incompréhensible : pourquoi donc Pythagore aurait-il voulu en finir avec l'existence parce qu'un citoyen de Crotone donnait un somptueux festin ? Souvenons-vous pourtant que nous avons déjà rencontré ce Cylon : selon Jamblique, furieux de n'avoir pu être admis parmi les disciples de Pythagore, il avait, en l'absence du Maître parti se réfugier à Métaponte afin d'échapper à son hostilité, incendié la demeure de Milon, où s'était réunie la communauté pythagoricienne.

Or, Porphyre rapporte une version anonyme des faits ressemblant globalement à celle de Jamblique, mais proposant néanmoins une explication différente de l'absence de Pythagore : ce dernier en effet « était allé à Délos auprès de son ancien maître Phérécyde de Syros pour le soigner dans sa maladie, – c'était une atteinte du mal appelé pédiculaire – et pour l'ensevelir[1] ».

Sans doute, Porphyre lui-même prend parti contre cette présentation de l'histoire :

> Mais pour Dicéarque et les auteurs plus exacts, Pythagore lui-même était présent lors de l'agression, car Phérécyde était mort avant son départ de Samos[2].

Cependant, la version de Dicéarque présente au moins une ressemblance avec la précédente, à savoir que Pythagore a la vie sauve (bien que présent au moment de l'attaque, il en sort indemne) alors que presque tous ses disciples ont péri. Il s'enfuit alors et, après bien des péripéties, trouve finalement refuge à Métaponte. Il faut noter d'ailleurs que Diogène Laërce lui-même complète ce récit tiré de Dicéarque :

> Dicéarque raconte que Pythagore mourut, alors qu'il s'était réfugié dans le temple des Muses à Métaponte, à la suite d'un jeûne de quarante jours (*τετταράκοντ' ἡμέρας ἀσιτήσαντα*)[3].

Or, cette tragique anecdote correspond tout à fait au renseignement que nous avait fourni Diogène Laërce d'après Héraclide de Lembos : Pythagore part à Métaponte où il se laisse mourir de faim – après avoir, selon Héraclide, constaté, à son retour de Délos où il était parti ensevelir son maître Phérécyde, que Cylon donnait un banquet somptueux.

---

[1] PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, § 55 ; traduction E. des Places.
[2] PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, § 56 ; traduction E. des Places.
[3] D.L. VIII, 40, p. 972 ; traduction L. Brisson.

Ne peut-on pas, dès lors, imaginer une raison plausible au festin organisé par le riche et puissant Crotoniate, cause qui expliquerait la consternation de Pythagore et sa décision de mettre un terme à sa vie ? Cylon n'aurait-il pas voulu fêter avec éclat sa victoire sur les Pythagoriciens, que ses partisans avaient réussi à exterminer durant l'absence de leur maître ? Et n'est-ce pas, en conséquence, le massacre de ses disciples que Pythagore aurait constaté avec horreur et désespoir en revenant de l'île de Délos où il était allé rendre les derniers devoirs à son propre maître ? Si cette hypothèse est recevable, on peut même supposer que, peut-être, Cylon avait délibérément attendu une absence de Pythagore pour donner à ses sicaires le signal de la tuerie : malgré la rancune qu'il éprouvait à l'égard du Maître qui avait refusé de l'admettre dans sa communauté, continuait-il cependant à l'admirer suffisamment pour vouloir épargner ses jours ? Ou s'agissait-il d'un calcul de prudence politique, dans la mesure où, aurait-il pensé, ceux des Crotoniates qu'animaient des sentiments plutôt favorables à la communauté pythagoricienne pourraient tolérer, sans exercer de représailles contre leurs assassins, le massacre des disciples, mais non le meurtre de leur maître, figure éminemment prestigieuse ?

En conclusion, si nous ajoutons foi aux récits complémentaires d'Héraclide de Lembos chez Diogène Laërce et d'auteurs anonymes cités (quoique contestés) par Porphyre, et si en outre il nous est permis d'avancer l'hypothèse que Cylon avait volontairement agressé les Pythagoriciens en l'absence de leur maître afin de ne pas attenter à la vie de cet homme remarquable (et ce malgré les violents griefs qu'il nourrissait personnellement contre le philosophe), le départ de Pythagore pour Délos dans le but de rendre visite à son maître souffrant prend une importance considérable, dans la mesure où il aurait sonné le lugubre signal de l'attaque, par Cylon et ses partisans, contre la secte pythagoricienne. En outre, l'on pourrait dire que, selon cette interprétation des faits, les deux morts de Phérécyde et de son disciple seraient indissociablement liées l'une à l'autre, de la première découlant la seconde : Pythagore étant absent, en train d'ensevelir son maître défunt, ses disciples sont massacrés ; le philosophe, pénétré de désespoir lorsqu'en revenant il constate l'atroce carnage, meurt à son tour, délibérément, après s'être privé de nourriture durant quarante jours.

## 2°) La mort de Socrate selon Diogène Laërce et selon Épictète

### a) Chez Diogène Laërce : Socrate condamné à mort face à ses disciples

Socrate, « le premier parmi les philosophes à mourir par suite de sa condamnation[1] », offre un admirable modèle de sérénité devant la mort. Diogène Laërce note bien le fait que Socrate continuera jusqu'au bout à exprimer de nobles propos, sans se laisser décourager ni terrifier par la perspective du trépas :

> Et, ayant été emprisonné, peu de jours plus tard[2] il but la ciguë, après de nombreux et beaux entretiens que rapporte Platon dans le *Phédon* (*πολλὰ καλὰ κἀγαθὰ διαλεχθείς, ἃ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδωνί*[3] *φησιν*)[4].

> En outre, Diogène Laërce rapporte le songe que fit Socrate l'avant-veille de sa mort :
>
> Ayant cru en rêve que quelqu'un lui disait :
>
> Au troisième jour, tu gagneras la fertile Phthie[5] ,
>
> il dit à Eschine : « Après-demain, je mourrai [6].»

> Or, dans le *Criton*, Socrate raconte ainsi son rêve :
>
> Il me semblait que venait à moi une femme, belle et gracieuse, habillée de blanc, qui m'appela et me dit : « O Socrate,
>
> Après-demain tu arriveras dans la Phthie au sol fertile[7].»

---

[1] Cf. D.L. II, 20, p. 230.

[2] Le *Phédon* (58 A-58 C) précise la raison de ce délai : le bateau parti à Délos (pour accomplir le vœu prononcé après l'expédition réussie de Thésée contre le Minotaure) venait de partir et il fallait attendre son retour pour mettre à mort le condamné, ceci afin que la cité se conservât pure de toute souillure pendant la durée du pèlerinage.

[3] Cette exclusivité réservée au *Phédon* nous semble bien sévère et injuste envers le *Criton*, qui peut paraître contenir aussi de beaux entretiens. Mais peut-être la « démonstration » par Socrate de l'immortalité de l'âme avait-elle particulièrement impressionné Diogène Laërce ?

[4] D.L. II, 42, p. 246 ; traduction M. Narcy révisée d'après celle de R. Genaille, p. 117 du 1er tome de son édition de Diogène Laërce. En effet, M. Narcy rend la seconde partie de la phrase par : « après avoir tenu beaucoup de beaux propos, que Platon rapporte dans le *Phédon* ». Or, cette tournure tend à donner l'impression, nous semble-t-il, que Socrate soliloque plus qu'il ne discute avec ses disciples.

[5] *Iliade* IX, 363. Phthie est une ville de la riche région de Thessalie.

[6] D.L. II, 35, p. 241 ; traduction M. Narcy.

[7] PLATON, *Criton* 44a-b ; traduction M. Croiset révisée.

Remarquons tout d'abord que Diogène Laërce indique Eschine comme confident du rêve de Socrate, et non Criton comme le fait Platon. Nous avons d'ailleurs observé un phénomène analogue à propos de la proposition d'évasion faite à Socrate : en effet, notre compilateur citait à ce sujet l'avis d'Idoménée, selon lequel Eschine, et non Criton, avait conseillé à Socrate de s'échapper de sa prison. Mais Platon aurait travesti la réalité par jalousie, parce qu'Eschine avait plus d'amitié pour Aristippe que pour lui-même[1].

De plus, contrairement à Platon, Diogène Laërce ne précise pas que sa mort prochaine est annoncée à Socrate par un personnage féminin. Au reste, cette vision illustre encore le calme et la sérénité du Maître devant la mort, puisque cette femme ne présente pas un aspect repoussant ni effrayant : au contraire, elle est avenante, et porte de beaux habits blancs.

Enfin, Diogène Laërce produit l'attitude sereine de Socrate devant la mort comme un argument (parmi d'autres) visant à démontrer l'affirmation suivante :

> Il était à la fois inébranlable dans ses opinions et partisan de la démocratie (*Ἦν δὲ καὶ ἰσχυρογνώμων καὶ δημοκρατικός*)(...)[2]

Cependant, cette dernière déclaration de notre biographe laisse M. Narcy dubitatif : « Aucune source, on le notera, n'est mentionnée par D.L. à l'appui de cette affirmation (...)[3]» Mais voyons comment Diogène Laërce illustre ici lui-même son point de vue :

> Et, alors qu'il lui était possible de s'échapper de sa prison, il ne le voulut pas [4] ; et il réprimanda ceux qui pleuraient sur lui[5] (...) [6]

On peut donc comprendre que Socrate est partisan de la démocratie dans la mesure où il accepte pleinement les lois de la cité et le vote qui l'ont condamné à la peine capitale, donnant ainsi à ses disciples venus le voir dans sa prison une leçon de civisme aussi bien que de paisible courage devant la mort.

---

[1] Cf. D.L. II, 60, p. 266.
[2] D.L. II, 24, p. 232 ; traduction M. Narcy.
[3] M. Narcy, note 5, p. 232 de notre édition de référence de Diogène Laërce.
[4] Cf. PLATON, *Criton* 54 c-d (fin de la prosopopée des Lois).
[5] Cf. PLATON, *Phédon* 117 d-e.
[6] D.L. II, 24, p. 232 ; traduction M. Narcy révisée.

Il n'est pas étonnant qu'au moins un disciple du Maître – Aristippe de Cyrène[1] – ait explicitement exprimé son désir d'imiter un si noble trépas :

> Interrogé sur la façon dont mourut Socrate, il répondit : « Comme je le souhaiterais moi-même (*ὡς ἂν ἐγὼ εὐξαίμην*)[2].»

Ainsi, même sous le coup d'une condamnation à mort prononcée par ses concitoyens, Socrate sut, jusqu'au bout, rester égal à lui-même et enseigner ses disciples à la fois par la beauté de ses paroles et la splendeur de son exemple.

b) La déclaration de Socrate face à ses juges utilisée par Épictète pour enseigner ses disciples

Le philosophe Épictète juge de son devoir d'éduquer ses disciples sur deux points essentiels : tout d'abord, leur apprendre à ne pas se considérer comme des êtres vils[3], ensuite au contraire, les empêcher de penser à leur parenté avec les immortels au point de souhaiter la mort. En effet, certains jeunes gens pourraient concevoir l'envie de rejoindre au plus vite la divinité de laquelle ils tirent leur origine, en rejetant tout le fardeau du corps, ainsi que la crainte du mal qu'ils pourraient subir de la part des voleurs, des tribunaux ou des tyrans[4]. Or, si des auditeurs exprimaient un tel désir, Épictète leur répondrait qu'ils doivent attendre la permission de la divinité :

> Hommes, attendez le Dieu. Lorsqu'il vous aura fait signe et vous aura affranchis de ce service qui est le vôtre, alors vous serez affranchis vis-à-vis de lui ; mais pour le moment, supportez d'occuper la place où il vous a établis (*ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος ἀνάσχεσθε ἐνοικοῦντες ταύτην τὴν χώραν, εἰς ἣν ἐκεῖνος ὑμᾶς ἔταξεν*). (…) Demeurez, ne vous en allez pas inconsidérément[5].

---

[1]Qui pourtant, d'après le *Phédon* (59c), n'était pas présent à la mort de son maître. Diogène Laërce affirme d'ailleurs que Platon exprima l'inimitié qu'il ressentait à l'égard de son condisciple en mentionnant explicitement son absence en ce moment crucial : « Platon manifesta de l'hostilité à l'égard d'Aristippe aussi [comme envers Antisthène]. En tout cas, dans son dialogue *Sur l'âme*, il médit de lui en faisant remarquer qu'il n'était pas présent à la mort de Socrate, mais qu'il se trouvait à Égine, c'est-à-dire tout près.» (D.L. III, 36, p. 417 ; traduction L. Brisson.)

[2] D.L. II, 76, p. 281 ; traduction M. Narcy révisée.

[3] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 9, 11.

[4] *Ibid*, I, IX 11 à 15.

[5] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 9, 16-17 ; traduction J. Souilhé révisée.

Cependant, Épictète évoque ici une situation idéale, qui malheureusement ne se réalise pas, car ses disciples en fait adoptent une attitude indigne, tandis que lui-même n'est pas indemne de reproche. Bien loin de désirer la mort, les élèves la redoutent, terrifiés à l'idée de n'avoir pas de quoi manger le lendemain[1]. De même, alors qu'ils devraient mépriser les vils plaisirs, les richesses et le pouvoir que détiennent les grands de ce monde, tout comme les mauvais traitements que ces derniers sont susceptibles d'infliger[2], les hommes se conduisent ignominieusement :

> Nous, au contraire, nous nous traitons comme des ventres, des boyaux, des organes sexuels, voilà l'idée que nous avons de nous-mêmes, lorsque nous nous laissons envahir par la peur ou par nos appétits : ceux qui à cet égard peuvent nous venir en aide, nous les flattons, et ces mêmes hommes, nous les redoutons[3].

À l'opposé, Socrate adopta à l'égard de ses juges une attitude infiniment noble, que précisément Épictète cite en exemple à ses disciples. Inaccessible à la peur de la mort, et conscient de ses obligations envers la divinité qui lui a dicté sa ligne de conduite, Socrate refusa de modifier sa façon d'agir afin d'échapper à la condamnation capitale :

> Quelle était l'attitude de Socrate à cet égard ? Quelle autre sinon celle que doit avoir un homme bien convaincu de sa parenté avec les dieux ? (*πῶς γὰρ ἄλλως ἢ ὡς ἔδει τὸν πεπεισμένον ὅτι ἐστὶ τῶν θεῶν συγγενής* ;) « Si vous me dites maintenant, déclare-t-il : nous t'acquittons à condition que jamais plus tu ne tiendras ces discours que tu as tenus jusqu'ici et ne mettras plus le trouble chez nous parmi les jeunes gens ou parmi les vieillards, je répondrai : vous êtes ridicules ; vous jugez que si votre général m'a placé à un poste, je dois le conserver et le garder et préférer mille morts plutôt que de l'abandonner, et que si Dieu nous a assigné une place et fixé une ligne de conduite (*εἰ δ' ὁ θεὸς ἔν τινι χώρᾳ καὶ ἀναστροφῇ κατατέταχεν*), nous devons l'abandonner[4] ! » Voilà un homme qui est vraiment apparenté aux dieux (*Τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος ταῖς ἀληθείαις συγγενὴς τῶν θεῶν*)[5] !

---

[1] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 9, 18 à 20.
[2] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 9, 20-21.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 9, 26 ; traduction J. Souilhé.
[4] Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 28 e-29 a. Dans ce passage, toutefois, Socrate ne traite pas ses juges d'hommes ridicules et inconséquents : il dit simplement que lui-même n'aurait pas agi de façon cohérente si, après être demeuré ferme au poste que lui avaient assigné ses chefs militaires, il avait abandonné, par crainte de la mort, la tâche que lui a confiée la divinité.
[5] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 9, 22 à 26 ; traduction J. Souilhé.

Cette attitude magnifique de Socrate pourrait néanmoins sembler en contradiction avec les recommandations qu'Épictète souhaiterait avoir l'occasion d'adresser à certains de ses disciples. En effet, son sentiment aigu de sa parenté avec les dieux amène ici Socrate à la décision de ne pas éviter la mort, tandis qu'Épictète envisagerait au contraire d'interdire le suicide à ceux de ses disciples tellement conscients de leur parenté avec les dieux qu'ils souhaiteraient les rejoindre en tranchant les liens qui les retiennent à la terre. Mais en réalité, cette contradiction n'est qu'apparente : dans les deux cas, ce qui doit primer est l'obéissance à la volonté divine. Car en refusant le compromis que les Athéniens pourraient lui proposer, Socrate choisit d'être condamné plutôt que de trahir la mission que le Dieu lui a confiée, demeurant jusqu'au bout fidèle aux injonctions de la divinité. De même, les disciples d'Épictète se doivent de rester vivants tant que le Dieu ne leur a pas permis, en leur envoyant un signe, de se dégager des pénibles contraintes de ce bas monde pour gagner le bienheureux séjour des Immortels.

De fait, selon Épictète, Dieu, par un signal qu'il s'agit de décrypter, avertit l'homme qu'il est temps pour lui de quitter ce monde. En effet, s'adressant à la divinité, l'homme de bien lui dira qu'il accepte toute condition sociale et familiale qu'elle fixera pour lui, tout lieu de résidence qu'elle lui imposera, du moins tant qu'il lui sera permis d'y vivre selon la nature :

> Si tu m'envoies en un lieu où vivre suivant la nature est impossible aux hommes, je quitterai cette vie, non pas par désobéissance, mais parce que tu auras sonné pour moi la retraite (*οὐ σοὶ ἀπειθῶν ἔξειμι, ἀλλ' ὡς σοῦ μοι σημαίνοντος τὸ ἀνακλητικόν*). Je ne t'abandonne pas. Jamais de la vie ! Mais je comprends que tu n'as pas besoin de moi[1].

Épictète cite donc en exemple la sublime allocution de Socrate à ses juges afin de montrer à ses auditeurs que la conscience de sa parenté avec les dieux doit conduire l'être humain à un respect inconditionnel de la volonté divine, que ce soit pour faire courageusement face à la mort ou pour assumer dignement la vie[2].

Au cours du deuxième livre des *Entretiens*, c'est Épictète lui-même qui, comme l'avait fait Socrate interpelant ses juges, établit une comparaison entre l'obéissance que l'on doit à son général et celle que l'on doit à ce qu'il appelle alors «la nécessité » – tout en se plaignant de la mauvaise volonté des hommes à se soumettre à l'appel qui leur est adressé :

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III, 24, 101 ; traduction J. Souilhé.
[2] Voir note complémentaire 12 : « La porte est ouverte ».

> Mais Chrysantas, sur le point de frapper l'ennemi, lorqu'il entendit la trompette sonner le rappel, se retint ; il lui sembla ainsi plus avantageux d'accomplir la volonté du général que la sienne propre[1]. Et nul d'entre nous ne consent, pas même si la nécessité l'appelle, à lui obéir de bon cœur (*ἡμῶν δ'οὐδεὶς θέλει οὐδὲ τῆς ἀνάγκης καλούσης εὐλύτως ὑπακοῦσαι αὐτῇ*), mais c'est en pleurant et en gémissant que nous subissons ce que nous subissons, et nous appelons cela « de dures circonstances[2] ».

Pourtant, aux yeux Épictète, la mort n'est pas un mal, et il n'y a rien de terrible à ce que périsse tout ce qui est venu à l'existence[3].

## 3°) La mort de Diogène le Cynique et son inhumation

Diogène Laërce rapporte lui-même plusieurs anecdotes divergentes concernant la mort de son homonyme cynique. Tout d'abord, après avoir décrit l'éducation dispensée par ce philosophe aux enfants de Xéniade, selon le témoignage d'Eubule dans son ouvrage intitulé *Vente de Diogène*, notre compilateur poursuit :

> Le même Eubule dit que Diogène passa sa vieillesse chez Xéniade et qu'à sa mort il fut enterré par les enfants de celui-ci. Et le jour où Xéniade lui demanda comment il faudrait l'enterrer, Diogène répondit : « La face contre terre ». Xéniade lui demandant pourquoi, il répondit : « Parce que sous peu tout sera sens dessus dessous. » Cela parce que les Macédoniens l'emportaient déjà et que, d'une situation basse, ils passaient à une situation élevée[4].

Plus loin cependant, après avoir évoqué diverses hypothèses sur la cause de la mort du grand Cynique, Diogène Laërce ajoute :

---

[1] Cf. XÉNOPHON, *Cyropédie* IV, I, 3, où, après une victoire remportée par son armée, Cyrus fait devant ses troupes l'éloge du taxiarque Chrysantas : « (...) Il a fait ce que vous faisiez tous, je pense, mais de plus, quand j'eus donné l'ordre de se retirer, je l'appelai par son nom, et, quoiqu'il eût alors son coutelas levé pour frapper un ennemi, il m'obéit sur-le-champ et, renonçant à ce qu'il allait faire, il fit ce que je lui ordonnai : il se retira en arrière et transmit mon ordre en toute hâte, si bien qu'il mit sa compagnie hors de la portée des traits, avant que les ennemis n'eussent le temps de se rendre compte que nous faisions retraite, de tendre leurs arcs et de lancer leurs javelots. Aussi nous revient-il sain et sauf et ses hommes également grâce à son obéissance. » (Traduction M. Bizos.)

[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 6, 15-16 ; traduction J. Souilhé révisée.

[3] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 6, 17.

[4] D.L. VI, 31-32, p. 712 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.

> Cependant ses disciples, comme le dit Antisthène dans ses *Successions*[1], conjecturaient la rétention de la respiration. Il passait en effet son temps au Cranéion, le gymnase situé devant Corinthe[2]. Or, ses disciples arrivent comme habitude, le trouvent tout emmitouflé, et conjecturèrent qu'il dormait du sommeil de la mort ; car il n'était pas homme somnolent ni ensommeillé. Ouvrant donc le manteau, ils trouvent Diogène inanimé, et supposèrent qu'il avait agi ainsi parce qu'il voulait se soustraire au reste de sa vie. Survint alors, à ce qu'on dit, une querelle chez ses disciples pour décider lequels l'enterreraient ; ils en vinrent même aux mains. Mais quand arrivèrent leurs pères et les notables, ce sont eux qui enterrèrent l'homme près de la Porte qui conduit à l'Isthme. Ils firent dresser en son honneur une colonne surmontée d'un chien en marbre de Paros[3].

Mais il rapporte aussi cette troisième version :

> Certains disent que Diogène mourant ordonna qu'on le jetât en terre sans sépulture afin que n'importe quelle bête sauvage pût prendre sa part, ou qu'on le poussât dans un trou et qu'on le recouvrît d'un peu de poussière (selon d'autres, il demanda qu'on le jetât dans l'Ilissos), afin qu'il fût utile à ses frères[4].

Ces récits présentent entre eux plusieurs divergences. En effet, dans le premier cas, Diogène ne réplique pas à Xéniade qu'il ne convient point de l'enterrer, contrairement à ce qu'il prescrit dans le troisième. Or, ces instructions, pour contradictoires qu'elles soient aux circonstances de sa mort selon la deuxième version, correspondraient mieux à l'anti-conformisme de Diogène et à son goût pour la provocation. Quant aux deux premiers récits, ils concordent en ce qu'ils situent tous deux à Corinthe la mort de Diogène (tandis que le troisième, en mentionnant l'Ilissos, place la scène à Athènes) mais diffèrent quant aux circonstances. En effet, Eubule prétend que Diogène fut enterré par les enfants de Xéniade, tandis que la deuxième version présente les faits d'une autre façon : arrêtons-nous d'ailleurs sur cette narration.

---

[1] Il s'agit d'Antisthène de Rhodes, auteur de *Successions des philosophes* (le titre complet de l'ouvrage figure en D.L. II, 39, p. 243), et non, bien sûr, du propre maître de Diogène le Cynique !

[2] A propos du Cranéion, J. W. Cohoon précise : « Suburb and aristocratic quarter of Corinth with cypress grove and gymnasium. In it near the city gate Diogenes' tomb was shown even in the time of Pausanias. » (Note 1, p. 378 de son édition des onze premiers discours de Dion Chrysostome.) D'après Dion Chrysostome, du reste, c'est après la mort d'Antisthène, et parce qu'il ne jugeait aucun autre disciple de Socrate digne d'être fréquenté, que Diogène s'en fut à Corinthe (cf. *Discours VIII Sur la vertu*, § 4 ).

[3] D.L. VI, 77-78, p. 743 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé révisée.

[4] D.L. VI, 79, p. 744 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé. Les « frères » de Diogène sont vraisemblablement les chiens qui déterrent les cadavres pour les manger.

Les disciples de Diogène trouvent leur maître déjà mort lorsqu'ils se présentent comme à l'accoutumée pour suivre son enseignement : ils n'ont donc pas pu discuter une fois encore avec lui, ni même recueillir ses dernières volontés, ou ses ultimes conseils. Les disciples supposent de plus que leur maître s'est suicidé : dans ce cas, il a donc pu choisir le moment et le lieu de sa mort ; il aurait pu procéder devant tout le monde, sur la place publique, ou bien, justement, devant ses disciples ; il aurait pu leur expliquer pourquoi il préférait mettre un terme à sa vie. Or, il n'en est rien : Diogène meurt seul, sans éclat, et même, pourrait-on dire, avec une discrétion étonnante compte tenu du personnage.

Demeure la question de son enterrement : les disciples tiennent à si grand honneur d'accorder à leur maître cette marque posthume de respect qu'ils en viennent à se battre entre eux à ce sujet. Mais aucun d'eux n'obtiendra d'ensevelir son maître de ses propres mains. Suprême ironie du sort : Diogène, qui, durant toute son existence, avait lutté avec tant d'acharnement contre les conventions sociales[1] et affiché une si puissante indépendance d'esprit vis-à-vis des puissants[2], est traité après sa mort comme un grand de ce monde. Étrange phénomène : en dressant en sa mémoire une colonne surmontée d'un chien en marbre, les Corinthiens lui reconnaissent bien la qualité de « chien », mais en même temps le traitent d'une manière qui contredit cette identification, puisqu'ils lui confèrent un de ces honneurs que ses principes le conduisaient à mépriser (non sans un certain orgueil, sans doute[3] !) On assiste ainsi finalement à une double dépossession : chacun des disciples de Diogène est frustré dans son désir d'enterrer son maître lui-même, puisque l'affaire est prise en charge par leurs pères et les notables, pourtant moins intimement liés au défunt ; quant à Diogène, par un excès d'honneur équivalant pour lui à une indignité, il est privé d'une sépulture correspondant aux opinions et à l'attitude qu'il avait adoptées durant sa vie.

---

[1] « Il entrait au théâtre à contre-courant des gens qui sortaient. Comme on lui en avait demandé la raison, il disait : 'Tout au long de ma vie c'est ce que je m'efforce de faire.' » (D.L.VI, 64, p. 734 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[2] Il est à peine besoin, sans doute, de rappeler l'un des plus célèbres épisodes concernant le philosophe : « Alors qu'il prenait le soleil au Cranéion, Alexandre survint qui lui dit : 'Demande-moi ce que tu veux.' Et lui de dire : 'Cesse de me faire de l'ombre.' » (D.L.VI, 38, p. 716 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[3] « Un jour qu'il marchait sur les tapis de Platon – ce dernier avait invité des amis qui venaient de chez Denys –, Diogène dit : ' Je marche sur la vaine gloire de Platon.' Mais Platon lui rétorqua : 'Comme tu laisses transparaître ton orgueil, Diogène, tout en ayant l'air de n'être pas orgueilleux.' D'autres affirment que Diogène a dit : 'Je marche sur l'orgueil de Platon', et que celui-ci aurait répondu : 'Oui, Diogène, avec un autre orgueil.' » (D.L. VI, 26, p. 708 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

# IV Récapitulation de notre 5ème partie

Nous avons donc choisi d'aborder les relations des groupes maîtres-disciples avec l'ensemble de la société par trois entrées différentes. Tout d'abord, nous avons observé les attitudes de quelques philosophes (et celles de leurs disciples) face aux richesses et aux grands de ce monde. Ainsi, Socrate encourageait ses disciples à négliger les biens matériels ; lui-même s'est du reste constamment abstenu de fréquenter des rois, aspirant à préserver de la sorte, dans la mesure du possible, sa liberté de pensée et d'action. En revanche, nombre de ses disciples ont réagi bien différemment, mais chacun avec des motivations qui lui étaient particulières. Eschine, Aristippe et Platon se sont tous trois retrouvés à la cour de Denys, à Syracuse ; mais Eschine était venu pressé par la misère, Aristippe afin de cueillir les profits et les plaisirs qui passeraient à sa portée (sans toutefois, selon son grand principe, se laisser dominer par eux), Platon dans l'espoir de pouvoir réaliser, grâce au jeune prince, ses rêves politiques, puis pour intercéder auprès de lui en faveur de Dion exilé. Quant à l'ambitieux Xénophon, plein de son impétueux désir de rencontrer le roi Cyrus, il négligea les prudentes recommandations de Socrate sur la manière d'interroger l'oracle de Delphes au sujet de son voyage.

Nous avons vu qu'une situation similaire s'était reproduite avec Diogène et Onésicrite : alors que le maître s'adressait aux puissants de son époque avec une morgue provoquante, son disciple participa à l'expédition d'Alexandre, écrivit un livre sur la formation de ce souverain, et alla même jusqu'à composer son éloge. Sans aucun doute, le philosophe de Sinope exerça une influence beaucoup plus déterminante sur son autre disciple Cratès de Thèbes, qui, sinon à l'instigation directe de son maître, du moins probablement sous son influence, se débarrassa de tous ses biens ; cependant, Hipparchia, épouse et disciple de Cratès, n'évitait pas systématiquement la fréquentation des grands : du moins la voyons-nous, en compagnie du philosophe Théodore l'Athée, assister à un banquet offert par Lysimaque, le gouverneur de Thrace.

Si Zénon quitta Cratès, son premier maître, car il ne supportait pas l'impudeur cynique, il prit aussi du recul par rapport à l'intransigeante austérité de cette doctrine philosophique. Le philosophe de Kition, en effet, ne dédaignait pas les sommes d'argent que lui offrait le roi de Macédoine Antigone Gonatas, et recevait même chez lui le monarque lorsque celui-ci venait à Athènes, certes pour écouter les leçons de Zénon, mais également pour faire la fête avec lui. Zénon, cependant, déclina les invitations de son royal disciple qui lui proposait de fréquenter sa cour, mais lui envoya deux de ses disciples, Persaios et Philonidès. De même, Cléanthe (qui avait d'ailleurs lui aussi reçu à Athènes, au moins à deux reprises, la visite d'Antigone) ne partit pas à Alexandrie auprès du roi Ptolémée Philopator, mais transmit son invitation à ses disciples, parmi lesquels Chrysippe la dédaigna, mais Sphaïros l'accepta volontiers. Épictète, leur lointain émule, n'éprouve pas, pour sa part, de mépris envers l'homme qui cherche à être invité à un repas ou, qui, par peur, consent à accomplir de basses besognes. Il demande simplement à chacun de savoir clairement ce qu'il veut, et de se montrer ensuite cohérent dans sa démarche. Cependant, rechercher simultanément la sagesse et les biens de ce monde est inévitablement voué à l'échec : on peut, si l'on est philosophe, jouir modérément de ceux qui s'offrent à nous ; mais l'homme vraiment divin s'en abstiendra totalement.

En vérité, Philon tient à peu près le même langage : il est émerveillé par l'attitude des Hébreux qui veulent simplement passer, sans s'y arrêter, sur le territoire d'Édom, représentant les biens terrestres. Et il loue les « bergers » qui ont les yeux fixés sur leur véritable patrie, le ciel, et leur Maître, Dieu.

La participation à la politique des maîtres avec leurs disciples fut notre deuxième angle d'approche. Nous avons vu comment Diogène Laërce vantait le gouvernement des Pythagoriciens à Crotone, simplifiant et idéalisant une réalité en fait plus complexe, et comment il attribuait Pythagore comme maître aux deux illustres législateurs Zaleucos et Charondas, quoique en réalité ils fussent plus anciens que ce grand sage, pour louer la science politique de Pythagore. Flavius Josèphe nous a ensuite ramenés à des événements plus sordides, en nous racontant les manœuvres d'un éducateur dénué de scrupules entraînant dans sa machination son jeune disciple, qui toutefois, une fois toute l'affaire découverte, sera châtié moins durement que son maître. Puis, Philon nous a présenté les maîtres juifs comme garants des coutumes et lois séculaires, et nous avons assisté, avec Flavius Josèphe de nouveau, à la mise à bas de l'aigle d'or, offrande votive du roi Hérode, par Judas et Matthias entraînant

également leurs disciples à la rébellion. Nous avons constaté en revanche que le prudent Ananias avait tenté de détourner Izates de la circoncision, parce que ce maître plein de modération redoutait que son royal disciple ne fût victime d'une révolte des nobles soucieux de leurs coutumes ancestrales.

Enfin, nous avons observé quelques maîtres et disciples face à la mort.

Nous avons vu Moïse léguant comme ultime héritage à son peuple assemblé la Loi source de vie.

Il nous a semblé que, par un étrange enchaînement de circonstances, la mort de Phérécyde de Syros avait pu entraîner celle de son disciple dévoué, Pythagore, n'échappant au massacre de ses compagnons par Cylon et ses partisans que pour se laisser mourir de désespoir.

La mort de Socrate nous est apparue dans toute sa splendeur, ce philosophe ayant conservé, jusqu'au bout, sa loyauté fidèle à l'égard des lois athéniennes qui l'avaient pourtant condamné, ainsi que son calme serein et son désir d'échanger avec ses disciples de beaux et nobles propos. Aux yeux d'Épictète, Socrate est le modèle de l'obéissance à la divinité, que l'homme doit servir jusqu'à ce qu'elle lui fasse signe de venir la rejoindre.

Et finalement, nous avons observé les versions divergentes de la mort de Diogène le Cynique, et observé comment les notables qui l'ont enseveli ont à la fois frustré ses disciples de l'honneur de l'enterrer eux-mêmes et, tout en lui accordant de prestigieux honneurs, trahi la ligne de conduite qu'il avait voulu suivre durant toute sa vie.

# Conclusion

Nous voici donc arrivée au terme de notre parcours. Tout d'abord, nous avons tenté de cerner les particularités de la relation maître-disciple en distinguant un étudiant d'un « ascète » (qui apprend par la pratique, l'imitation des actes) et d'un autodidacte. Nous nous sommes cependant rendu compte que les ascètes, tout comme les étudiants, peuvent apprendre auprès d'un maître ; simplement, ils s'attachent à la personne et aux actes de leur maître plus qu'à ses paroles. Pour ces athlètes de la vertu, le maître est un modèle à suivre, un exemple à imiter, plus qu'un enseignant à écouter.

Quant à la notion d'autodidacte, elle diffère grandement selon qu'elle est présentée par Diogène Laërce ou par Philon d'Alexandrie. Chez le premier, Thalès nous semble l'exemple d'autodidacte le plus intéressant, lui qui est réputé n'avoir pas eu de maître, quoiqu'il ait appris la géométrie en Égypte, ce qui prouve clairement que, selon Diogène Laërce, toute personne qui dispense un savoir n'est pas considérée comme un maître ; cependant, notre biographe mentionne encore d'autres autodidactes – du moins ce caractère d'autodidacte leur est-il reconnu par certains, sinon par tous. Par exemple, notre compilateur nous parle ainsi d'Héraclite :

> Il fut extraordinaire dès son enfance : étant encore jeune, il disait qu'il ne savait rien ; devenu adulte, qu'il connaissait tout. Il n'avait été l'élève de personne, et disait qu'il avait cherché lui-même et qu'il avait tout appris par lui-même. Mais Sotion dit que certains ont affirmé qu'il avait été le disciple de Xénophane (...) [1]

Au reste, Épicure affirmait avoir été son propre auditeur :

> De lui, Apollodore dit dans sa *Chronologie* qu'il a été auditeur de Nausiphane[2] et de Praxiphane[3]. Mais lui-même s'en défend, et déclare dans la *Lettre à Euryloque* qu'il a été son propre auditeur (...) Démétrios de Magnésie dit qu'il a même été auditeur de Xénocrate[4].

---

[1] D.L. IX, 5, p. 1050 ; traduction J. Brunschwig. Or, précisément, cet apprentissage en solitaire est attribué par quelques-uns, mais dénié par d'autres, à Xénophane en personne (cf. D.L. IX, 18, pp. 1060-1061).
[2] En tout cas, du moins lorsque Épicure se mit à enseigner lui aussi, les rapports entre les deux hommes ne furent pas des plus cordiaux, si l'on en juge d'après D.L. X, 7-8, p. 1243.
[3] Philosophe péripatéticien (fin IV^e^-début III^e^ s. avant J.-C.), disciple de Théophraste.
[4] D.L. X, 13, p. 1247 ; traduction J.-F. Balaudé.

Ces exemples montrent nettement que, pour Diogène Laërce, l'autodidacte est celui qui, sans s'attacher à un maître humain, étudie et acquiert par lui-même le savoir. On est ici bien loin du récit homérique dans lequel l'aède Phémios se déclarait lui-même *αὐτοδίδακτος*, quoiqu'il ne fût pas le propre compositeur de sa musique, parce qu'il était inspiré par la divinité[1]. Certes, dans tous les cas, les connaissances n'ont pas été dispensées par des maîtres humains ; mais les philosophes autodidactes présentés par Diogène Laërce se sont instruits par eux-mêmes, tandis que Phémios bénéficie d'une inspiration extérieure qui lui vient de la divinité.

Or, fait qui pourrait surprendre, nous retrouvons chez Philon cette seconde conception. En effet, pour notre théologien, Isaac, le parangon de l'autodidacte, reçoit de la grâce divine le savoir qui tombe sur lui comme une pluie bienfaisante. D'ailleurs, se considérer soi-même comme la cause de sa propre science serait se rendre coupable d'un orgueil semblable à celui de Caïn. Non, c'est décidément Dieu qu'il faut regarder comme le dispensateur généreux de ces dons gratuits. Or, la science qui vient de Dieu est bien préférable à celle que dispensent les maîtres humains, parce qu'elle s'acquiert très rapidement, et relève du domaine de la vision, non de l'ouïe ; en outre, l'autodidacte jouit d'une ferme mémoire, tandis que l'étudiant est sujet à l'oubli. Il découle donc de toutes ces considérations que, si quelqu'un bénéficie d'une révélation divine, il peut – et même d'ailleurs, doit – oublier ce que lui ont appris ses maîtres humains, lesquels ne constituent que des pis-aller.

À la vérité, la conception philonienne de l'autodidacte contraste non seulement avec celle de Diogène Laërce sur le même sujet, mais encore avec celle de plusieurs sommités du Talmud, pour lesquelles l'autodidacte est bien celui qui tente d'étudier par lui-même. Or, ces rabbins dévalorisent fortement un tel apprentissage en solitaire. De fait, après avoir rappelé qu'au I^er^ siècle après J.-C., les rabbis se prétendent les seuls dépositaires légitimes de la Torah orale parmi les Juifs et donc les seuls qui soient en mesure de l'enseigner[2], J. Zumstein ajoute : « Ce monopole de l'enseignement de la Tora détenu par les rabbis a une conséquence immédiate : obligé qu'il est de se vouer à l'étude de la Tora, le Juif ne saurait faire œuvre d'autodidacte ; son salut en dépend [3] ; il doit se mettre à l'école d'un maître, d'un rabbi[4].»

---

[1] Cf. *Odyssée* XXII, 347-348.
[2] Parce que, grâce à la chaîne ininterrompue de transmission, décrite en *Avot* I, 1, qui part de Moïse ayant lui-même reçu la Torah au Sinaï, les rabbis sont les héritiers du Législateur en personne.
[3] Hillel déclare en effet : « Celui qui a acquis les paroles de la Torah s'est acquis la vie du monde à venir » (*Avot* 2, 7.)
[4] J. ZUMSTEIN, *La relation*..., p. 20.

Ainsi, Joshua b. Perahiah[1] recommande :

Donne-toi un maître, fais l'acquisition d'un compagnon[2], et juge tout homme en bonne part[3].

De même, Rabban Gamaliel[4] conseillera plus tard :

Donne-toi un maître, ne reste pas dans le doute[5] (...) !

Par la suite, J. Zumstein reprend et développe cette idée : celui qui veut étudier la Torah « doit d'abord se trouver un maître, car il n'y a pas de disciple sans maître : c'est le maître qui fait du disciple ce qu'il est. Le Talmud est éloquent sur ce point[6] : celui qui se voue à l'étude en faisant l'économie d'un maître et en refusant d'endosser la condition de disciple – aussi intelligent et aussi zélé soit-il – celui-là est *am ha-aretz*, il appartient à la masse des pécheurs[7].»

En somme, en développant sa conception de l'autodidacte comme disciple de Dieu, Philon fait œuvre originale, non seulement par rapport aux idées que Diogène Laërce présentera plus tard sur le sujet, mais encore face aux opinions de ses propres coreligionnaires, lumières du Talmud.

De surcroît, nous voudrions évoquer une autre différence qui nous paraît importante entre sphère juive et monde grec : le fait que, pour les Juifs, le maître puisse être un personnage mort depuis des générations. Une phrase de R. Flacelière résume de manière condensée l'idée que les Grecs se faisaient de l'enseignement : « Pour eux, l'enseignement est chose vivante, de bouche à oreille, ou, plutôt, d'esprit à esprit [8]. »

---

[1] Lequel forme, en compagnie de Mittaï d'Arbel, le second des cinq « couples » (en hébreu *zugot*) de maîtres que présente le premier chapitre du traité *Avot*.
[2] Un compagnon d'études.
[3] *Avot* 1, 6 ; traduction J. ZUMSTEIN, *op. cit*., p. 20, note 70.
[4] Probablement Rabban Gamaliel I l'Ancien, « docteur de la Loi respecté de tout le peuple » (*Ac.* 5, 34) et maître de saint Paul, qui déclare lui-même : « Je suis Juif. (...) C'est aux pieds de Gamaliel que j'ai été formé à l'exacte observance de la Loi de nos pères (...) » (*Ac.* 22, 3). Cependant, il pourrait s'agir aussi de Rabban Gamaliel II, qui succéda à Yohanan ben Zakkaï à Yavné.
[5] *Avot* 1, 16 ; traduction J. ZUMSTEIN, *op. cit*., p. 20.
[6] En tout cas, certains rabbins, dont l'opinion semble avoir été prépondérante, à la question « Qui est un *am ha-aretz* ? » (littéralement, un homme du « peuple de la terre », c'est-à-dire inculte) répondent : « Même si quelqu'un a étudié l'Écriture et la Mishnah, s'il n'a pas été au service des sages, il est un *am ha-aretz*. » (*TB*, *Berakhot*, 47 b ; traduction personnelle.)
[7] J. ZUMSTEIN, *op. cit.,* pp. 39-40.
[8] R. FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*, p. 90.

Certes, cela est aussi très largement vrai pour les Juifs : nous avons rappelé en effet un peu plus haut l'extrême importance que revêt, dans le judaïsme rabbinique, l'apprentissage auprès d'un maître bien vivant. Cependant, observons encore combien Diogène Laërce se plaît à raconter dans quelles circonstances le futur disciple a fait la connaissance de son maître et comment il a été conquis par lui. Quelques-unes de ces scènes nous paraissent particulièrement savoureuses, par exemple, celle qui raconte la conversion de Xénophon à la philosophie, à la suite de sa piquante rencontre avec Socrate[1]. Tout à fait remarquable nous semble encore le récit de la rencontre entre Polémon et Xénocrate[2], que nous avons déjà cité dans la quatrième partie de notre travail en évoquant les relations amoureuses entre maître et disciple, ainsi que la noble conversation à l'issue de laquelle le philosophe Stilpon s'acquit la sympathie de Démétrios Poliorcète[3].

Ces divers exemples (et l'on pourrait les multiplier) nous montrent que Diogène Laërce se délecte à raconter la première rencontre entre le disciple et son futur maître, en la mettant en scène de manière très pittoresque et vivante. Au reste, cette première prise de contact est d'autant plus essentielle qu'elle constitue souvent un véritable « coup de foudre » du futur disciple pour le philosophe dont il vient à faire la connaissance, d'où découle sa conversion instantanée et spectaculaire à la philosophie.

---

[1]« Xénophon était le fils de Gryllos ; c'était un Athénien, du dème d'Erchia ; il était réservé et d'une beauté extrême, au-delà de toute mesure. Socrate, dit-on, le rencontra dans une ruelle étroite, tendit son bâton et l'empêcha de passer, lui demandant où se vendait chacun des aliments dont on se nourrit. Quand Xénophon eut répondu, il lui posa une autre question : où les hommes deviennent-ils des hommes de bien ? Devant l'embarras de Xénophon, il dit : « Suis-moi donc et apprends-le.» Et à partir de ce moment Xénophon était l'auditeur de Socrate (*καὶ τοὐντεῦθεν ἀκροατὴς Σωκράτους ἦν*).» (D.L. II, 48, pp. 251-252 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.)

[2] Cf. D.L. IV, 16, p. 503.

[3]« Quand Démétrios, le fils d'Antigone, se fut emparé de Mégare, il veilla à ce que la maison de Stilpon lui fût laissée intacte et à ce que tout ce qui avait été enlevé au philosophe lui fût restitué. C'est à cette occasion qu'il voulut obtenir de lui la liste des biens qu'il avait perdus, et que Stilpon lui dit qu'il n'avait rien perdu de ce qui lui appartenait en propre : personne ne lui avait enlevé sa culture, et il avait toujours sa raison et ses connaissances. Il discuta avec Démétrios de la bienfaisance à l'égard des hommes et le séduisit tellement que Démétrios s'attacha à lui. » (D.L. II, 115-116, p. 327 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Démétrios I$^{er}$ Poliorcète (337-283) est le fils d'Antigone Monophtalmos et le père d'Antigone Gonatas, l'auditeur et ami de Zénon de Kition.

Or, il est frappant de constater que Philon, quant à lui, ne raconte absolument rien de ses premiers contacts avec ses maîtres « vivants », ses contemporains, mais en revanche, nous fait part de sa première rencontre avec ... le prophète Jérémie !

> Moi, en effet, auprès de Moïse cher à Dieu, j'avais été initié aux grands mystères ; pourtant, quand je vis ensuite le prophète Jérémie et que je sus qu'il était non seulement initié, mais même digne hiérophante, je n'hésitai pas à être son disciple (*οὐκ ὠκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν*)[1].

Philon a donc été charmé par ce maître scripturaire qui vécut six siècles avant lui, et a résolu de le fréquenter, de la même façon, dirait-on, qu'un jeune Grec décide de se faire le disciple d'un maître qu'il croise sur son chemin (et sur son itinéraire de vie).

De fait, nous avions également constaté, au cours de notre première partie, que Philon exhorte son âme à devenir disciple de Jacob, l'Athlète qui lui apprendrait à lutter contre les passions et la vaine gloire. Aux yeux de notre exégète, se convertir par l'intermédiaire de textes écrits pour se mettre à l'école d'un personnage biblique mort depuis des générations ne pose apparemment pas problème : d'ailleurs, les Juifs dans leur ensemble ne peuvent-ils pas être considérés comme les disciples de Moïse ?

Or, il se trouve que le judaïsme rabbinique peut lui aussi décerner le titre de « disciple » à des hommes qui n'ont pas fréquenté directement les maîtres à qui ils sont rattachés, mais qui du moins, quoique ayant vécu, parfois, longtemps après eux, en ont respecté l'esprit et les aspirations ; ainsi par exemple, Hillel recommande :

> « Toi, fais partie des disciples d'Aaron, qui aimait la paix et recherchait la paix (...)[2]»

En somme, même un homme vivant bien des générations après Aaron peut devenir son disciple spirituel en essayant d'acquérir les qualités attribuées à ce grand-prêtre. E. E. Urbach confirme cette constatation, lui qui déclare : « Tous ceux qui possèdent ces attributs peuvent être appelés disciples d'Aaron (...) [3]»

Nous l'avons vu : le judaïsme rabbinique, en ce qu'il condamne l'étude autodidacte, accorde une grande importance à la fréquentation d'un maître bien vivant. D'un autre côté cependant, d'accord en cela avec Philon d'Alexandrie, Hillel étend largement la portée du titre de disciple, ne craignant pas de l'accorder à des émules de personnages éminents, mais morts depuis bien longtemps.

---

[1] *Cher.*, § 49 ; traduction J. Gorez révisée.
[2] *Mishnah*, *Avot* I, 12.
[3] E.E. URBACH, *Les sages d'Israël*, p. 592.

Ensuite, dans notre deuxième partie, nous avons étudié les diverses tactiques de sélection adoptées par les maîtres à l'égard de leurs disciples. Ainsi, Pythagore imposait aux postulants l'épreuve d'une longue patience. Xénocrate n'admettait auprès de lui que les étudiants qui avaient appris la musique, la géométrie et l'astronomie. Les sophistes, puis (le premier parmi les Socratiques) Aristippe de Cyrène, exigeaient de l'argent de leurs auditeurs. Zénon de Kition réclamait aussi une pièce de ceux qui se pressaient autour de lui, mais manifestement, il voulait ainsi moins s'enrichir qu'écarter de lui les simples curieux. Antisthène, pour sa part, avait recours à une méthode plus énergique encore pour disperser les importuns : les menacer de son bâton. Quant à Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes, ils éprouvaient la vocation de leurs disciples pour le mode de vie cynique en les contraignant à effectuer des actions ridicules.

En fait, de telles pratiques ne possèdent guère de parallèles chez les maîtres juifs que nous avons évoqués ; certes, quelques sages, mentionnés par Philon, se sentant impuissants à corriger les hommes, renoncent à enseigner leurs contemporains, mais, au lieu de repousser les indésirables, ils fuient eux-mêmes loin de la société, car ils craignent d'être contaminés par ses vices. En outre, s'il est vrai que, d'après Philon (qui manifeste donc sur ce point des exigences comparables à celles de Xénocrate), les véritables amoureux de la perfection intellectuelle et morale ne pratiquent pas la philosophie avant de s'être muni de l'imposant bagage des sciences encycliques, pourtant, aux yeux de notre exégète, l'aptitude à écouter les saints mystères dépend essentiellement des deux conditions suivantes : une pratique modeste de la piété authentique et la purification de ses oreilles par l'écoute des paroles sérieuses et le rejet des mythes et des légendes risibles.

Car, de fait, nous avons trouvé, aussi bien, cette fois, dans le monde grec que dans la sphère juive, l'idée que les connaissances doivent être tues devant ceux qui ne méritent pas de les recevoir. En effet, tout comme Pythagore cache les enseignements ésotériques aux « acousmatiques » pour les dispenser aux seuls « mathématiciens », de même, Philon déclare que les mystères allégoriques enclos non seulement dans les Écritures saintes, mais encore dans certains poèmes païens comme ceux d'Homère ou d'Hésiode, ne doivent être divulgués qu'à ceux qui en sont dignes. D'ailleurs, la *Mishnah* interdit quant à elle de révéler certains enseignements à des personnes dont la sagesse et l'intelligence sont insuffisantes pour bien les comprendre.

Toujours dans notre deuxième partie, nous avons ensuite exploré les facultés d'adaptation des maîtres à l'égard de leur auditoire. Nous avons vu qu'en ce domaine les qualités les plus remarquables sont la générosité qui instruit sans jalousie, la capacité à se pencher vers l'élève (aussi bien physiquement que psychologiquement), la patience qui sait respecter sa maturation progressive, la juste mesure qui permet de lui prodiguer autant de science qu'il peut en recevoir, mais non davantage.

Toutefois, ce qui nous semble ici le plus marquant et le plus émouvant à la fois est l'idée, soutenue par nos auteurs juifs, que les êtres divins eux-mêmes font œuvre pédagogique et savent ménager la faiblesse de leurs auditeurs. En effet, dans le domaine grec de notre corpus, nous ne voyons guère les dieux représentés comme des éducateurs (à moins bien sûr de considérer l'opinion selon laquelle Pythagore est une divinité descendue sur la terre pour enseigner les humains.) Tout au plus voyons-nous Épictète affirmer, en une comparaison d'ailleurs très belle :

> Ce sont les difficultés qui révèlent les hommes. Aussi, quand survient une difficulté, souviens-toi que Dieu, comme un maître de gymnase, t'a mis aux prises avec un jeune et rude partenaire (*μέμνησο ὅτι ὁ θεός σε ὡς ἀλείπτης τραχεῖ νεανίσκῳ βέβληκεν*)[1].

Il en va bien différemment dans notre sphère juive. Flavius Josèphe pointe en effet du doigt le fait que Dieu lui-même révéla les Dix Paroles (le Décalogue) au peuple hébreu rassemblé, y compris aux petits enfants ... Philon, quant à lui, affirme que le Seigneur propose ses révélations, non en fonction de sa toute-puissance, mais des capacités de ceux à qui elles s'adressent ; c'est d'ailleurs pourquoi la connaissance de l'essence divine demeure à jamais inaccessible aux simples mortels, dont la nature est trop imparfaite pour accéder à de si profonds arcanes.

En outre, le Logos s'adapte lui aussi à ses différents auditoires. Certes, il ne dispense déjà pas le même enseignement à des esprits bornés, qu'il s'agit essentiellement de faire tenir tranquilles en leur représentant Dieu de manière anthropomorphique, et à des progressants, dignes d'être appelés les enfants de cette sainte Parole, à défaut de pouvoir encore être nommés fils de Dieu. Mais à sa disciple privilégiée, Rébecca, le Logos offre un enseignement sur un mode véritablement stupéfiant, puisque ce n'est ni plus ni moins qu'en buvant son maître lui-même que cette jeune fille (ou plutôt cette Vertu) s'instruit. Au reste, Philon identifie par ailleurs la manne reçue par les Hébreux dans le désert au divin Logos, source de toute sagesse et nourriture céleste.

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 24, 1 ; traduction J. Souilhé.

Poursuivant notre exploration, nous avons ensuite recherché les éléments nécessaires à une relation harmonieuse entre maîtres et disciples. Il nous est apparu que la confiance est un ingrédient absolument indispensable à cette délicate alchimie, aussi bien selon les Grecs que les Juifs. De fait, le maître qui ne place aucune confiance dans un auditeur peut tout bonnement renoncer à le faire progresser, tout comme Zénon de Kition dédaignait de corriger son disciple Denys. Mais est surtout indispensable la confiance accordée au maître par ses disciples, au point que, selon Philon d'Alexandrie, la méfiance empêche tout à fait de recevoir une formation.

Pour autant, l'étudiant ne doit pas manquer d'esprit critique. D'après le témoignage de Flavius Josèphe sur les Sadducéens, cette qualité se marque par des discussions contradictoires entre maîtres et disciples (mais les Pharisiens pratiquent eux aussi ce genre de débats) ; nous pensons d'ailleurs que notre historien, dans son célèbre *Testimonium de Jesu*, critique les Chrétiens pour leur passivité intellectuelle vis-à-vis de leur maître Jésus. Au contraire, Philon loue le Législateur de n'avoir pas agi à l'égard de ses maîtres ainsi qu'un *αἱρεσιομάχος* (apparemment un néologisme forgé par Philon), mais d'avoir au contraire toujours privilégié la recherche de la vérité. Dans la sphère grecque, l'esprit critique peut prendre la forme d'assez piquantes épreuves, imposées par les disciples à leur maître, dont Diogène Laërce nous rapporte quelques savoureux exemples.

La confiance, non pas aveugle, mais clairvoyante grâce à l'indispensable sens critique, constitue le fondement d'une authentique fidélité au maître. Nous avons vu que Grecs et Juifs divergent sur la question de la transmission fidèle de l'enseignement magistral. Le bon disciple d'un rabbin se doit de répéter au mot près les connaissances qu'il a reçues de son maître – ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas de pouvoir prendre, à l'occasion, des initiatives personnelles et originales ; en revanche, Diogène Laërce, tout en constatant que Platon attribue à Socrate des idées qui sont en réalité les siennes propres, ne taxe pas le philosophe d'infidélité à l'égard de son maître. Si certains disciples grecs témoignent de leur fidélité en restant, toute leur vie durant, attachés aux doctrines qu'ils ont apprises de leur maître, d'autres la manifestent davantage en rendant à la personne de leur maître des services concrets.

En contrepartie, pour préserver des relations harmonieuses, un maître doit se montrer bienveillant à l'endroit de son disciple, et en premier lieu, par son enseignement même, en délivrant des savoirs qui seront profitables à l'élève. Diogène Laërce nous présente d'ailleurs le décret pris par les Athéniens en faveur de Zénon de Kition, et qui récompense le philosophe d'avoir constamment, aussi bien par ses discours que par ses paroles, incité les jeunes gens à la vertu. Au reste, Philon répète que le sage ne se comporte pas comme ces sophistes jaloux de leurs connaissances, mais distribue sa science avec une générosité débordante.

C'est bien en revanche entre Zénon cité par Diogène Laërce et notre exégète alexandrin que se creuse un profond désaccord au sujet de la contrainte physique exercée sur le disciple. Selon le philosophe cypriote, en effet, il faut exercer une influence décisive sur son auditeur en le persuadant par la parole, et non en le maltraitant ; au contraire, Philon inclut dans la bienveillance même du maître pour son disciple les corrections corporelles qu'il peut lui infliger, dans la mesure où ces châtiments sont susceptibles d'amener l'élève à accomplir des progrès.

Nos deux auteurs grecs et Philon se rejoignent en revanche sur l'idée que vouloir se faire le médecin de ses disciples est une manifestation de la bonté du maître à leur égard. Peuvent varier, toutefois, les modalités de la cure. Philon, qui pour sa part tâche de guérir les erreurs de jugement de ses lecteurs, nous présente aussi bien Moïse enseignant à ses disciples obtus de salutaires mensonges, que Joseph délivrant, au sein même d'une sinistre geôle, les détenus des maux qui rongeaient leurs âmes. Épictète, quant à lui, est formel sur ce point : le traitement des maladies psychiques est pénible, et en conséquence, on doit ressortir de l'école du philosophe, ainsi que d'un cabinet médical, tout endolori et non pas joyeux (du reste, Antisthène et son disciple Diogène de Sinope considéraient déjà l'enseignement philosophique comme un traitement salutaire, mais rude). En revanche, aux yeux d'Épictète, un philosophe digne de ce nom ne doit ni ambitionner les éloges de ses auditeurs, mais uniquement leur guérison, ni se vanter devant eux de sa propre santé morale, à moins de pouvoir leur expliquer aussitôt comment se débarrasser eux-mêmes des pathologies qui infestent leur âme. À vrai dire, on peut découvrir quelque analogie entre les thérapeutiques employées par Joseph fils de Jacob et par Épictète : dans les deux cas en effet, grâce aux enseignements du philosophe-médecin et à l'exemple vivant qu'il donne, les disciples-patients peuvent se rendre compte des maladies dont ils sont atteints et aspirer à recouvrer la santé.

Se révèle fort différente au contraire, selon que l'on considère le monde grec ou la sphère juive, la manière dont un maître prend un fort ascendant sur son disciple et se place par rapport à lui dans une situation de domination. En effet, l'éloquence et la persuasion peuvent revêtir une puissance si extraordinaire que le philosophe grec qui les manie devient proprement un ensorceleur : doté dès lors d'une force invincible de fascination, il devient capable de contraindre et de faire plier les esprits des disciples qu'il a ainsi envoûtés. Au contraire, le maître juif exerce une domination très concrète, donnant à ses disciples des ordres précis et se faisant ponctuellement obéir. De fait, le disciple d'un rabbin devait non seulement étudier auprès de ce sage, mais aussi faire office pour lui de véritable serviteur. Il ne s'agit plus ici, comme nous l'avions observé dans le domaine grec, de services rendus occasionnellement par certains disciples de bonne volonté, mais d'une obligation statutaire pour quiconque veut étudier auprès d'un rabbin. Cependant, il ne s'agit nullement pour ces maîtres (au double sens du terme) d'humilier les jeunes gens qui vivent à leur côté − au contraire, l'honneur de leurs disciples leur est très cher −, mais de leur permettre de s'imprégner mieux encore, grâce à l'intimité d'un contact quasi-permanent, de leurs idées et de leur façon d'agir.

Malheureusement, d'aussi louables dispositions n'animent pas tout un chacun. Ainsi, le philosophe Bion de Borysthène, tel du moins qu'il est présenté par ses détracteurs, se serait comporté en égoïste (*φίλαυτος*), et pour cette raison, quoique nanti de nombreux auditeurs n'aurait formé aucun disciple : preuve qu'une forme de générosité et d'attention à autrui est attendue de la part du maître. Nous avions aussi relevé le paradoxe suivant, sur lequel il nous paraît important de revenir ici: quoique nul ne soit considéré comme le disciple à part entière de Bion, pourtant (*καίτοι*) ce philosophe est réputé avoir entraîné certains jeunes gens dans l'impudence. Répétons-le donc, pour se laisser pervertir, il faudrait en principe être véritablement disciple, et non simplement auditeur, c'est-à-dire non pas seulement assister à quelques cours, mais laisser le maître prendre assez d'emprise sur soi pour se laisser profondément influencer par lui, jusqu'à le suivre sur le chemin de l'ignominie.

Philon, quant à lui, cite de nombreux maîtres d'infamie : parfois, ce sont des contemporains, que notre exégète a pu lui-même rencontrer, tels les éducateurs, qui apprennent aux jeunes enfants à admirer les risibles fictions des mythes, les sophistes, à la fois cupides, envieux et orgueilleux, ou encore les adultères et les pédérastes ; quelquefois au contraire, il s'agit de personnages scripturaires remontant à la plus haute antiquité, et en particulier Caïn, que d'ailleurs Flavius Josèphe vilipende lui aussi, mais de manière différente. Selon notre historien en effet, le fils aîné du premier couple, considéré comme un personnage historique, incite ses disciples à la violence et aux plaisirs illicites. Pour Philon en revanche, Caïn devient le type de l'orgueilleux qui croit en la puissance de l'esprit humain et lui attribue des qualités qui sont en réalité des dons gracieux consentis à l'homme par Dieu, la véritable Cause. Remarquons en outre que Philon, quand il parle des maîtres d'infamie (tout comme Flavius Josèphe lorsqu'il évoque la figure biblique de Caïn), utilise le terme *διδάσκαλος* en un sens extrêmement large, puisqu'il lui arrive alors de désigner par ce vocable de mauvais et pernicieux « ascètes » : pratiquant des actions blâmables, ceux-ci, par leurs exemples nocifs, indiquent aux disciples qui se proposent de les prendre pour modèles, non pas la route du progrès moral, mais, bien au contraire, un sentier de perdition.

La quatrième étape de notre périple nous a conduite à examiner trois attaches particulières unissant certains disciples à leur maître : les relations familiales, les sentiments amoureux et la vénération. Du côté grec comme du côté juif, nous avons vu qu'un père, une mère, ou un oncle, pouvait enseigner enfants ou neveux. Cependant, il nous faut aller plus loin et constater que, sauf d'après un passage des *Hypothetica* où Philon parle du maître de maison comme enseignant seul les Lois mosaïques à sa maisonnée, notre exégète évoque toujours le père et la mère instruisant conjointement leurs enfants. Certes, ces passages contribuent à justifier le commandement « Tu honoreras ton père *et ta mère*[1] », mais après tout, Philon aurait pu affirmer qu'un enfant doit, sans doute, honorer également ses deux parents, mais pour des raisons différentes, et que s'il lui faut être reconnaissant à son père de lui avoir prodigué la première instruction, c'est pour une tout autre cause qu'il se doit de respecter sa mère. Or, il n'en est rien, et les parents sont présentés par Philon comme solidairement

[1] *Ex*. 20, 12.

responsables de l'éducation de leur progéniture[1]. Au contraire, dans les exemples que nous fournit Diogène Laërce, jamais un enfant n'est formé par ses deux parents, mais en général par son père seul (ou son oncle), et exceptionnellement, dans le cas d'Aristippe Métrodidacte, par sa mère, Arétè, dont l'époux n'est évoqué en aucune manière.

Si ce fait reflète, peut-être, le rôle différent que pouvaient jouer la femme juive et la femme grecque au sein du groupe familial, il est dû sans doute également à une autre cause : la différence des formations évoquées par Philon et Diogène Laërce. Le premier évoque en effet une éducation axée sur deux points principaux : l'étude des Saintes Écritures et l'apprentissage d'une saine moralité qui amène à rejeter les vices et à embrasser les vertus (nous pensons en effet que les parents, sauf cas exceptionnel peut-être, n'enseignent pas eux-mêmes à leurs rejetons les « sciences profanes », mais rétribuent à cet effet des professeurs étrangers au cercle familial.) Or, la mère pouvait être aussi compétente que le père en ces deux domaines, puisqu'elle entendait comme son mari, à la synagogue, chaque jour de Sabbat, la lecture d'un texte biblique et le commentaire homilétique qui en était fait. En revanche, notre biographe parle d'une formation proprement philosophique ; or, sans doute arrivait-il plus rarement que les époux aient été tous les deux initiés à la philosophie, encore qu'il ait effectivement existé des couples de philosophes, comme Pythagore et Théanô, ou Cratès de Thèbes et Hipparchia...

Ces exemples nous introduisent de plain-pied dans le deuxième lien unissant plus étroitement encore certains maîtres et disciples : les sentiments amoureux. Or, cet angle d'approche creuse un large fossé entre sphère grecque et domaine juif. Tout d'abord en effet, des couples comme ceux que nous venons d'évoquer ne peuvent guère exister dans le judaïsme antique, les disciples étant exclusivement des garçons.

De surcroît, il ne saurait être question non plus, chez les deux auteurs juifs de notre corpus, de rapports amoureux entre maître et disciple, sauf éventuellement pour les fustiger. En effet, le livre du *Lévitique* flétrit avec la plus grande violence l'homosexualité masculine. De plus, nous avons observé que (prenant ici le contre-pied d'une longue tradition éducative grecque) Philon dénie toute valeur pédagogique à la pédérastie en affirmant que l'homme plus

---

[1] Du reste, le *Deutéronome* stipule, au sujet du fils rebelle : « Si un homme a un fils dévoyé et indocile, qui ne veut écouter ni la voix de son père ni la voix de sa mère, et qui, puni par eux, ne les écoute pas davantage, son père et sa mère se saisiront de lui et l'amèneront dehors (...) Ils diront aux anciens (...)» (*Dt*. 22, 18 à 20.) Dans ce cas - certes particulièrement grave - les deux parents sont encore mentionnés ensemble et doivent agir d'un commun et étroit accord.

âgé, loin d'inculquer à son éromène la vaillance, fait de lui un être mou et maniéré : l'éraste, au lieu d'initier le garçon à la vie d'homme adulte et responsable, l'effémine au contraire, étouffant en lui toute étincelle de virilité.

En revanche, même si, selon nous, Diogène Laërce se montre réticent vis-à-vis de l'amour unissant un maître et son disciple − malaise qui nous paraît s'exprimer nettement dans l'évocation de Théophraste épris de Nicomaque, bien qu'il fût son maître (*καίπερ ὄντα διδάσκαλον*) − notre biographe ne flétrit pas, lorsqu'il les mentionne, les sentiments qu'éprouvaient l'un pour l'autre Polémon et Cratès l'Académicien, ou la passion de Crantor envers Arcésilas. Du reste, Diogène Laërce parle apparemment bien volontiers de la pédagogie amoureuse des Stoïciens, par laquelle un Sage instruit et guide sur le chemin du progrès moral un jeune homme chez qui il a décelé des prédispositions à la vertu ; de fait, dans cette situation, le sentiment amoureux que ressent le maître stoïcien est purement transitoire, et s'épanouira en amitié dénuée de toute ambiguïté dès que le disciple sera devenu un philosophe éprouvé.

Nous pouvons également noter certaines dissemblances dans la manière de vénérer un maître, mais à vrai dire, ces disparités apparaissent déjà au sein de la sphère grecque elle-même. En effet, un philosophe particulièrement prestigieux pouvait être considéré soit comme un dieu descendu sur la terre par philanthropie, afin d'accorder aux hommes le merveilleux cadeau de la philosophie (ainsi en va-t-il pour Pythagore), soit du moins comme le fils d'une divinité et d'une mortelle (Pythagore selon quelques-uns, et Platon). En outre, certains disciples fervents pensaient volontiers que leur maître avait été reconnu comme un des leurs par les Immortels eux-mêmes : ainsi, une ardente admiratrice de Platon (peut-être Axiothéa de Phlionte), d'ailleurs confirmée dans sa croyance par l'oracle que lui rendit Apollon, et Pausanias, le disciple chéri d'Empédocle. Néanmoins, d'autres disciples considéraient leur maître comme un pur et simple mortel, sans pour autant l'admirer moins intensément : ainsi, tout en rapportant l'opinion selon laquelle Pythagore serait né du dieu Apollon, Jamblique affirme avec force qu'il ne faut absolument pas admettre une telle version des faits. En outre, si Speusippe, neveu et successeur de Platon à la tête de l'Académie, rappelle une histoire qui courait à Athènes, et qui désignait (également !) Apollon comme le père du philosophe, il n'est pas certain que lui-même ait personnellement ajouté foi à ce récit : sur ce point, en effet, *grammatici certant*...

Or, si nous passons maintenant au domaine juif, nous semble également problématique la manière dont les Esséniens considéraient le législateur de leur secte. Car si, d'après Flavius Josèphe, ils n'honorent bien son nom qu'en second après Dieu, ce nom mystérieux est en revanche l'objet d'une vénération si fougueuse que dans le cas où quelqu'un le blasphèmerait, la mort punirait ce sacrilège − alors même que la peine de mort pour blasphème avait été, dans le livre du *Lévitique*, prescrite par le Seigneur au sujet de son propre nom. Au reste, la vénération des Esséniens pour leur Maître résista à la violente persécution dont ces hommes furent l'objet (à notre avis de la part du Prêtre impie, qu'A. Dupont-Sommer identifie à Hyrcan II), puisqu'ils refusèrent, même au sein des plus atroces tortures, de renier le fondateur de leur secte tout comme de transgresser les règles alimentaires qu'il avait fixées. On peut d'ailleurs songer ici à l'absolue fidélité à Pythagore et à ses préceptes dont firent preuve certains de ses disciples, allant, selon Jamblique, jusqu'à se faire tuer par des soldats plutôt que de traverser un champ de fèves, étant donné que leur maître leur avait strictement interdit de fouler aux pieds cette plante.

Après avoir ainsi étudié sous différents angles d'approche les relations internes aux groupes maîtres-disciples, il nous a paru intéressant d'envisager, dans la cinquième et dernière partie de notre travail, les liens que ces derniers pouvaient entretenir avec l'ensemble de la société. En conséquence, nous avons observé leurs rapports aux biens matériels et aux puissants de ce monde, leurs actions politiques et avons enfin évoqué la question de la mort. Concernant l'attitude face aux richesses, la manière d'agir, selon nous ambiguë, de Zénon de Kition nous a laissée perplexe : lui-même en effet ne dédaignait pas les importantes sommes d'argent que lui offrait son royal auditeur, Antigone Gonatas, et ces dons généreux, au reste, ne le gonflaient pas d'orgueil ni ne l'humiliaient, et ne l'empêchaient aucunement de philosopher. Toutefois, il semble craindre l'influence pernicieuse de l'argent sur un caractère naturellement noble et sur les dispositions innées à aimer la sagesse, puisqu'il s'efforcera de maintenir son disciple Cléanthe dans un état de laborieuse pauvreté. Épictète, lointain épigone de ces deux philosophes, ne méprise pas, pour sa part, ceux qui convoitent les richesses ou les honneurs ; seulement, il avertit bien ses disciples que la recherche des biens extérieurs est incompatible avec celle de la sagesse et du bonheur authentiques. Si quelqu'un se lance simultanément dans ces deux quêtes, il ne deviendra jamais philosophe, cela est certain, et en outre, risque même de ne pas acquérir la gloire et la fortune matérielle auxquelles il aspire.

Or, sachant que la philosophie, chez Épictète, est étroitement liée à la piété, le sage reconnaissant non seulement l'existence des dieux, mais aussi leur bonté pour l'homme, et chantant, en un hymne ininterrompu d'action de grâces, les louanges des divinités, nous sommes amenée à penser aux paroles prononcées par le Christ :

> Nul ne peut servir deux maîtres (...) Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent[1].

Cette conception était déjà, d'ailleurs, celle de Philon d'Alexandrie, lui qui glorifie constamment les hommes capables de se détacher des biens matériels et choisissant, au lieu de la richesse aveugle, Celle dont la vue est pénétrante, Dieu. Faut-il taxer d'hypocrisie cet homme issu d'une famille immensément riche, et que l'on pourrait soupçonner d'avoir vécu lui-même au sein d'un confort assez douillet ? Mais sans doute au contraire était-il bien placé pour savoir combien peut se révéler difficile le renoncement à l'aisance et aux facilités matérielles, et pour porter au pinacle, non d'ailleurs sa propre austérité, mais la pratique, par d'autres que lui, de la pauvreté volontaire.

Au reste, ceux que Philon appelle les « bergers » (eux qui commandent à leurs sens au lieu d'en être les vils serviteurs), considérant le monde d'ici-bas comme un lieu d'exil, gardent les yeux fixés sur le ciel comme sur leur patrie véritable, où, après leur mort, ils pourront enfin rejoindre leur maître et modèle, Dieu, le Pasteur de l'univers.

Platon, pour sa part, tout en considérant que la Réalité n'est pas de ce monde, qui en contient seulement des images, n'avait pas dédaigné de se mêler à la politique, afin que puisse être instauré sur cette terre même le gouvernement des philosophes. Mais furent cruellement déçus les espoirs qu'il plaçait dans son disciple Dion, lequel, après avoir pris le pouvoir et régné quelque temps à Syracuse, fut assassiné. Ses meurtriers l'avaient-ils bassement trahi, ou au contraire, s'étaient-ils rendu compte que Dion, se montrant lui-même infidèle à la cause de la philosophie platonicienne, était en train de s'édifier un pouvoir purement personnel ? En tout état de cause, la Sicile ne serait point là le berceau du régime idéal qu'avait rêvé Platon...

---

[1] *Mt*. 6, 24.

Quant aux ambitions politiques des Pythagoriciens de Crotone, elles partirent tragiquement en fumée, lors de l'incendie criminel où trouvèrent la mort de nombreux disciples du Maître. Par ailleurs, nous avons vu que les célèbres législateurs Zaleucos et Charondas n'avaient, pour des raisons strictement chronologiques, en aucune façon pu être instruits et inspirés par Pythagore : une telle filiation spirituelle a été forgée par les disciples du grand sage afin d'accroître encore le prestige de leur maître.

Si certains Grecs amants de la sagesse ont entrepris des actions politiques dans le but de voir se concrétiser leur idéal philosophique, pour nombre de Juifs, il s'agissait de défendre les lois religieuses de leurs pères, et par là-même, la cause du Seigneur. Ainsi, pour se conformer aux prescriptions de la Torah, Judas, Matthias et leurs disciples jetèrent bas l'aigle d'or que le monarque Hérode le Grand avait fait placer sur le Temple en tant qu'offrande votive. En outre, Izates, le roi d'Adiabène, fraîchement converti au judaïsme, fut dissuadé par sa mère et son premier maître, Ananias − lesquels voulaient précisément lui éviter de grandes difficultés politiques − d'appliquer la loi mosaïque dans toute sa rigueur en se faisant circoncire ; de fait, après s'être finalement soumis à ce rite sur les instances d'Éléazar, Galiléen réputé pour son intransigeance, Izates dut soutenir deux combats (dont il sortira d'ailleurs victorieux) contre les nobles de son royaume, qui n'avaient pas supporté que leur souverain embrasse une religion et des mœurs étrangères.

La mort enfin, dernier thème de notre étude, prend chez nos témoins différents visages. Elle est, chez Flavius Josèphe, la sanction appliquée à l'éducateur sans scrupules du sosie d'Alexandre, fils d'Hérode le Grand, mais également le châtiment réservé, précisément par ce monarque, à Judas, Matthias et leurs partisans. Nous avons vu aussi que, selon certains témoignages, par un obscur et mystérieux enchaînement des destinées, la mort de Pythagore (et tout d'abord, à la vérité, le massacre de nombreux disciples de ce philosophe) pouvait être considérée comme intimement liée à celle de son maître Phérécyde. Nous avons observé encore comment Diogène Laërce nous présente plusieurs versions du trépas de son homonyme cynique, et comment, selon l'une d'entre elles, les disciples du philosophe avaient été privés de l'honneur d'enterrer eux-mêmes leur maître, tout comme Diogène, par l'excès des honneurs funèbres qui lui étaient accordés, subissait un traitement incompatible avec l'attitude qu'il avait adoptée durant sa vie.

Si des raisons chronologiques nous avaient conduite à finir le développement principal de notre thèse par cette note un peu sombre, nous souhaiterions en revanche achever notre conclusion en évoquant deux images resplendissantes de lumière : les morts sublimes de Socrate et de Moïse. Épictète cite l'allocution du philosophe athénien à ses juges pour montrer à ses disciples, par un exemple concret, quelle doit être l'attitude de l'homme bien convaincu de sa parenté avec les dieux : demeurer, jusqu'au bout, au service de la divinité, et fidèle à ses injonctions. De fait, le philosophe ne voulut pas tenter de sauver sa vie en renonçant à la mission que le dieu lui avait confiée ; en outre, considérant les événements qui se produisaient comme conformes à la volonté divine, il ne s'y opposa point, mais les endura avec douceur et constance. Comme nous le rappelle Diogène Laërce, Socrate n'essaya nullement de s'échapper de sa geôle, et se montra partisan de la démocratie, c'est-à-dire que, même victime d'une injustice, il accepta le verdict rendu par ses concitoyens et obéit respectueusement aux lois de sa patrie. Enfin, après avoir prodigué à ses disciples d'admirables paroles sur l'immortalité de l'âme, il leur offrit un modèle de noblesse et de sérénité par son attitude ferme et calme au moment de boire la ciguë.

Or, selon Philon d'Alexandrie, Moïse lui aussi aborda la mort avec grandeur d'âme, et au lieu de murmurer contre ce Dieu qui lui retirait la vie, entonna en son honneur une hymne d'actions de grâces, le remerciant pour tous les bienfaits reçus, et enseignant en même temps la reconnaissance au peuple assemblé pour l'écouter. En outre, alors que Socrate, en ses derniers instants, avait fait don à ses disciples de merveilleux entretiens qui leur permettraient d'avancer avec plus de confiance sur le chemin de l'existence en apaisant en eux la terrible angoisse de la mort, Moïse, pour sa part, avant de quitter ses disciples et concitoyens pour accomplir son dernier voyage, leur légua, comme ultime et sublime héritage, grâce auquel ils pourraient vivre de longs jours sur la Terre Promise, la Loi, source de vie.

# Notes complémentaires

## Note 1 : « Bannous et les Esséniens » (se rattache à la page 51)

« L'anachorète Bannous n'est pas autrement connu» déclare Mireille Hadas-Lebel, «mais il fait irrésistiblement penser à Jean-Baptiste qui lui aussi vivait au désert, vêtu d'une tunique de poils de chameau, une ceinture de cuir autour des reins, et se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage (Matthieu, III, 4 ; Marc, I, 6.) [1]» Certes, globalement, les mœurs des deux personnages se ressemblent fort, mais il existe aussi entre Bannous et Jean des différences qu'il nous semble capital de relever :

─ D'abord, la façon dont le maître de Joseph est habillé : il n'utilise pas, en effet, pour cet usage, de poils ni de peaux d'animaux, mais tire ses vêtements des arbres (*ἀπὸ δένδρων*), utilisant donc de la matière végétale : des feuilles ou de l'écorce. Or, son ancien disciple nous apprend qu'au moment de se baigner, avant les repas, les Esséniens se ceignent d'un pagne de lin[2]. Et l'un des deux vêtements remis au candidat arrivé au terme de sa première année de postulat est précisément le pagne en question, l'autre étant un vêtement blanc dont Josèphe ne précise pas la matière[3]: les Esséniens se faisaient en effet un devoir d'être toujours habillés de blanc[4]. Bannous utilisait donc, comme les Esséniens, une matière végétale pour se vêtir.

─ En outre, Bannous se contentait «pour nourriture, de ce que la terre produit spontanément». Certes, qu'un anachorète ne fasse point bombance peut paraître normal ; mais cela ne signifie pas adopter un régime strictement végétarien. Jean-Baptiste lui-même consommait, outre du miel sauvage, des sauterelles. Or, Flavius Josèphe nous apprend qu'un membre expulsé de la communauté essénienne connaît une situation critique car, « lié qu'il est par ses serments et

---

[1] M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe*, p. 46.
[2] Cf. *BJ* II, § 129. Voici l'interprétation allégorique proposée par Philon d'Alexandrie pour le vêtement de lin d'Aaron entrant dans le sanctuaire ( cf. *Lév*. 16, 4) : lorsque le sage « s'est retiré loin des habitations humaines, et n'est plus le serviteur que de l'Être unique, il doit revêtir la robe sans ornement de la vérité, que rien de mortel ne touchera, puisqu'elle est faite d'une étoffe de lin, qui ne doit rien à aucun animal périssable.» (*Ebr*., § 86 ; traduction J. Gorez.) Sans retenir ici l'ensemble de ce symbolisme, l'idée que l'on doit éviter, dans certaines circonstances, de revêtir un habit fabriqué à partir d'un animal nous semble intéressante.
[3] Cf. *BJ* II, § 137.
[4] Cf. *Ibid*., § 123.

ses habitudes, il ne peut même pas partager la nourriture des autres Juifs[1] » et se trouvant «réduit à manger de l'herbe (*ποηφαγῶν*)[2]» meurt généralement de faim. Bien sûr, nous ne saurions affirmer que Bannous est un ancien Essénien exclu pour quelque faute grave, mais cette hypothèse, du moins, pourrait expliquer son insolite régime alimentaire.

– Le troisième élément irait d'ailleurs dans le même sens. En effet, Flavius Josèphe nous apprend que son maître «usait de fréquentes ablutions d'eau froide de jour et de nuit, par souci de pureté». Or, il nous rapporte aussi que les Esséniens pratiquaient ce genre d'ablutions purificatoires :

> Bien que l'évacuation des excréments soit chose naturelle, ils ont coutume de se laver après comme s'ils avaient contracté une souillure (*ἀπολούεσθαι μετ'αὐτὴν καθάπερ μεμιασμένοις ἔθιμον*)[3].

> Les repas communautaires nécessitent, quant à eux, une purification préalable :
>
> Après avoir travaillé avec ardeur jusqu'à la cinquième heure, ils se rassemblent de nouveau dans un même lieu, se ceignent les reins de pagnes de lin, se lavent le corps à l'eau froide et après cette purification, ils s'assemblent dans un local particulier où nul étranger à la secte n'est admis à entrer. Eux seuls, ainsi purifiés, entrent dans le réfectoire comme dans une enceinte sacrée ( *αὐτοί τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον*)[4].

> Il en va de même le soir[5]. En outre, voici ce que Flavius Josèphe nous révèle encore :
>
> Ils se divisent en quatre classes, d'après leur ancienneté dans la vie ascétique, et les moins anciens sont tenus pour tellement inférieurs à leurs aînés que s'ils viennent à les toucher, ceux-ci ont à se laver tout comme après le contact avec un étranger[6].

---

[1] *Ibid.*, § 143 ; traduction A. Pelletier.
[2] *Ibid.*; traduction A. Pelletier. Cela ne signifie pas, au reste, que les Esséniens soient strictement végétariens, puisque l'Ecrit de Damas (page XII, lignes 13 à 15) précise, du moins, que l'on peut manger des poissons et des sauterelles, sous réserve qu'ils aient été préparés selon les règles idoines (cf. André Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens...*, p. 170.) Cette indication fait d'ailleurs difficulté car, même si les Esséniens exclus de l'ordre ne pouvaient partager la nourriture d'autres Juifs, ils auraient pu, semble-t-il, pêcher des poissons et attraper des sauterelles par eux-mêmes, pour s'en nourrir : ils ne paraissaient pas obligés de se nourrir exclusivement de végétaux – à moins que les serments par lesquels ils étaient liés aient expressément comporté une telle limitation ?
[3] *BJ* II, § 149 ; traduction A. Pelletier.
[4] *Ibid*., § 129 ; traduction A. Pelletier.
[5] Cf. *ibid*., § 132.
[6] *Ibid.*, § 150 ; traduction A. Pelletier.

Les fouilles archéologiques ont du reste confirmé ce que les textes révélaient : «De nombreux bassins qui, de toute évidence, avaient été aménagés pour des ablutions rituelles, furent découverts à Khirbet Qoumrân. Des sortes de piscines auxquelles on accédait par de larges marches, font penser aux purifications prescrites par la doctrine essénienne[1].» Ces ablutions répétées constituent donc une nouvelle ressemblance entre les Esséniens et Bannous, alors que le baptême administré par Jean ─ personnage auquel M^me^ Hadas-Lebel, nous l'avons vu, compare le maître de Flavius Josèphe ─, n'est pas de même nature : «La pratique du baptême par les esséniens constituait le premier argument, le plus fort sans doute, en faveur de l'appartenance[2]. Mais on sait qu'à Qumrân il s'agissait d'un bain de purification sans le concours d'un agent quel qu'il soit ; et l'on devait réitérer l'acte en fonction des situations et des moments prescrits. De grandes réserves d'eau étaient aménagées à cet effet. Tel n'était pas le rite que pratiquait Jean sur les bords du Jourdain ; il était le prototype même du baptême chrétien, reçu d'une tierce personne et administré une fois pour toutes[3].»

─ Le quatrième élément troublant est le silence absolu de Flavius Josèphe concernant l'enseignement doctrinal que son maître aurait pu lui communiquer. Bannous pensait-il qu'il suffisait de mener une vie austère, et que des idées théoriques en matière de religion étaient superflues ? Se contentait-il des opinions religieuses du judaïsme officiel, même si ses pratiques étaient différentes ? Ou bien a-t-il demandé le secret à son disciple sur ce qu'il lui avait révélé ? Ou alors, était-il lui-même tenu au secret ? Certes, aucun indice ne permet d'affirmer positivement la supposition que nous allons avancer, mais si nous reprenons notre hypothèse selon laquelle Bannous pourrait être un ancien Essénien, banni de l'Ordre pour quelque faute grave, mais regrettant son erreur passée et continuant à vivre, bien qu'en solitaire, à la mode essénienne, nous comprendrions qu'il n'ait pas voulu trahir le serment, prononcé jadis, qui lui interdisait de révéler à un individu extérieur à la secte les arcanes de celle-ci.

---

[1] D. HOWLETT, *Les Esséniens et le christianisme*, p. 172.
[2] De Jean à la communauté de Qumrân.
[3] A. PAUL, *Les manuscrits de la Mer morte*, pp. 243-244.

# Note 2 « *ἐπαναγνῶναι* » (se rattache à la page 76)

Souilhé traduit « *μικρὰ ὑπομιμνήσκομαι τίνα ἐπαναγνῶναί με δεῖ* » par : « je me remémore brièvement l'objet de ma leçon ». Or, pour Souilhé, cette leçon serait l'explication de texte qu'Épictète s'apprête à proposer lui-même pendant son cours. Il écrit en effet dans son introduction : « Épictète puisait dans les auteurs stoïciens la matière de ses cours ; il lisait un passage de leurs œuvres, l'interprétait et le commentait, sans doute, largement, ajoutant à l'exégèse du texte ses réflexions personnelles[1].» Et il ajoute en note : « Telle est très probablement la signification du terme *ἐπαναγιγνώσκειν*, qui n'indique pas, comme le veut I. BRUNS, la correction faite par le maître d'une 'prélection' d'élève, mais plutôt les gloses du maître sur le texte expliqué[2].»

Pourtant, la suite naturelle des paroles d'Épictète nous semblerait alors plutôt devoir être quelque chose comme : mais que m'importe le profit que mes élèves peuvent tirer de mon explication, ou : que m'importe la façon dont mes élèves comprendront mon explication ? – bref une interrogation, en tout cas, qui place les disciples dans un statut d'auditeurs de la leçon. Or, au contraire, Épictète accorde aux disciples anonymes auxquel il songe le rang d'acteurs de la leçon : ce maître, en effet, se demande à quoi bon se soucier de la façon dont tel ou tel disciple *interprète* le texte. Dans ces conditions, il nous semble préférable de penser avec I. Bruns, qu'Épictète à son réveil réfléchit à ce que dira vraisemblablement tel élève lorsqu'il lira à l'école le commentaire de texte qu'il aura préparé à la maison[3], et aux éléments de correction que lui-même, en tant que maître, pourra lui proposer : « (...) Ipsum magistrum extra scholam res, de quibus discipuli recitationem expectabat, antea meditatum esse[4].» Ainsi le verbe *ἐπαναγιγνώσκειν* désigne-t-il selon I. Bruns la correction, qui sera réalisée en cours par Épictète, du commentaire de ce disciple[5].

De même, Th. Colardeau écrit : « Les jeunes gens avaient aussi à rédiger, sur des questions dogmatiques proposées d'avance par le maître, des dissertations qui étaient lues et corrigées publiquement[6].» Il précise d'ailleurs en note : « C'est à ces corrections que paraît se

---

[1] J. Souilhé, Introduction à son édition des *Entretiens*, pp. XXXIII-XXXIV.
[2] *Ibid*., note I, p. XXXIV.
[3] Cf. I. BRUNS, parlant des élèves d'Épictète : « Nam et magistro commentariolos praelegebant domi exaratos (...) » (*De schola Epicteti*, p. 6.)
[4] *Ibid*., p. 8.
[5] *Ibid*.
[6] TH. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, p. 38.

rapporter le mot *ἐπαναγνῶναι* (I, X, 8), avec le sens de 'reprendre une lecture'[1].» Et il cite lui aussi I. Bruns à l'appui de son interprétation.

Enfin, A. A. Long pour sa part, citant le même texte, affirme à propos d'Épictète : « He evidently set his students certain reading assignments, for them to present and interpret in class, as a basis for group discussion and his own commentary[2]. » Ce chercheur estime donc lui aussi qu'Épictète prenait appui sur le commentaire de texte précédemment exposé par un disciple pour présenter, ensuite, sa propre exégèse.

## Note 3 « Éloquence et sciences » (se rattache à la page 80)

Il convient de se méfier lorsque Épictète semble mépriser l'étude de la rhétorique ou de la logique :

> Qu'est-ce qui peut empêcher, en effet, qu'un orateur digne de Démosthène subisse un échec ? Qu'est-ce qui peut empêcher qu'un homme capable de résoudre les syllogismes comme Chrysippe, soit malheureux, souffre, éprouve de l'envie, en un mot vive dans le trouble et dans la misère ? Absolument rien. Tu vois donc que c'étaient là des auberges sans valeur et que le but était tout autre[3].

En effet, l'on pourrait se méprendre sur sa pensée, en jugeant qu'il rejette catégoriquement les matières dont il parle de la sorte[4]. Certains auditeurs contemporains d'Épictète ont d'ailleurs eux-mêmes commis cette erreur ; aussi le philosophe a-t-il été amené à préciser son point de vue : il ne prétend pas qu'il faille complètement délaisser l'étude de la rhétorique ou celle des principes scientifiques, mais seulement qu'il ne convient pas de s'y consacrer exclusivement :

---

[1] *Ibid*., note 4.
[2] A. A. LONG, *Epictetus*, p. 44.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 23, 44-45; traduction J. Souilhé.
[4] A. A. Long précise bien qu'Épictète n'a rien contre la logique, qu'il insiste sur sa nécessité, qu'il donne sans doute à l'ensemble de ses disciples les éléments de base de cette matière, mais qu'il en réserve l'étude intensive à ceux qui ont déjà bien progressé dans les domaines les plus essentiels. Épictète prend cette précaution parce que les élèves seraient tentés de croire prématurément qu'ils sont prêts pour cette sorte d'étude, ou à la substituer à l'entraînement dans le domaine de la volonté bien maîtrisée ou des relations sociales. (Cf. A. A. LONG, *Epictetus*, p. 117.)

> Lorsque je dis cela à certains, ils s'imaginent que je rejette l'étude de l'éloquence ou celle des sciences (*οἴονταί με καταβάλλειν τὴν περὶ τὸ λέγειν ἐπιμέλειαν ἢ τὴν περὶ τὰ θεωρήματα*). Moi pourtant, je ne les rejette pas elles, mais le fait de s'y accrocher sans fin et d'y placer ses espérances[1].

De même, si l'étude de la Logique possède une importance indéniable, il ne faut pas néanmoins y passer tout son temps et en faire ses délices au point d'oublier de pratiquer les vertus :

> Le lieu qui est le premier et le plus nécessaire en philosophie est celui de l'application des principes, par exemple, le lieu : ne pas mentir. Le deuxième est celui des démonstrations, par exemple : pourquoi ne faut-il pas mentir ? Le troisième est celui qui confirme et analyse les deux premiers, par exemple, pourquoi ceci est une démonstration ? Qu'est-ce qu'une démonstration, une conséquence logique, une contradiction, qu'est-ce que le vrai, qu'est-ce que le faux ? Ainsi le troisième lieu est nécessaire à cause du deuxième et le deuxième à cause du premier.
>
> Mais ce qui est le plus nécessaire, et sur lequel il faut se reposer, c'est le premier. Pourtant, nous faisons tout le contraire. Nous passons tout notre temps dans le troisième et c'est à lui que va tout notre zèle, et nous ne soucions pas du tout du premier. Voilà donc la raison pour laquelle nous mentons, mais comment l'on démontre qu'il ne faut pas mentir, voilà ce que nous avons présent à l'esprit[2].

En réalité, il est juste de considérer ces disciplines comme de simples étapes sur la route qui mène aux biens suprêmes, à savoir la liberté, la vie heureuse, l'acceptation du gouvernement de Zeus[3], lesquelles sont le but à ne point perdre de vue :

> Et après, tout en ayant cet objectif-là (*Εἶτα τοῦτο τὸ προκείμενον ἔχων*), parce que te plaît un petit mot, parce que te plaisent certaines sciences, tu restes planté là et tu préfères t'y installer, oublieux de ce que tu possèdes à la maison, et tu prétends : « Ces choses sont bien jolies » ? Qui donc prétend qu'elles ne sont pas jolies ? Mais comme un lieu de passage, comme des auberges (*τίς γὰρ λέγει μὴ εἶναι αὐτὰ κομψά ; ἀλλ' ὡς δίοδον, ὡς πανδοκεῖα*)[4].

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II 23, 46 ; traduction J. Souilhé révisée.
[2] *Manuel* 52, 1-2 ; traduction P. Hadot.
[3] Cf. les vers de Cléanthe (qu'Épictète aime à citer, de façon partielle, dans les *Entretiens*, et qu'Arrien nous a conservés dans le *Manuel* ) :
« Conduis-moi, ô Zeus, et toi, Destinée,
Au poste, quel qu'il soit, où, une fois, vous m'avez placé.
Car je vous obéirai avec empressement ; mais si je refuse,
Devenu alors mauvais, il n'en faudra pas moins que je vous suive. » (*Manuel* 53, 1 ; traduction P. Hadot).
Sénèque, dans ses *Lettres à Lucilius*, 107, 11, en a donné une traduction latine à la fin de laquelle on trouve la célèbre formule : « *Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt.*» « Les destins conduisent une volonté docile ; ils entraînent celle qui résiste. » (Traduction H. Noblot).
[4] ÉPICTÈTE, *Entretiens*. II 23, 43 ; traduction J. Souilhé révisée.

Or, Philon, qui interprète allégoriquement Sarah et sa servante égyptienne Agar comme les figures de la philosophie et des sciences moyennes à son service[1], déplore le fait que certains se laissent prendre aux pièges de ces études préparatoires, et renoncent à la philosophie elle-même, bien qu'elle soit leur légitime épouse :

> En effet, certains se laissent prendre aux philtres des servantes comme à un appât et négligent la maîtresse, la Philosophie (*Τινὲς γὰρ τοῖς φίλτροις τῶν θεραπαινίδων δελεασθέντες ὠλιγώρησαν τῆς δεσποίνης, φιλοσοφίας*) : ils vieillissent, les uns parmi les poèmes, d'autres parmi les figures, d'autres parmi les mélanges de nuances[2], d'autres en mille occupations encore, sans plus pouvoir revenir à leur épouse légitime[3].

## Note 4 : «Prédications synagogales : leçons d'un maître ou conférences ?» (se rattache à la page 97)

Comme nous l'observerons au cours de notre développement sur la pédagogie pratiquée par Rébecca, Philon établit une distinction entre l'enseignement dispensé par un maître et une conférence donnée par un orateur. Ainsi, tandis que le conférencier peut se permettre de déployer librement toute sa rhétorique, parce qu'il n'est pas tenu de vérifier si ses auditeurs saisissent bien ses paroles, le maître doit parler lentement et simplement, pour que l'élève puisse bien assimiler et comprendre les explications, et d'autre part l'étudiant, même si bien sûr il doit écouter avec beaucoup d'attention, peut intervenir pour signaler qu'un point lui a échappé et demander quelques précisions. Or, l'enseignement synagogal tel que nous le présente Philon apparaît plutôt à sens unique, à savoir strictement du prédicateur vers l'assemblée. Notre exégète insiste en effet sur le silence de la foule rassemblée dans la synagogue :

> Les gens s'y tiennent assis en bon ordre, dans le calme (*σὺν ἡσυχίᾳ*), en dressant l'oreille avec une attention parfaite (*μετὰ προσοχῆς πάσης*), parce qu'ils ont soif de propos désaltérants, tandis que, debout, un homme plein d'expérience dispense d'excellents et profitables enseignements, grâce auxquels l'existence de chacun accomplira des progrès[4].

---

[1] Quatre siècles auparavant, un disciple de Socrate, Aristippe de Cyrène, avait déjà comparé les sciences encycliques à des servantes, et la philosophie à leur maîtresse : « Ceux qui ont eu leur part de l'enseignement encyclique, mais qui ont été privés de philosophie, il les comparait aux prétendants de Pénélope. Ceux-ci avaient en effet à leur disposition Mélanthô, Polydôra et les autres servantes ; mais tout leur était permis sauf épouser la maîtresse elle-même.» (D.L. II, 79, p. 283 ; traduction M.-O. Goulet-Cazé.) Notons que, dans le traité *De l'éducation des enfants* (§ 10), (Pseudo ?) Plutarque attribue cette comparaison au philosophe Bion.

[2] Allusion à la grammaire, la géométrie, la musique, que Philon évoque juste auparavant (cf. *Congr*., 74-76.)

[3] *Congr*., 77 ; traduction M. Alexandre.

[4] *Spec.* II, § 62 ; traduction S. Daniel révisée.

Ailleurs, parlant de ses coreligionnaires, Philon déclare :

> Et de fait, ils s'assemblent toujours et s'asseoient tous ensemble, la plupart en silence, sauf s'il est d'usage d'approuver en outre par une acclamation ce qui est lu ; c'est un des prêtres présents ou l'un des anciens qui leur fait la lecture des saintes lois et les explique point par point jusque vers la fin de l'après-midi ; à ce moment-là, ils repartent, experts dans les saintes lois et, de plus, ayant beaucoup progressé en piété[1].

En conséquence, les seules interventions de l'auditoire consistent en des paroles codifiées, rituelles. Il y a donc, certes, un enseignement, mais ce n'est peut-être pas, pourtant, un enseignement à part entière, puisqu'il se déroule sans questions posées par l'assemblée, sans dialogue enre le maître et les auditeurs. Dans ces conditions, du reste, le prédicateur devait être peu à même de savoir si les assistants avaient saisi le sens de ses paroles : d'ailleurs, devant une foule si nombreuse, il est difficile de reprendre son raisonnement pour que chacun puisse bien le comprendre.

De surcroît, dans le cadre de la synagogue ont pu être prononcées de véritables pièces d'éloquence, comme le montrent les deux panégyriques juifs, originellement composés en grec mais conservés en version arménienne, *Sur Jonas* et *Sur Samson* : «Si nos textes proviennent de la communauté juive d'Alexandrie, comme nous le supposons ci-dessous, sa grande synagogue à cinq nefs (...) en serait le cadre tout désigné. (…) L'acoustique d'un tel cadre explique à elle seule pourquoi les artifices du style noble, ses rythmes et ses rimes sont utilisés avec insistance[2].» «Il y a, dans la basse Antiquité, un art oratoire juif lié au texte biblique[3].» F. Siegert et J. de Roulet estiment d'ailleurs que dans les deux prédications qu'ils commentent, «la part du divertissement est plus développée que Philon ne l'aurait souhaité. Notre auteur est un orateur plutôt qu'un philosophe[4].»

---

[1] PHILON, *Hypothetica* 7, 13 ; traduction personnelle d'après celle de F. H. Colson.
[2] F. SIEGERT et J. de ROULET, dans l'Introduction aux *Prédications synagogales*, pp. 21-22.
[3] *Ibid.*, p. 24.
[4] *Ibid.*, p. 27.

Considérée de cette façon, la prédication synagogale se situe pour le moins à l'extrême limite, si même elle ne sort pas du cadre de l'enseignement, dans la mesure où (nous l'avons brièvement indiqué et y reviendrons plus à loisir) Philon établit une distinction tranchée entre enseignant et orateur. Si elle devient un morceau d'éloquence, la prédication peut-elle donc encore être considérée comme la leçon d'un maître ? Et demeure-t-elle compréhensible pour l'assemblée ? Sans doute, tous les sermons n'étaient pas d'un style aussi pathétique, aussi élevé que le *Sur Jonas* et le *Sur Samson*, que nous avons déjà évoqués : mais à propos du moins de ces deux écrits, qui déploient toute la rhétorique de l'asianisme, on «notera, par exemple, des métaphores et analogies fort audacieuses. De nombreux jeux de mots et rimes du texte original sont encore perceptibles. Même les rythmes caractéristiques de l'asianisme sont spontanément apparus là où on a fait l'essai d'une rétroversion[1].» De plus, appartiennent en propre à ce style «pour ce qui concerne la sémantique, la fréquence des catachrèses[2] et des néologismes ; pour ce qui concerne la syntaxe, l'abandon de la construction claire de la phrase (la période) pour susciter le plus possible de surprises. (…) Ces observations amènent à se demander si nos prédications étaient compréhensibles pour un vaste public[3].» (Les deux éditeurs, il est vrai, s'appuient cependant sur différents travaux pour affirmer que la capacité de comprendre le grec «a été considérable même chez ceux qui ne nous ont laissé que des papyrus assez mal écrits[4]».)

En définitive, le prédicateur nous semble être le cas limite du maître, car, quoiqu'il dispense bien un enseignement, le lien qui le lie avec ses auditeurs nous paraît distendu jusqu'à la déformation : s'exprimant devant une assemblée nombreuse, il n'est guère en mesure d'adopter une pédagogie différenciée qui tiendrait compte des capacités intellectuelles inégales de ses différents auditeurs, n'établit pas de véritable dialogue avec ceux qui l'écoutent et emprunte plutôt les traits de l'orateur.

---

[1] *Ibid*., p. 30.
[2] Catachrèse : «Figure de rhétorique qui consiste dans l'emploi métaphorique d'un mot pour désigner quelque objet pour lequel la langue n'offre pas de terme littéral. (Ainsi : *Les ailes d'un moulin*, *les pieds d'une table*, *les bras d'un fauteuil*, *le bec d'une plume*.) » (Larousse du XX$^{e}$ siècle.)
[3] F. SIEGERT et J. de ROULET, *op. cit*., p. 31.
[4] *Ibid.*

# Note 5 : « La patience chez Épictète » (se rattache à la page 185)

Nous venons de constater qu'Épictète se montre éminemment patient lorsqu'il entreprend de remettre sur le bon chemin les profanes égarés. En outre, ce philosophe exhorte ses disciples à posséder eux-mêmes, et envers eux-mêmes, cette qualité de patience. Il leur déconseille, en effet, de lutter dès le départ contre des représentations trop puissantes. Il convient au contraire de s'exercer peu à peu, sans brûler les étapes et en observant une grande prudence :

> Et puis encore exerce-toi à user de vin avec discrétion (…), et exerce-toi aussi à t'abstenir d'une jolie fille ou d'un gâteau. Ensuite, quelque jour (Εἶτά ποτε), en manière d'épreuve, si l'occasion se présente (εἰ ἄρα), tu descendras de toi-même dans la lice au moment opportun (εὐκαίρως) pour voir si tes représentations triomphent toujours de toi comme auparavant. Mais, pour commencer, fuis bien loin de celles qui sont trop violentes. Le combat est inégal entre une jolie fille et un jeune débutant en philosophie : «Cruche et pierre, dit-on, ne peuvent aller ensemble[1].»

En effet la formation philosophique est lente ; elle est comme une plante dont il faut respecter le développement sans lui faire violence, sous peine de la faner prématurément :

> Laisse croître la racine, laisse-la ensuite acquérir son premier nœud, et puis le second, et puis le troisième ; alors, le fruit éclatera naturellement, que je le veuille ou non. Quel homme en effet, ayant conçu et porté en lui de si grandes pensées, n'a pas conscience de ses propres ressources et ne vole vers les œuvres qui leur sont conformes ? (…) Mais, pour l'instant, je n'ai pas encore ces ressources, crois-moi. Pourquoi veux-tu donc que je me dessèche avant la saison ( …)[2] ?

Du reste, on peut lire dans le *Manuel* les conseils suivants :

> Quant au désir, supprime-le totalement pour le moment. Car si tu désires quelqu'une des choses qui ne dépendent pas de nous, il est nécessaire que tu sois dans l'infortune. Quant à toutes les choses qui sont en notre pouvoir, qu'il serait bien de désirer, elles ne sont pas encore à ta portée[3].

Ainsi le désir doit-il être supprimé *pour l'instant*, jusqu'au moment où le disciple sera en mesure d'appliquer ce désir aux choses qui le méritent, et susceptible d'obtenir ces biens précieux. Mais en attendant, l'aspirant à la philosophie doit faire preuve de patience et ne pas chercher à brûler les étapes, sous peine de tomber dans le malheur.

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* III 12, 11-12 ; traduction J. Souilhé.
[2] *Ibid*. IV 8, 40-41 et 43 ; traduction J. Souilhé.
[3] *Manuel*, 2, 2 ; traduction P. Hadot.

En revanche, il ne s'agit pas non plus de tergiverser et de remettre sempiternellement au lendemain l'application des principes étudiés, comme le montrent ces remontrances adressées à un disciple :

> Jusqu'à quand attendras-tu encore de te juger toi-même digne de ce qu'il y a de meilleur et de n'offenser en rien la Raison qui te commande ? Tu as appris les principes théoriques. Tu t'es entretenu avec ceux avec lesquels il fallait converser. Quelle sorte de maître attends-tu encore pour lui confier le soin de te corriger ? Tu n'es plus un jeune homme, mais désormais un homme adulte. Si maintenant tu deviens négligent et insouciant et si tu additionnes les délais aux délais, que tu fixes d'autres jours après d'autres jours, à partir desquels seulement tu commenceras à faire attention à toi-même, tu ne te rendras pas compte que tu ne fais aucun progrès, et tu resteras étranger à la philosophie aussi bien pendant ta vie qu'au moment de ta mort[1].

De surcroît, Épictète recommande également la patience dans les rapports avec autrui. Ainsi, comme un auditeur demandait à Épictète comment, même si son frère ne voulait pas se réconcilier avec lui, il pouvait demeurer en accord avec la nature, le maître répondit :

> Rien de grand ne se produit de façon subite, puisque même la grappe de raisin ou la figue ne le font pas (*Οὐδέν, ἔφη, τῶν μεγάλων ἄφνω γίνεται, ὅπου γε οὐδ' ὁ βότρυς οὐδὲ σῦκον*). Si tu me disais maintenant : «Je veux une figue», je te répondrais : il faut du temps. Laisse d'abord venir les fleurs, puis naître le fruit, et enfin laisse-le mûrir. Et quand le fruit du figuier n'arrive pas subitement et en une heure à son point de maturité, tu voudrais recueillir le fruit d'une volonté humaine si vite et si facilement (*γνώμης δ'ἀνθρώπου καρπὸν θέλεις οὕτως δι'ὀλίγου καὶ εὐκόλως κτήσασθαι;*) ? Même si je te le disais, n'y compte pas [2].

[1] *Manuel*., 51, 1 ; traduction P. Hadot.
[2] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 15, 7-8 ; traduction J. Souilhé.

## Note 6 : «Vision de Dieu » (se rattache à la page 199)

Si Philon considère bien qu'Israël signifie «Vision de Dieu», il convient néanmoins de préciser ce que ce nom peut comporter d'ambigu. En réalité, Jacob n'a pas bénéficié d'une vision supérieure à celle de Moïse, dans le sens où il aurait véritablement contemplé l'essence de Dieu. En effet, le Seigneur, touché par le profond désir de Jacob, ne refusa pas à l'Athlète « la contemplation dont il serait l'objet, dans la mesure où une nature créée et mortelle est capable de la mener à bien : non celle qui montre ce qu'il est, mais qu'il est (*οὐχὶ τῆς ὅ ἐστιν ἐμφαινούσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἔστιν*)[1].» C'est ce que précise bien H. A. Wolfson au terme de son analyse concernant la distinction entre la connaissance indirecte et la connaissance directe de l'existence de Dieu, les deux étant d'ailleurs, selon lui, fondées sur la contemplation du monde. Dans le premier cas cependant, la connaissance de la nature est acquise lentement par l'intelligence humaine, tandis que dans le second, elle est soudainement inspirée par une révélation divine[2]. La vision claire, immédiate, de l'existence de Dieu implique donc selon Wolfson « a direct perception of the evidence in nature for the existence of God which one may acquire with the help of God by means of prophecy and revelation. It is in this sense also that the expression 'to see God' or 'the vision of God' is used by him in other passages. (…) Then, also, the name 'Israel', whether referring to an individual or to the nation, is interpreted by him to mean 'seeing God'. Students of Philo usually take all those passages which speak of the vision of God as referring to a knowledge of God's essence and hence they find these passages contradictory to Philo's explicit statements, in his interpretation of God's answer to the second prayer of Moses, that God's essence cannot be known. But, as we have been trying to show, in none of these passages does the seeing of God mean having a knowledge of God's essence, and hence they are not contradictory to those passages in which a knowledge of the essence of God is said by him to be unattainable[3].»

---

[1] *Praem*., § 39 ; traduction A. Beckaert révisée.
[2] Cf. H. A. WOLFSON, *Philo*, vol. 2, p. 89.
[3] *Ibid*., pp. 90 à 92.

# Note 7 : « La Loi, œuvre de Dieu ou de Moïse ? » (se rattache à la page 261)

D'après les passages de Philon et de Flavius Josèphe que nous avons cités, Dieu paraît bien être l'auteur de la Loi. A l'appui de cette idée, l'on peut encore noter cette phrase de Flavius Josèphe :

> Tel est le code de lois que Moïse, tandis qu'il faisait camper son armée au pied du Sinaï, a appris entièrement de Dieu et transmis par écrit aux Hébreux (*ταύτην* Μ*ωυσῆς τὴν διάταξιν τῶν νόμων* (…) *ἐξέμαθε παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς* Ἑ*βραίοις γεγραμμένην παραδίδωσιν*)[1].

En outre, Philon, mentionnant les deux modes de divulgation des lois par le Seigneur, déclare :

> Certaines lois[2], Dieu jugea convenable de les promulguer sans l'entremise de personne, mais directement lui-même ; les autres, il les prescrivit par l'intermédiaire du prophète Moïse que, eu égard à son mérite, il s'était choisi d'entre tous les hommes comme l'hiérophante le plus capable[3].

Dans les deux cas cependant, les lois émanent de la divinité elle-même.

Cependant, Philon comme Flavius Josèphe semblent parfois considérer Moïse, au contraire, comme l'authentique auteur du Pentateuque. L'on peut tout d'abord citer cette parole de Philon :

> (…) Mais Moïse, pour ses disciples, va donner un très beau commandement : « aimer Dieu, l'écouter et s'attacher à Lui » (*Deut*. 30, 20). Car c'est en cela qu'est véritablement une longue vie de bonheur[4].

Ne dirait-on pas d'après cet extrait que Moïse, en bon maître qui se soucie profondément de ses disciples, a découvert lui-même, pour eux, ce secret d'une vie heureuse ? Certes, la formulation n'est pas tout à fait explicite, et l'on peut considérer que plane ici une certaine ambiguïté (peut-être Moïse se contente-t-il ici de retransmettre à ses disciple un précepte divin.)

---

[1] *AJ* III 286 ; traduction É. Nodet.
[2] Celles qui forment le Décalogue.
[3] *Decal*., § 18 ; traduction V. Nikiprowetzky.
[4] *Poster*., § 12; traduction R.Arnaldez.

Cependant, lorsque Philon présente l'interdiction biblique de séparer les petits animaux de leur mère tant qu'ils se nourrissent de son lait, il déclare que Moïse a manifesté sa sollicitude au point de se préoccuper du cas des bêtes dépourvues de raison, et ajoute que cet excellent législateur a obéi en l'occurrence à une motivation d'ordre pédagogique, voulant enseigner l'amour du prochain[1]. Or, une telle argumentation serait susceptible de faire douter de l'origine divine de la Législation. Si en effet la Torah a été inspirée directement par Yahvé à Moïse, comment ce dernier a-t-il pu délibérément édicter telle ou telle règle pour l'édification morale de ses futurs disciples ? Si la Loi lui est imposée de l'extérieur, il ne peut lui-même en choisir les termes…

D'ailleurs, un autre passage semble exprimer l'idée que Moïse, certes dirigé par Dieu, aurait été cependant lui-même l'auteur des Lois. En effet, narrant la vie du grand homme, Philon est amené à évoquer les qualités indispensables aux bons législateurs, au nombre de quatre : « l'amour de l'humanité, de la justice, du bien, la haine du vice[2].» Et notre exégète de poursuivre :

> A coup sûr, c'est une grande chose s'il échoit à quelqu'un d'acquérir même une seule des dites vertus, mais comme il apparaît prodigieux de pouvoir les tenir toutes ramassées dans sa main ! C'est ce que Moïse semble avoir seul réussi, lui qui les a manifestées en parfaite clarté dans ses décrets. De cela ont parfaitement conscience ceux qui pratiquent les Livres sacrés, Livres qu'il n'aurait jamais composés sous la conduite de Dieu s'il n'avait été par nature tel que nous l'avons dit (*ἃς οὐκ ἄν, εἰ μὴ τοιοῦτος ἐπεφύκει, συνέγραψεν ὑφηγησαμένου θεοῦ*)(…) Que Moïse lui-même ait été le meilleur de tous les législateurs de tous les temps et de tous les lieux, aussi bien chez les Grecs que chez les barbares, que ses lois soient les plus belles et véritablement divines, puisqu'elles ne négligent rien de ce qui est nécessaire (*καὶ οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι μηδὲν ὧν χρὴ παραλιπόντες*), en voici la preuve la plus éclatante (…) [3] »

[1] Cf. *Virt. (Human.),* § 133.
[2] *Mos*. II, § 9 ; traduction : voir notre bibliographie.
[3] *Ibid*., §§ 10 à 12 ; traduction : voir notre bibliographie.

Un des éléments importants de ce texte est l'expression « sous la conduite de Dieu ». Certes, l'on peut comprendre que Dieu dicte purement et simplement son texte à Moïse, que ses éminentes qualités ont rendu digne de devenir le scribe du Très-Haut (il est probable en effet que le Seigneur aurait refusé de confier même la simple tâche de transcrire ses divines paroles à un mortel qui ne se serait pas illustré par des vertus éclatantes.) Même dans ce cas toutefois, pourquoi Philon prendrait-il le soin d'expliquer que les qualités ici détenues par Moïse sont précisément celles d'un bon législateur ? Par conséquent, peut-être vaudrait-il mieux considérer que, lorsque Philon présente Moïse composant les lois « sous la conduite de Dieu », il désigne le Seigneur, non comme l'auteur dictant à son secrétaire des textes qu'il a déjà entièrement composés à l'avance, mais comme un maître clairvoyant qui guide son disciple dans son difficile travail de législateur. Montrant la route à Moïse, l'accompagnant dans son labeur, Dieu l'aurait alors aidé à rédiger les meilleures lois – d'autant plus que, Seigneur bienveillant à l'égard de son peuple, il lui importait, sans aucun doute, que celui-ci bénéficiât d'une législation excellente –, tout en lui laissant accomplir une part essentielle de la tâche. Si ce point de vue est recevable, le titre de législateur ne serait plus décerné à Moïse seulement « par analogie[1] », mais bien en toute vérité.

De même, à deux reprises au moins, Flavius Josèphe suggère que Moïse est l'authentique auteur du Pentateuque. Tout d'abord, notre historien, dans le prologue des *Antiquités judaïques*, affirme que ce grand homme, « en établissant ses lois[2] », ne commença point, contrairement aux autres législateurs, par les contrats ou les droits réciproques, mais éleva l'esprit de ses concitoyens jusqu'à Dieu en leur racontant de quelle manière celui-ci créa le monde. Or, en parlant ainsi, Flavius Josèphe semble affirmer que Moïse décida tout seul et librement de la manière dont l'ouvrage serait composé et organisé.

Il nous faut citer, enfin, le raisonnement que propose l'apologète du judaïsme pour réfuter les calomnies malveillantes des ennemis de sa religion, lesquels, à la suite de l'historien égyptien Manéthon, représentaient Moïse et son peuple comme des lépreux expulsés d'Égypte à cause de leur maladie. Selon notre historien, en effet, Moïse n'aurait pas décrété de lois désavantageuses à l'égard des lépreux s'il en avait été un lui-même :

---

[1] Comme l'affirme I. Feuer, note 1, p. 30-31 de son édition de *Deter*.
[2] *AJ* I, 21 ; traduction É. Nodet.

> C'est d'ailleurs pourquoi apparaissent ridicules ceux qui prétendent que Moïse aurait lui-même dû fuir l'Égypte parce qu'atteint de lèpre et que, prenant la tête de ceux qu'on avait exilés pour la même raison, il les aurait conduits en Canaan. En effet, si c'était vrai, Moïse n'aurait pas établi pareilles lois, qui l'eussent déshonoré lui-même. Il s'y serait même certainement opposé si d'autres avaient voulu les introduire. D'ailleurs de nombreux peuples toléraient en leur sein des lépreux qui jouissaient de considération (...) De sorte que rien n'empêchait Moïse, si lui ou le peuple qui l'accompagnait avaient eu la peau affectée par une maladie de ce genre, d'établir pour les lépreux des lois très avantageuses et de ne prescrire contre eux aucune mesure discriminatoire. Mais il est évident que ceux qui parlent ainsi de nous ne cherchent qu'à nous dénigrer par jalousie, et que c'est pur de telles infections et au milieu de compatriotes indemnes que Moïse légiférait sur ces malades, en n'ayant en vue que l'honneur de Dieu[1].

Or, qu'est-ce à dire ? Moïse était-il entièrement libre de légiférer comme il l'entendait ? Flavius Josèphe ne considère-t-il donc plus que Dieu lui dictait les préceptes que lui-même et ses concitoyens auraient à appliquer ? De fait, notre historien affiche ici une position radicalement différente de celle que nous lui avons vu adopter précédemment. Car enfin, Moïse aurait-il été effectivement lépreux, il n'aurait pu pour autant se soustraire aux mesures discriminatoires édictées par Dieu contre ces malades, s'il n'avait été que son fidèle interprète, dépourvu lui-même de tout pouvoir législatif. Au contraire, Moïse s'est ici totalement libéré de la tutelle du Seigneur qui lui indiquait les préceptes à respecter : il promulgue lui-même des lois. Et finalement, ce n'est plus Dieu qui, en maître bienveillant, se soucie d'instruire son peuple, par l'intermédiaire de Moïse, des règles qui assureront son bonheur, mais Moïse qui, tout en légiférant, se préoccupe de Dieu en ayant en vue son honneur : la perspective est totalement renversée.

[1] *AJ* III, 265 à 267 ; traduction É. Nodet.

# Note 8 : « Eschine » (se rattache à la page 267)

Nous serait-il même permis d'envisager différemment la question ? Bien sûr, il est très hypothétique à la fois que Socrate ait rédigé des œuvres, et qu'Eschine les ait publiées après la mort de son maître. Mais si cependant nous imaginions un instant que ces deux événements, certes fort improbables aient pu, toutefois, se produire, pourquoi considérer nécessairement l'édition posthume des œuvres de Socrate par Eschine comme une trahison de la part du disciple ? En effet, peu après le procès intenté au philosophe, de nombreux citoyens «trouvaient exagérée la sentence capitale (…) Par contre, beaucoup d'Athéniens aussi estimaient que Socrate avait mérité son châtiment[1].» Aussi pouvait-il être dangereux pour l'image déjà bien défavorable que d'aucuns se faisaient de lui, pour sa mémoire déjà flétrie auprès de certains par une condamnation portée au terme d'un procès légal, de publier en son propre nom des écrits susceptibles de contenir, au même titre que son enseignement oral, des éléments choquants aux yeux de l'opinion publique. D'autre part, n'était-il pas désolant pour un intime du philosophe tel que l'était Eschine, ─« les Anciens l'appellent 'ami de Socrate'[2]» ─ de ne pas divulguer le contenu de ces dialogues auprès d'un public plus large que le seul cercle des Socratiques ? Dans ces circonstances, serait-il absolument invraisemblable d'imaginer qu'Eschine ait jugé de son devoir de prendre sur lui la responsabilité des œuvres du maître, et de les faire paraître au grand jour sous son nom personnel, non pas pour spolier Socrate de la paternité de ses écrits, mais pour attirer sur lui-même les critiques qu'elles pourraient susciter ? Vue sous cet angle, la publication assumée par Eschine pourrait donc être considérée non comme un larcin philosophique, mais comme un signe d'authentique attachement et de véritable fidélité au souvenir du maître disparu.

---

[1] E. DERENNE, *Les procès d'impiété…*, p. 179.
[2] J. HUMBERT, *op. cit.*, p. 217.

# Note 9 : « Un disciple rival de son maître » (se rattache à la page 370)

Carnéade de Cyrène, célèbre philosophe appartenant à la Nouvelle Académie, eut sur une affaire sentimentale un démêlé avec l'un de ses disciples (ou du moins, un disciple feint, puisqu'il fréquentait l'école de Carnéade dans un but tout différent de celui d'acquérir la sagesse) :

> Carnéade avait comme élève Mentor de Bithynie qui venait à l'école pour chercher à obtenir les faveurs de la concubine de son maître. Un jour, lorsque celui-ci se présenta au cours – ainsi que le rapporte Favorinus dans son *Histoire variée* – , Carnéade, durant son exposé, inséra les vers suivants sous mode de parodie :
>
> > Ici erre un vieil homme de la mer, homme sans tromperie[1] ,
> > semblable à Mentor pour le corps et la voix[2] :
> > je proclame que de cette école il est banni.
>
> Et Mentor, en se levant, répondit :
>
> > Certains firent leur proclamation et les autres se levèrent en hâte [3].

Cette anecdote assez amusante nous montre un maître qui n'adresse pas ici de reproches directs à son disciple : il le réprimande (et le chasse de son cours) de manière voilée, et en intégrant ses propos à son enseignement. La semonce est ici l'occasion d'une sorte de jeu littéraire, puisqu'elle est faite sous forme de citations homériques. Mentor d'ailleurs répond de la même façon, et en faisant preuve lui aussi de beaucoup d'esprit. Cette forme de réprimande peut paraître quelque peu surprenante de la part d'un philosophe, qui aurait pu (s'il voulait décidément intégrer le blâme à son enseignement) proposer une réflexion morale sur un sujet adapté à la situation, comme par exemple, l'honnêteté, la vertu..., et ce d'autant plus que Diogène Laërce nous a présenté Carnéade comme « peu porté vers les études de physique, mais davantage vers celles relatives à l'éthique[4].»

---

[1] Cf. *Odyssée* IV, 384 et 401, mais noter l'ironie !
[2] Cf. *Odyssée*. II, 268 et 401.
[3] D.L. IV, 63-64, p. 536 ; traduction T. Dorandi. Pour le dernier vers, cf. *Iliade* II 52, 444 ; *Od.* II, 8.
[4] D.L. IV, 62, p. 535 ; traduction T. Dorandi.

# Note 10 : « Socrate / Alcibiade » (se rattache à la page 383)

Le démon de Socrate permet enfin au philosophe de parler à Alcibiade parce que le jeune homme prendra prochainement la parole à l'Assemblée, et espère convaincre les Athéniens par son discours (cf. *Alcibiade majeur*, 105 a-b). Nous aurions sur ce point un autre sentiment que J. Hatzfeld, qui s'exclame que cette indication offre une arme de poids aux ennemis de Socrate en laissant à penser, « contre toute vraisemblance d'ailleurs, que le jour où Alcibiade avait débuté dans la politique était aussi celui où Socrate avait commencé d'agir directement sur lui, quand au contraire c'est précisément à ce moment – et Platon tiendra à le dire dans le *Banquet* – qu'Alcibiade s'est soustrait à l'influence socratique ! » (J. Hatzfeld, *Alcibiade*, p. 41.) Il est possible en effet que l'auteur de l'*Alcibiade majeur* se soit représenté différemment les choses.

Remarquons tout d'abord que Socrate n'est pas une seconde soupçonné d'avoir voulu tenir à Alcibiade des discours galants dans le but de le séduire, à l'instar d'un éraste peu respectueux de la pureté de son éromène – ce qui avait pu être le cas, en revanche, des autres amoureux du jeune homme, qui en tout cas l'importunaient par leurs incessants entretiens. Ainsi voit-on bien que Socrate ne s'adresse pas à son bien-aimé pour servir égoïstement sa propre passion, mais en vue de l'intérêt commun. En outre, d'après l'auteur du dialogue, Socrate tâche d'éveiller la conscience d'Alcibiade au moment opportun, lorsque précisément ce dernier, s'apprêtant à entamer sa carrière politique, va accepter de prêter l'oreille aux observations du philosophe. Or, que l'instant soit particulièrement bien choisi pour conseiller Alcibiade est mis en évidence par le fait que le dieu lui-même, et non pas simplement Socrate, a déterminé ce temps favorable :

> Tant que tu étais trop jeune et avant que tu ne t'emplisses d'une telle espérance, à ce qu'il me semble, le dieu ne me permettait pas de te parler, pour que je ne te parle pas en vain (*οὐκ εἴα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι, ἵνα μὴ μάτην διαλεγοίμην*) ; maintenant, il m'a laissé aller ; car maintenant tu pourrais m'écouter [1].

[1] PLATON, *Alcibiade Majeur*, 105e-106a ; traduction M. Croiset révisée.

Ainsi l'auteur du dialogue nous semble-t-il vouloir montrer d'une part, que Socrate n'a pas décidé personnellement d'adresser la parole à Alcibiade mais s'est, à ce sujet, strictement et pieusement conformé à la volonté de la divinité, et, d'autre part, que le dieu lui-même a choisi, pour la prise de parole de Socrate, un moment particulièrement opportun. Notre auteur visait donc très probablement à montrer que l'entretien du philo*s*ophe avec son jeune auditeur aurait dû être normalement d'une grande efficacité, et que, si les conséquences ne se sont pas révélées celles que l'on pouvait légitimement espérer, la responsabilité de Socrate n'était du moins en rien engagée dans cet échec.

## Note 11 : « Zénon de Kition » (se rattache à la page 417)

Si l'amour philosophique stoïcien vise l'amitié, et non l'union charnelle, l'acte sexuel n'était cependant pas en lui-même honteux d'après Zénon (d'ailleurs précédé dans cette opinion par les Cyniques, et suivi par au moins deux de ses successeurs). En effet, le philosophe sceptique Sextus Empiricus expliquant que l'homosexualité masculine n'est pas honteuse chez les Germains, pas plus qu'elle ne l'était chez les Thébains des anciens temps ou chez les Crétois[1], ajoute :

> Et quoi d'étonnant quand les cyniques et Zénon de Citium, Cléanthe et Chrysippe disent que cela est indifférent (*ἀδιάφορον τοῦτο εἶναί φασιν*)[2] ?

En outre, toujours selon Sextus, Zénon aurait soutenu l'opinion suivante :

> Enfiler (*διαμηρίζειν*) son mignon ou un autre garçon, un homme ou une femme, ce n'est ni mieux ni plus mal ; mignon ou pas, mâle ou femelle, c'est pareil, du point de vue des *convenances* (*ἀλλὰ ταὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστιν*)[3].

Au reste, Zénon lui-même aurait ressenti un penchant très net à l'égard des garçons. Ainsi, Myrtilus, lorsqu'il reproche aux Stoïciens de lorgner les adolescents, ajoute qu'en cela seulement ils suivent l'exemple de Zénon, le fondateur de leur philosophie, « qui n'eut jamais

---

[1] Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes* III, 199.
[2] SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes* III, 200 ; traduction P. Pellegrin révisée.
[3] SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes* III, 245 ; traduction F. Buffière, dans *Éros adolescent*, p. 472.

de relations avec une femme, mais toujours avec des mignons (*ὃς οὐδέποτε γυναικὶ ἐχρήσατο, παιδικοῖς δ' αἰεί*), comme Antigone de Caryste le raconte dans sa *Vie de Zénon* [1].»

Mais dans la pratique, Zénon n'aurait pas abusé de cette liberté sexuelle qu'il réclamait. En tout cas, Diogène Laërce nous présente dans l'une de ses anecdotes un « Zénon plus occupé de calmer ses ardeurs que de les satisfaire[2].»

> Comme il était épris de Chrémonidès, alors que ce dernier était assis à côté de lui en compagnie de Cléanthe, il se leva. Devant l'étonnement de Cléanthe, il dit : « J'entends dire également aux médecins compétents, que le repos est le meilleur remède contre la fièvre[3].»

Du reste, Diogène Laërce rejoint le témoignage d'Antigone de Caryste cité par Myrtilus sur la tendance nettement pédérastique de Zénon :

> Il recourait rarement aux services de jeunes esclaves ; une fois ou deux peut-être à ceux d'une jeune servante[4] (*παιδαρίοις τε ἐχρῆτο σπανίως, ἅπαξ ἢ δίς που παιδισκαρίῳ τινί*), afin de ne pas passer pour misogyne[5].

Cependant, il faut remarquer le mot « rarement », important ici, qui implique que la vie sexuelle de Zénon était fort restreinte.

D'ailleurs, il n'hésitait pas à réprimander ceux qui manifestaient ouvertement leur attirance à l'égard du sexe masculin :

> Comme dans un banquet deux convives étaient couchés plus bas que lui et que son voisin taquinait du pied le suivant, lui-même le taquina du genou. Lorsque ce dernier se retourna, il dit : « Que crois-tu donc que ressent ton voisin par ta faute ? » A l'intention d'un pédéraste, <il dit> que la fréquentation continuelle des jeunes garçons ne développe pas l'intelligence des maîtres[6], ni celle des gens de cette espèce [celle des pédérastes] [7].

---

[1] ATHENAEUS, *The Deipnosophists*, 563 E ; traduction personnelle d'après l'édition de Ch. B. Gulick.
[2] F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, p. 473.
[3] D.L. VII, 17, p. 802 ; traduction R. Goulet.
[4] Ou jeune prostituée.
[5] D.L. VII, 13, p. 798 ; traduction R. Goulet.
[6] Nous reviendrons sur cette anecdote dans la suite de notre développement sur l'amour chez les Stoïciens.
[7] D.L. VII, 17-18, p. 802 ; traduction R. Goulet.

# Note 12 : « La porte est ouverte » (se rattache à la page 491)

Si Épictète affirme qu'il faut quitter cette vie lorsque les dieux nous font signe, il lui arrive aussi, toutefois, d'évoquer le suicide comme une initiative strictement personnelle, qui ne répond nullement à une invitation à mourir envoyée par la divinité. Il affirme en effet qu'il est loisible de mettre librement fin à ses jours si l'existence paraît trop pénible :

> Mais voici le principal : souviens-toi que la porte reste ouverte (*μέμνησο ὅτι ἡ θύρα ἤνοικται*). Ne sois pas plus lâche que les enfants, mais comme ces derniers, quand le jeu ne leur plaît pas, disent : « Je ne veux plus jouer », toi, de même, si les circonstances te paraissent également déplaisantes, dis : « Je ne veux plus jouer », et va-t-en ; mais si tu restes, ne te lamente pas[1].

De même, au cours d'une autre conversation, après avoir confronté les attitudes divergentes de l'homme qui préfère décliner une invitation à dîner pour ne pas avoir à subir les bavardages de l'hôte, et de celui qui accepte volontiers de subir une telle logorrhée plutôt que de manquer le repas, Épictète poursuit de la sorte :

> Pour toi, pèse ces manières de voir. Seulement, ne fais rien à contre-cœur, avec tristesse, en t'imaginant que tu es accablé de malheurs, car à cela personne ne t'oblige. A-t-on fait de la fumée à la maison ? S'il y en a peu, je reste ; s'il y en a beaucoup trop, je sors, car on doit se rappeler et bien garder dans l'esprit que la porte est ouverte.
> – « N'habite pas à Nicopolis[2]. »
> – Je n'y habite pas.
> – « Ni à Athènes. »
> – Ni à Athènes.
> – « Ni à Rome. »
> – Ni à Rome.
> – « Habite à Gyaros. »
> – J'y vais habiter. Mais, habiter à Gyaros, c'est comme si je me trouvais dans un endroit où il y a beaucoup de fumée. Je m'en vais dans un lieu où personne ne peut m'empêcher d'habiter, car cette demeure est accessible à tout homme. (…)[3]

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 24, 20 ; traduction J. Souilhé.
[2] Épictète imagine ici un dialogue entre un puissant personnage et le philosophe qu'il condamne à l'exil.
[3] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I 25, 17 à 20 ; traduction J. Souilhé.

Au cours du deuxième livre des *Entretiens*, c'est un interlocuteur d'Épictète qui s'effraie à la perspective d'être exilé dans cette île (appelée à cet endroit « Gyara »). Et pour le réconforter, le philosophe lui rappelle que si vraiment il ne supporte pas l'idée d'habiter en ce lieu, il pourra toujours trouver refuge dans la mort, asile où tous les hommes se retrouveront tôt ou tard :

> Si cela fait ton affaire, tu iras ; sinon, tu as un endroit où tu peux aller, au lieu de Gyara, et où il ira lui aussi, qu'il le veuille ou non, celui qui t'envoie à Gyara[1].

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que cette île des Cyclades si redoutée, est précisément le lieu où Néron avait exilé en 65 Musonius Rufus. Ce personnage avait du reste vaillamment supporté d'habiter cette terre inhospitalière, sans recourir à l'échappatoire ici évoquée, puisqu'après la mort de Néron, rappelé par Galba, il put regagner Rome où il devint quelques années plus tard le maître d'Épictète.

---

[1] ÉPICTÈTE, *Entretiens* II 6, 22 ; traduction J. Souilhé.

# Bibliographie

## I) Textes antiques

### A) Corpus des textes étudiés

#### 1°) Diogène Laërce

*Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, La Pochothèque, Le livre de Poche, 1999. Cet ouvrage constitue notre édition de référence de Diogène Laërce pour ce qui concerne sa traduction française.
*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres.* Traduction de Robert Genaille. 2 tomes. Garnier Flammarion, 1965.
*Vie de Platon.* Traduction, introduction et notes d'Alain-Philippe Segonds. Les Belles Lettres, collection « Classiques en Poche ». Paris, 1996.
*Life of eminent philosophers*. Édition bilingue grec-anglais, traduction par Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library. Vol. I : 1966 ; vol. II : 1970.

#### 2°) Epictète

ÉPICTÈTE, *Entretiens*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé, avec la collaboration d'Amand Jagu pour les livres III et IV. Les Belles Lettres, Paris, 1er tome paru en 1962 (2ème édition, la première datant de 1943.)
ARRIEN, *Manuel d'Epictète*. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot. Édition Le Livre de Poche, collection « Classiques de la philosophie ». Paris, 2000.

3°) Philon d'Alexandrie

« Les œuvres de Philon d'Alexandrie » aux éditions du Cerf, Paris :

*De Opificio mundi* (tome 1 de la collection). Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, 1961.

*Legum allegoriae*, livres I-III (tome 2). Introduction, traduction et notes par Claude Mondésert, 1962.

*De Cherubim* (tome 3). Introduction, traduction et notes par Jean Gorez, 1963.

*De sacrificiis Abelis et Caini* (tome 4). Introduction, traduction et notes par Anita Méasson, 1966.

*Quod deterius potiori insidiari soleat* (tome 5). Introduction, traduction et notes par Irène Feuer, 1965.

*De posteritate Caini* (tome 6). Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, 1972.

*De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis* (tomes 7 et 8 rassemblés dans le même volume). Introduction, traduction et notes par André Mosès, 1963.

*De agricultura* (tome 9). Introduction, traduction et notes par Jean Pouilloux, 1961.

*De plantatione* (tome 10). Introduction, traduction et notes par Jean Pouilloux, 1963.

*De ebrietate-De sobrietate* (tomes 11 et 12, en un seul volume.) Traduits par Jean Gorez, 1962.

*De confusione linguarum* (tome 13). Introduction, traduction et notes par J.G. Kahn, 1963.

*De Migratione Abrahami* (tome 14). Introduction, traduction et notes par Jacques Cazeaux, 1965.

*Quis rerum divinarum heres sit* (tome 15). Introduction, traduction et notes par Marguerite Harl, 1966.

*De congressu eruditionis gratia* (tome 16). Introduction, traduction et notes par Monique Alexandre, 1967.

*De fuga et inventione* (tome 17). Introduction, texte, traduction et commentaire par Esther Starobinski-Safran, 1970.

*De mutatione nominum* (tome 18). Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, 1964.

*De somniis* I et II (tome 19). Introduction, traduction et notes par Pierre Savinel, 1962.

*De Abrahamo* (tome 20). Introduction, traduction et notes par Jean Gorez, 1966.

*De Iosepho* (tome 21). Introduction, traduction et notes par Jean Laporte, 1964.

*De vita Mosis* I et II (tome 22). Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux et Pierre Savinel, 1967.

*De Decalogo* (tome 23). Introduction, traduction et notes par Valentin Nikiprowetzky, 1965.

*De specialibus legibus* I et II (tome 24). Introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel, 1975.

*De specialibus legibus* III et IV (tome 25). Introduction, traduction et notes par André Mosès, 1970.

*De virtutibus* (tome 26). Introduction et notes de Roger Arnaldez. *De fortitudine* : traduction d'Anne-Marie Verilhac. *De humanitate* : traduction de Paulette Delobre. *De paenitentia* et *De nobilitate* : traduction de Marie-Rose Servel. Paris, 1962.

*De Praemiis et poenis – De exsecrationibus* (tome 27). Introduction, traduction et notes par A. Beckaert, 1961.

*Quod omnis probus liber sit* (tome 28). Introduction, texte, traduction et notes par Madeleine Petit, 1974.

*De vita contemplativa* (tome 29). Introduction et notes par François Daumas. Traduction par Pierre Miquel, 1963.

*De aeternitate mundi* (tome 30). Introduction et notes par Roger Arnaldez. Traduction par Jean Pouilloux, 1969.

*Legatio ad Caium* (tome 32). Introduction, traduction et notes par André Pelletier, 1972.

*Quaestiones in Genesim et in Exodum Fragmenta graeca* (tome 33). Introduction, texte critique et notes (et traduction des fragments non identifiés) par Françoise Petit. Paris, 1978.

*Quaestiones et solutiones in Genesim* I et II (tome 34 $^{A}$). Introduction, traduction et notes par Charles Mercier (traduction d'après l'arménien). Paris, 1979.

*Quaestiones et solutiones in Genesim* III à VI (tome 34 $^{B}$). Traduction et notes par Charles Mercier (traduction d'après l'arménien). Paris, 1984.

*Quaestiones et solutiones in Exodum* (tome 34 $^{C}$). Introduction, traduction et notes par Abraham Terian (traduction d'après l'arménien et certains fragments grecs). Paris, 1992.

*De Providentia* (tome 35). Introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Lebel. Paris, 1973.

*Alexander* (ou *De animalibus*) (tome 36). Introduction, traduction et notes par Abraham Terian (traduction d'après l'arménien). Paris, 1988.

Dans les trois tomes des *Quaestiones et solutiones* ainsi que dans le *De Providentia* et dans l'*Alexander* figure, en regard de la traduction française, la traduction latine de l'arménien élaborée au début du dix-neuvième siècle par le Père Aucher. Nous avons été exceptionnellement amenée à citer, très brièvement, cette traduction.

*On the Posterity of Cain and his exile* (*De posteritate Caini*), with an english translation of Francis Henry Colson and George Herbert Whitaker (The Loeb Classical Library, Philo tome II.) 1979 (first printed 1927).
*Hypothetica* (*Apologia pro Iudaeis*), with an english translation of F. H. Colson (The Loeb Classical Library, Philo IX.) 1985 (first printed 1941).

4°) Flavius Josèphe

*Les Antiquités juives* :
Livres I à III (vol. I ). Texte, traduction et notes par Étienne Nodet, avec la collaboration de Gilles Berceville et Élisabeth Warschawski. Éditions du Cerf, Paris, 2000 (3$^{e}$ édition).
Livres IV et V (vol. II ). Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet, avec la collaboration de Serge Bardet et Yohanan Lederman. Éditions du Cerf, Paris, 1995.
Livres VI et VII (vol. III ). Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet. Éditions du Cerf. Paris, 2001.
Livres VIII et IX (vol. IV ). Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet. Éditions du Cerf, Paris, 2005.
Livres X et XI : lus dans la traduction anglaise effectuée par Ralph Marcus pour les éditions Loeb (vol. VI de la collection). 1966. Titre anglais : *Jewish Antiquities*.
Livres XII à XIV (vol. VII ) : traduction anglaise par Ralph Marcus. Éditions Loeb, 1966.
Livres XV à XVII (vol. VIII) : traduction de Ralph Marcus et Allen Wikgren. Loeb, 1969.
Livres XVII à XX (vol. IX), traduction de Louis H. Feldman. Loeb, 1969.

*Contre Apion*. Texte établi et annoté par Théodore Reinach et traduit par Léon Blum. Les Belles Lettres, Paris, 1930.

*Autobiographie*. Texte établi et traduit par André Pelletier. Les Belles Lettres, Paris, 1959.

## B) Autres sources antiques

Œuvres anonymes :
*Épître de Pierre à Jacques* (ce texte figure en tête du *Roman pseudo-clémentin*) ;
*Homélies* du *Roman pseudo-clémentin*. Textes présentés par Alain Le Boulluec, traduits et annotés par Marie-Ange Calvet, Dominique Côté, Pierre Geoltrain, Alain Le Boulluec, Bernard Pouderon et André Schneider. Dans *Écrits apocryphes chrétiens* (tome II), bibliothéque de la Pléiade, éd. Gallimard. Paris, 2006.
*Lettre d'Aristée à Philocrate*. Introduction, texte critique, traduction et notes par André Pelletier. Éditions du Cerf, Paris, 1962.
*Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Jean Trouillard, avec la collaboration d'Alain-Philippe Segonds. Les Belles Lettres, Paris, 1990.

APULÉE, *Florides*. Texte établi et traduit par Paul Valette. Les Belles Lettres, Paris, 1924.

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoullier. Les Belles Lettres, Paris, 1967, septième tirage (1ère édition 1922.)
*Éthique à Eudème*. Traduction, préface et notes d'Émile Lavielle. Éditions Pocket, collection Agora – Les Classiques. Paris, 1999.
*Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction, introduction, notes et index par Jules Tricot. Éditions Vrin. Paris, 1967, 2ème édition (1ère édition de 1959.)
*The Nicomachean Ethics* (Aristotle XIX), with an english translation by Harris Rackham. The Loeb Classical Library, 1994 (first published 1926.)
*Histoire des animaux*, tome II (livres V-VII). Texte établi et traduit par Pierre Louis. Les Belles Lettres, Paris, 1968.
*Politique* (livre VII – tome III 1ère partie). Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Les Belles Lettres, Paris, 1986.
*Rhétorique* (tome II). Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris, Les Belles Lettres, 1967, 3ème tirage (1ère édition 1931.)

ARRIEN, *Périple du Pont-Euxin*. Texte établi et traduit par Alain Silberman. Les Belles Lettres, Paris, 1995.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Gerhardus Johannes Marinus Bartelink. Sources Chrétiennes (n° 400). Éditions du Cerf, Paris, 2004.

ATHENAEUS (ATHÉNÉE), *The Deipnosophists*. With an english translation by Charles Burton Gulick. Loeb Classical Library. Harvard University Press.

AULU-GELLE, *Les Nuits attiques* (tome I). Texte établi et traduit par René Marache. Les Belles Lettres, Paris, 1967.

CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux* (tome II). Texte établi et traduit par Jules Martha. Paris, Les Belles Lettres, 1930.
*Premiers livres académiques (Lucullus)*. Traduction nouvelle avec des notices et des notes de Charles Appuhn. Paris, Classiques Garnier, 1937.
*La République* (tome II, livres II-VI ). Texte établi et traduit par Esther Bréguet. Les Belles Lettres, Paris, 1980.
*Tusculanes* (2 tomes). Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Paris, « Les Belles Lettres », 1931.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. (Stromate* I *.)* Traduction et notes de Marcel Caster. Éditions du Cerf, Paris, 1951.

CORNELIUS NEPOS, Vie de Dion et Vie d'Alcibiade dans le *Traité sur les grands généraux des nations étrangères*. Texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin. Les Belles Lettres, Paris, 1923.

DÉMOSTHÈNE, *Sur la couronne*. Dans les *Plaidoyers politiques*, tome IV. Texte établi et traduit par Georges Mathieu. Les Belles Lettres, Paris, 1947.

DION CHRYSOSTOME, *Discours VIII Sur la vertu*. Dans Dio Chrysostom I (discourses I-XI), with an english translation by James Wilfred Cohoon. The Loeb Classical Library, 1949 (2ème édition).

*Discours XXXII Aux Alexandrins*. Dans Dio Chrysostom III (discourses XXXI-XXXVI), with an english translation by Henry Lamar Crosby. The Loeb Classical Library, 1951 (2ème édition).

ÉLIEN, *Histoire variée*. Traduit et commenté par Alessandra Lukinovich et Anne-France Morand. Collection «La Roue à Livres». Les Belles Lettres, Paris, 1991.

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans *Lettres et Maximes*, texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche. PUF, 1987.

ESCHINE, *Contre Timarque* (tome I des *Discours*). Texte établi et traduit par Victor Martin et Guy de Budé. Les Belles Lettres, Paris, 1927.

EURIPIDE, *Oreste*. Texte établi et annoté par Fernand Chapouthier et traduit par Louis Méridier. Les Belles Lettres, Paris, 1959.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*. Traduction de Gustave Bardy revue par Louis Neyrand. Editions du Cerf, Collection Sagesses chrétiennes. Paris, 2003.

FILODEMO (PHILODÈME), *Storia dei filosofi. Platone e l'Academia*. (P. Herc. 1021 e 164). Edizione, traduzione et commento a cura di Tiziano Dorandi. Bibliopolis. Napoli, 1991.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, livre I (tome I), 1975, et livres II et III (tome II), 1980. Texte établi et traduit par André Pelletier, Paris, Les Belles Lettres.

HOMÈRE, *L'Odyssée*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. Les Belles Lettres, Paris, 1924.

HORACE, *Epîtres*. Texte établi et traduit par François Villeneuve. Les Belles Lettres, Paris, 1967, 6ème tirage (1ère édition de 1934.)

ISOCRATE, *Contre les sophistes* (dans le tome I des *Discours*). Texte établi et traduit par Georges Mathieu. Paris, Les Belles Lettres, 1928.
*Sur l'Échange* (dans le tome III des *Discours*). Texte établi et traduit par Georges Mathieu. Paris, Les Belles Lettres, 1942.

JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*. Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain-Philippe Segonds. Collection « La roue à livres » (traduction seule). Les Belles Lettres, Paris, 1996.

JÉRÔME, *Des hommes illustres*. Œuvres complètes de Saint Jérôme (tome III). Édition de l'abbé Bareille. Paris, 1878.

JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction et commentaire par Philippe Bobichon. Paradosis, n° 47 (en deux tomes). Academic Press Fribourg, 2003.

JUVÉNAL, *Satires*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle et François Villeneuve. Les Belles Lettres, Paris, 1921.

LIBANIUS, *The Apology of Socrates*, in William M. Calder III, Bernhard Huss, Marc Mastrangelo, R. Scott Smith, Stephen M. Trzaskoma, *The Unknown Socrates*. *Translations, with Introductions and Notes, of Four Important Documents in the Late Antique Reception of Socrates the Athenian*. Bolchazy Carducci Publishers, Inc. Wauconda, Illinois USA, 2002.

PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*. Dans *Romans grecs et latins*. Textes présentés, traduits et annotés par Pierre Grimal. Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1958.

PLATON, *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. *Œuvres complètes* (tome I). Les Belles Lettres, Paris, 1920.
*Apologie de Socrate*. (Dans le même volume que l'*Alcibiade*).
*Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. *Œuvres complètes*, tome IV, 2ème partie. Les Belles Lettres, Paris, 1929.
*Charmide*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. *Œuvres complètes*, tome II. Les Belles Lettres, Paris, 1921.
*Cratyle*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. *Œuvres complètes*, tome V, 2ème partie. Les Belles Lettres, Paris, 1969 (quatrième tirage). (1ère édition de 1931.)
*Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. *Œuvres complètes*, tome I. Les Belles Lettres, Paris, 1925 (2ème édition revue et corrigée.) (1ère édition de 1920.)

*Euthydème*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. *Œuvres complètes*, tome V, 1ère partie. Les Belles Lettres, Paris, 1931.

*Gorgias* (dans le même volume que le *Ménon*.)

*Lachès*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. *Œuvres complètes*, tome II. Les Belles Lettres, Paris, 1921.

*Lois*. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau. Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

*Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin. *Œuvres complètes* de Platon (tome III-2ème partie). Les Belles Lettres, Paris, 1923.

*Phédon.* Traduction, avec une introduction et des notes de Paul Vicaire. Denoël / Gonthier. Les Belles Lettres, Paris, 1969.

*Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Œuvres complètes de Platon (tome IV- 3ème partie). Les Belles Lettres, Paris, 1954 (4ème édition). (1ère édition de 1933.)

*Protagoras*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin. *Œuvres complètes* de Platon (tome III-1ère partie). Les Belles Lettres, Paris, 1923.

*Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. *Œuvres complètes*, tome VIII-2ème partie. Les Belles Lettres, Paris, 1924.

*Timée*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. *Œuvres complètes*, tome X. Les Belles Lettres, Paris, 1970, cinquième tirage revu et corrigé (1ère édition de 1925).

*Axiochos* et *Eryxias* (dialogues apocryphes). Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. *Œuvres complètes*, tome XIII, 3ème partie. Les Belles Lettres, Paris, 1930.

*Lettres*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. *Œuvres complètes*, tome XIII, 1ère partie. Les Belles Lettres, Paris, 1960 (3ème édition)

PLUTARQUE, *Comment écouter*. Tome I[2] des *Œuvres morales*. Texte établi et traduit par André Philippon. Les Belles Lettres, Paris, 1989.

*De la curiosité*. Traité n° 36. Tome VII[1] des *Œuvres morales*. Texte établi et traduit par Jean Dumortier, avec la collaboration de Jean Defradas. Les Belles Lettres, Paris, 1975.

*De la vertu éthique*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Daniel Babut. Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, XV. Les Belles Lettres, Paris, 1969.

*Dialogue sur l'amour* (*Eroticos*). Texte et traduction avec une introduction et des notes par Robert Flacelière. Annales de l'Université de Lyon, troisième série, fascicule 21. Les Belles Lettres, Paris, 1953.

*Il ne faut pas s'endetter*. Tome XII[1] des *Œuvres morales*. Texte du traité établi et traduit par Marcel Cuvigny. Les Belles Lettres, Paris, 1981.
*La vertu peut-elle s'enseigner* ? Traité n° 27 (même tome que le traité *De la curiosité*.)
*Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*. Traité 4, tome I (2ème partie) des *Œuvres morales*. Texte établi et traduit par Jean Sirinelli. Les Belles Lettres, Paris, 1989.
*Sur les contradictions stoïciennes*. Traité 70, tome XV (1ère partie) des *Œuvres morales*. Texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Daniel Babut. Les Belles Lettres, Paris, 2004.
*Sur les notions communes, contre les Stoïciens*. Traité 72, tome XV (2ème partie) *des Œuvres morales*. Texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Daniel Babut. Les Belles Lettres, Paris, 2002.
*Synopsis du traité « Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes »*. Traité 71 (même volume que le traité *Sur les contradictions stoïciennes*.)
*Vie d'Alcibiade* (tome III des *Vies*). Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry. Les Belles Lettres, Paris, 1990 (3ème tirage – 1ère édition 1964.)
*Vie de Dion* (tome XIV des *Vies*).Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry. Les Belles Lettres, Paris, 1978.
*Vie de Lycurgue* (tome I des *Vies*). Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux. Les Belles Lettres, Paris, 1957.
*Vie de Numa* (même tome).
*Vie de Solon* (tome II des *Vies*). Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux. Les Belles Lettres, Paris, 1968 (2ème tirage – 1ère édition 1961.)
(PSEUDO ?) PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*. Traité n° 1, tome I [1] des *Œuvres morales*. Texte établi et traduit par Jean Sirinelli. Les Belles Lettres, Paris, 1987.

PORPHYRE, *Vie de Pythagore*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Les Belles Lettres, Paris, 1982.

PSEUDO-JUSTIN, *Exhortation aux Grecs*. Traduction par Michel Bourlet. Collection Migne, « Les Pères dans la foi » n° 83. Paris, 2002.

QUINTILIEN, *Institution oratoire* (livre 1). Texte établi et traduit par Jean Cousin. Les Belles Lettres, Paris, 1975.

SÉNÈQUE, *Des bienfaits* (tome II – livres V à VII). Texte établi et traduit par François Préchac. Les Belles Lettres, Paris, 1972 (3ème tirage).
*Lettres à Lucilius* (tome IV). Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Les Belles Lettres, Paris, 1971 (2ème tirage).

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes* (= *Hypotyposes pyrrhoniennes*). Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin. Collection Essais. Éditions du Seuil, 1997.

STRABO, *Géography*, tome VI, 1989 (first published 1929), et tome VIII, 1996 (first published 1932), with an english translation by Horace Leonard Jones. The Loeb Classical Library, Harvard University Press.

SUÉTONE, *Grammairiens et rhéteurs*. Texte établi et traduit par Marie-Claude Vacher. Les Belles Lettres, Paris, 1993.

THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques* (tome II–livres VII à XII). Texte critique, traduction, notes et index par Pierre Canivet. Réimpression de la première édition revue et corrigée. Collection « Sources chrétiennes » n° 57.2. Ed. du Cerf. Paris, 2001 (1ère éd. en 1958.)

XÉNOPHON, *Anabase*, tome I (livres I à III.) Texte établi et traduit par Paul Masqueray. Les Belles Lettres, Paris, 1930.
*Apologie.* Traduction de Pierre Chambry. Classiques Garnier. Paris, 1935.
*Banquet*. Texte établi et traduit par François Ollier. Les Belles Lettres. Paris, 1961.
*Cyropédie* (tome II). Texte établi et traduit par Marcel Bizos. Les Belles Lettres. Paris, 1973.
*Mémorables* (dans le même volume que l'*Apologie*).

# II) Recueils de textes

W. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum* (vol. II), Hildesheim, 1960.

A. DUMONT, *Mélanges d'Archéologie et d'Epigraphie*, réunis par Th. Homolle, Paris 1892.

*Anthologie palatine*. Tome IV (livre VII, épigr. 1-363). Texte établi par Pierre Waltz ; traduit par A.-M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot et É. des Places. Les Belles Lettres, Paris, 1960, 2ème édition.

Tome V (livre VII, épigr. 364-748). Texte établi par Pierre Waltz ; traduit par P. Waltz, É. des Places, Mlle M. Dumitrescu, H. Le Maître et G. Soury. Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Tome XI (livre XII). Texte établi et traduit par Robert Aubreton, avec le concours de Félix Buffière et de Jean Irigoin. Paris, Les Belles Lettres, 1994.

Ioannes von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (noté en abrégé *SVF*), volume III (*Chrysippi fragmenta moralia*). Coll. «Sammlung Wissenschaftlicher Commentare». Éditions Teubner, Stuttgart, 1964 (1ère édition 1903.)

Fernanda DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis Fragmenta*. Varese-Milano, 1966.

Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Berlin, 1935.

Heinrich DITTMAR, *Aischines von Sphettos. Untersuchungen und Fragmente.* Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Berlin, 1912.

Jean-Paul DUMONT (avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier), *Les Présocratiques*. Bibliothèque de la Pléiade, éditions Gallimard, 1988.

Ludwig EDELSTEIN and Ian Gray KIDD, *Posidonius. Volume I, the Fragments*. Cambridge Classical texts and commentaries 13. Cambridge University Press, 1972.

André-Jean FESTUGIERE, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1978.

Pedro Pablo FUENTES GONZALEZ, *Les diatribes de Télès*. Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998.

Carl R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors – Volume III : Aristobulus*. Society of Biblical Literature. Scholars Press. Atlanta, Georgia, 1995.

Felix JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Zweiter Teil B. Leiden, E. J. Brill, 1962.

Jan Fredrik KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes*. *A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*. Collection «Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 11», Uppsala 1976.

Robert MULLER, *Les Mégariques : Fragments et témoignages*, traduits et commentés. Vrin, Paris, 1985.

Alice SWIFT RIGINOS, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*. Columbia Studies in the Classical Tradition (vol. III). E.J. Brill, Leiden, 1976.

*La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem. Éditions du Cerf, Paris, 1956.

*Septuaginta* (vol. I). Texte édité par Alfred Rahlfs. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1982.

Jacob NEUSNER, *A history of the mishnaic law of appointed times*. *Part four : Besah, Rosh Hashshanah, Taanit, Megillah, Moed Quatan, Hagigah. Translation and explanation*. E. J. Brill, Leiden, 1983.

*Leçons des Pères du Monde. Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan.* Texte intégral, traduit de l'hébreu par Eric Smilévitch. Collection « Les Dix Paroles ». Verdier, 1983.

*Le Talmud. Traité Pessahim*. Traduit de l'hébreu et de l'araméen par Israël Salzer. Collection Folio Essais, éditions Gallimard, 2003.

CD-Rom : *The Soncino Classics Collection* (3 CDs), comprenant Tanach (Bible hébraïque), Mishnah, Talmud de Babylone, Midrash Rabba et Zohar en hébreu et traduction anglaise.
Soncino Press.
Davka Corporation.

# III) Dictionnaires et encyclopédies

*Larousse du XX^e siècle*, en six volumes. Publié sous la direction de Paul Augé. Copyright du tome I : 1928.
*Le Petit Robert*, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey-Debove. Paris, 1985.

Georges MOLINIÉ, *Dictionnaire de rhétorique*. Collection « Les Usuels de Poche », éd. Le Livre de Poche. Paris, 1992.

*Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (Suppl. VII), München, 1987.

Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*. Hachette, 1950.
Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Nouvelle édition mise à jour. Klincksieck, Paris, 1999 (1ère édition de 1968.)
Geoffrey William Hugo LAMPE, *A patristic greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, eleventh impression 1994 (first published 1961.)
Henry George LIDELL and Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1968.

*Dictionnaire de la Bible*, d'André-Marie GÉRARD assisté d'Andrée NORDON-GÉRARD, avec la collaboration du P. TOLLU. Éditions Robert Laffont, Collection Bouquins, 1989.
*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Éditeurs scientifiques : Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob (et al.) Éditions Brepols, 1987.
*Dictionnaire des noms propres de la Bible*, d'Olivier ODELAIN et Raymond SEGUINEAU. Éditions du Cerf / Desclée de Brouwer. Paris, 1978.

*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. 1ère édition sous la direction de Geoffrey WIGODER ; éditions du Cerf, Paris, 1993. 2ème édition dans la collection Bouquins, éditions Cerf / Robert Laffont, 1996.

*Dictionnaire du Judaïsme*, collection Encyclopaedia universalis, éditions Albin Michel. Paris, 1998.
*Dictionnaire des Philosophes Antiques* (noté en abrégé *DPhA*), publié sous la direction de Richard GOULET. Éditions du CNRS, 1er volume de 1989.

## IV) Ouvrages et articles critiques

### A) Sur le paganisme

Daniel BABUT, « Les Stoïciens et l'amour », dans la *Revue des Études grecques*, 76 (1963), pp. 55-63.

Marie-Françoise BILLOT, « Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des Ve et IVe siècles », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (édit.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 69-116. PUF, Paris, 1993.

Jean BOLLACK, *Empédocle*, III. *Les origines, commentaires 1 et 2*. Éditions Gallimard, Collection Tel, 1992.

Pierre BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. *Études d'histoire et de psychologie religieuses*. Ed. de Boccard. Paris, 1937.

Ivo BRUNS, *De schola Epicteti* , Kiel, 1897.

Félix BUFFIÈRE, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*. Les Belles Lettres, Paris, 1980.

Martin Lowther CLARKE, *Higher education in the ancient world*. Routledge & Kegan Paul, London, 1971.

Théodore COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, édition de 2004 (1ère éd. en 1903), avec un avant-propos de J.-B. Gourinat et une préface de P. Hadot. Éditions Encre marine.

Armand DELATTE, *La vie de Pythagore* de Diogène Laërce. Édition critique avec introduction et commentaire. Slatkine Reprints, Genève, 2002 (réimpression de l'édition de Bruxelles, 1922).

Eudore DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^me^ et au IV^me^ siècles avant J.-C*. Éditions Champion, 1930. Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique.

Tiziano DORANDI, *Le stylet et la tablette*. *Dans le secret des auteurs antiques*. Les Belles Lettres. Paris, 2000.

Kenneth James DOVER, *Homosexualité grecque*. Traduit de l'anglais par Suzanne Saïd. Ed. La pensée sauvage, 1982 (1ère publication en langue originale en 1978.)

André-Jean FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (second volume de *La révélation d'Hermès Trismégiste*), Les Belles Lettres, Paris, 1983 (réimpression de l'ouvrage publié par les éditions J. Gabalda en 1949).
*Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*. I. *Le cadre temporel* (avec la collaboration de Pierre FABRE). (73e volume de la *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses*.) Librairie Bloud et Gay, 1935.

Robert FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*. Hachette, 1971.

Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, tome II : *L'usage des plaisirs*. Éditions Gallimard, 1984.

Gustave GLOTZ, avec la collaboration de Robert COHEN, *Histoire grecque* III. *La Grèce au IV^e^ siècle : la lutte pour l'hégémonie (404-336)*, 3e édition. Presses Universitaires de France. Paris, 1986 (1ère édition de 1936).

Richard GOULET, « Des sages parmi les philosophes », p. 67-77 ; « Phérécyde, disciple de Pittacos ou maître de Pythagore ? », p. 137-144, dans *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive : Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Vrin. Paris, 2001.

Marie-Odile GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique. Vrin. Paris, 1986.

Mark GRIFFITH, «Public and private in early Greek institutions of education» (pp. 23 à 84), spécialement la conclusion (à partir de la p. 66), dans *Education in Greek and Roman Antiquity*, édité par Yun Lee Too. Brill, 2001.

Isabelle GUGLIERMINA, *Diogène Laërce et le cynisme*. Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité. Vrin. Paris, 2005.
Ilsetraut et Pierre HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*. L'enseignement du « Manuel d'Epictète » et son commentaire néoplatonicien. Le Livre de Poche. Paris, 2004.
Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique.* Albin Michel. 2002.
*Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, Folio essais. 1995.

Jean HATZFELD, *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e siècle.* Presses Universitaires de France. Paris, 1951.

Léon HOMO, *Histoire romaine* (Tome III : Le Haut-Empire). Dans l'*Histoire générale* publiée sous la direction de G. GLOTZ. Presses Universitaires de France, Paris, 1933.

Jean HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*. Presses Universitaires de France. Paris, 1967.

Werner JAEGER, *Paideia-La formation de l'homme grec* (Tome I : *La Grèce archaïque-Le génie d'Athènes*) ; traduction d'André et Simonne Devyver. Gallimard, 1964.

Arnold Hugh Martin JONES, *Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford, Clarendon Press, 1971 (1ère édition de 1937.)

Bernard LEGRAS, *Éducation et culture dans le monde grec (VIII^e siècle av. J.-C. - IV^e siècle ap. J.-C.)* Armand Colin éditeur, collection Cursus. Paris, 2002.

René LE SENNE, *Traité de morale générale* (5ème édition mise à jour par Paule Levert). Ed. Presses Universitaires de France, coll. Logos, Paris, 1967 (1ère édition de 1942.)

Jean LOMBARD, *Isocrate. Rhétorique et éducation*. Éditions Klincksieck. Paris, 1990.

Anthony Arthur LONG, *Epictetus. A stoic and socratic guide to life*. Clarendon Press, Oxford, 2004.

Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité.* Éditions du Seuil, 1948.

Olivier MASSON, «La patrie de Diogène Laërce est-elle inconnue ?», dans *Museum Helveticum*, vol. 52 (fascicule 4), 1995, pp. 225-230.

Moritz Hermann Eduard MEIER (traduit en français et augmenté par L.-R. de POGEY-CASTRIES), *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité, par M . H. E. Meier, augmentée d'un choix de documents originaux et de plusieurs dissertations complémentaires*, Paris, 1930.

Jørgen MEJER, *Diogenes Laertius and his hellenistic Background*, Zeitschrift für klassische Philologie, Wiesbaden, 1978.

Martin Persson NILSSON, *La scuola nell'età ellenistica* (titre original : *Die hellenistische Schule*.) Traduction italienne de Walter Cavini. La Nuova Italia, 1973.

André OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*. Librairie Payot et Cie, 1926.

Léon ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*. Nouvelle édition avec une préface de Pierre-Maxime Schuhl. Ed. des Presses Universitaires de France, Paris, 1964.

Mikhail Ivanovitch ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic history of the Hellenistic World*, 2 volumes en numérotation continue + 1 volume de notes et d'index. Oxford, Clarendon Press, 1967 (1ère édition de 1941.)

Jesper SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Éditions La Découverte. Paris, 1988.

Georges VALLET, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*. BEFAR, fascicule 189. Paris, 1958.

André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique.* Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse. Éditions du Cerf, Paris.1993.

## B) Sur le judaïsme

Monique ALEXANDRE, « La culture profane chez Philon », pp. 105-129, dans les *Actes* du Colloque National du C.N.R.S. sur Philon d'Alexandrie (Lyon, 11-15 septembre 1966). Éditions du C.N.R.S., Paris, 1967.

Roger ARNALDEZ, « La Bible de Philon d'Alexandrie », pp. 37-54, dans *Le monde grec ancien et la Bible*, éd. Beauchesne, coll. Bible de tous les temps, 1984.

Serge BARDET, *Le Testimonium Flavianum. Examen historique. Considérations historiographiques.* Les éditions du Cerf, Paris, 2002.

Salo Wittmayer BARON, *Histoire d'Israël* ( tome I : Des origines au début de l'ère chrétienne). Édition française par Valentin Nikiprowetzky. Presses Universitaires de France, Paris, 1986 (2ème édition.)

Émile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3ème édition. Vrin. Paris, 1950.

John Joseph COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. The Biblical Resource Series, 2ème édition, 2000.

Jean COSTE, « Notion grecque et notion biblique de la 'Souffrance éducatrice' », dans *Recherches de Science religieuse*, tome XLIII, n° 4 (octobre-décembre 1955), pp. 481 à 523.

Hugues COUSIN - Jean-Pierre LÉMONON - Jean MASSONNET, *Le monde où vivait Jésus*. Éditions du Cerf. 2004.

Jean DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*. Librairie Fayard, Paris, 1958.

Baudoin DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit «le Juif»*. Éditions de l'Université de Bruxelles, collection «Spiritualités et pensées libres», 1994.

Albert-Marie DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (tome II, spécialement le chapitre 31 consacré à la *Lettre d'Aristée*). Éditions Brepols, 2000.

André DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte.* Histoire Payot, 1996. (5ème édition revue et augmentée.)
*Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer morte.* Paris, 1953.

Louis H. FELDMAN, *Scholarship on Philo and Josephus* (1937-1962). Studies in Judaica. Published by Yeshiva University, New York.
*Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. Princeton University Press, 1992.

Erwin Ramsdell GOODENOUGH, *By light, light. The mystic Gospel of hellenistic Judaism*. Yale University Press. Oxford University Press, 1935.
*An introduction to Philo Judaeus*. 2ème édition. Oxford, Basil Blackwell, 1962.

Mireille HADAS-LEBEL, *Hillel. Un sage au temps de Jésus.* Présences du Judaïsme. Albin Michel, 1999.
*Flavius Josèphe. Le Juif de Rome.* Fayard, 1993.
*Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*. Fayard, 2003.

Maurice-Ruben HAYOUN, *La littérature rabbinique*. Que sais-je ? PUF. Paris, 1990.

Martin HENGEL, *Judaism and Hellenism*. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Traduit de l'allemand par John Bowden. SCM Press LTD. First English Edition 1974. (Vol. I : texte ; vol. II : notes et bibliographie.)

Duncan HOWLETT, *Les Esséniens et le christianisme. Une interprétation des manuscrits de la Mer morte.* Payot, Paris, 1958.

Dan JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme*. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I^er^-II^e^ s. Collection « Patrimoines ». Éditions du Cerf. Paris, 2005.

Aryeh KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 7. Tübingen 1985.

W. L. KNOX, «Pharisaism and Hellenism», dans *Judaism and Christianity* (Three Volumes in One) (vol. II : *The Contact of Pharisaism with other Cultures*), p. 59 à 111. New York, 1969 (1^ère^ édition : 1937.)

Denis LAMOUR, *Flavius Josèphe*. Figures du savoir, Les Belles Lettres, 2000.

Valentin NIKIPROWETZKY, « Les suppliants chez Philon d'Alexandrie », dans la *Revue des Études Juives*, 4^e^ série, t. II (CXXII), fasc. 3-4 (juillet-décembre 1963), pp. 241-278 (article repris dans les *Études philoniennes*, pp. 11-43.)
«L'exégèse de Philon d'Alexandrie», pp. 111-131 des *Études philoniennes*. Collection « Patrimoines Judaïsme ». Éditions du Cerf. Paris, 1996.

André PAUL, *Les manuscrits de la Mer morte. La voix des esséniens retrouvés.* Bayard éditions, Centurion, 1998.

Jean PÉPIN, « Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon », pp. 131-167, dans les *Actes* du Colloque National du C.N.R.S. sur Philon d'Alexandrie (Lyon, 11-15 septembre 1966). Éditions du C.N.R.S., Paris, 1967.

Albert RIVAUD, *Histoire de la philosophie* (tome I : Des origines à la Scolastique). Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

Lawrence H. SCHIFFMAN, «The Conversion of the Royal House of Adiabene in Josephus and Rabbinic Sources», in *Josephus, Judaism, and Christianity*, edited by Louis H. Feldman and Gohei Hata, Leiden, E.J. Brill, 1987.

Emil SCHÜRER, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ* (vol. I). Revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar and Matthew Black. T. & T. Clark LTD Edinburgh, 1979.

Folgert SIEGERT et Jacques de ROULET, avec la collaboration de Jean-Jacques Aubert et Nicolas Cochand : traduction, notes et commentaire des *Prédications synagogales* du Pseudo-Philon. Sources Chrétiennes n° 435. Éditions du Cerf, Paris, 1999.

Marcel SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*. Collection « Mythes et Religions ». Presses Universitaires de France, 1960.

Henry ST. JOHN THACKERAY, *Flavius Josèphe : l'homme et l'historien*. Adapté de l'anglais par Étienne Nodet. Éditions du Cerf, Paris, 2000.

Hermann Leberecht STRACK et Günter STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*. Traduction et adaptation françaises de Maurice-Ruben Hayoun. Collection « Patrimoines Judaïsme ». Éditions du Cerf. Paris, 1986.

Efraim Elimelech URBACH, *Les sages d'Israël*. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud. Collection « Patrimoines Judaïsme ». Éditions Cerf – Verdier, 1996.

Pierre VIDAL-NAQUET, « Du bon usage de la trahison. » Préface à la *Guerre des Juifs* traduite par Pierre Savinel. Les Éditions de Minuit, 1977. (Cité.)

Walther VÖLKER, *Forstschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit. Leipzig, 1938.

Nikolaus WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos*. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistichen Literatur. Texte und Untersuchen 86. Berlin, 1964.

Max WEBER, *Le judaïsme antique* (plus spécialement l'appendice, intitulé « Les Pharisiens »). Librairie Plon. Paris, 1971.

Edouard WILL et Claude ORRIEUX, *« Prosélytisme juif » ? Histoire d'une erreur*. Les Belles Lettres. Paris, 2004 (2e tirage).

Harry Austryn WOLFSON, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 volumes. Harvard University Press, 1962 (3ème édition).

Jean ZUMSTEIN, *La relation du maître et du disciple dans le bas-judaïsme palestinien et dans l'Évangile selon Matthieu*. Mémoire de l'Institut des Sciences bibliques de l'Université de Lausanne, 1971.

## C) Sur le christianisme des premiers siècles

Bernard POUDERON, « Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au IIe siècle : les 'écoles' d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie », dans *Les apologistes chrétiens et la culture grecque* (pp. 237 à 269) sous la direction de B. Pouderon et J. Doré, édition Beauchesne, 1998.
« La conversion chez les apologistes grecs. Convention littéraire et expérience vécue », dans *De la conversion* (pp. 143 à 167) sous la direction de Jean-Christophe Attias. Centre d'Études des Religions du Livre. Collection « Patrimoines - Religions du Livre ». Éditions du Cerf, Paris, 1998.

## V) Bande dessinée

Joann SFAR, *Le Chat du Rabbin*. Tome 1, *La Bar-Mitsva*. Éditions Dargaud, collection « Poisson Pilote », 2007 (1ère édition en 2002.)

## VI) Film

*Yentl*, scénario de Jack Rosenthal et Barbra Streisand, 1983, d'après la nouvelle *Yentl, the Yeshiva Boy* d'Isaac Bashevis Singer.

## Résumé en français suivi de quelques mots-clés

Dans notre première partie, nous mettons en rapport l'enseignement dispensé par un maître avec la bonne nature de l'élève et l'exercice. Puis sont étudiés les pré-requis parfois exigés des disciples postulants, et au contraire l'adaptation de certains maîtres à leur auditoire. Nous constatons ensuite qu'instaurer une relation harmonieuse est difficile : confiance et bienveillance mutuelles sont indispensables, mais certains maîtres s'établissent dans une position de domination ; parfois même, de mauvais maîtres pervertissent leurs disciples. Notre quatrième partie est consacrée à trois attaches particulières : les liens de parenté ; les sentiments amoureux ; la vénération. Finalement, nous rappelons que maîtres et disciples vivaient au sein de la société : par conséquent, nous nous interrogeons sur leurs rapports aux biens matériels, aux puissants de ce monde, à la politique, et enfin à la mort, dans la mesure où celle-ci s'insère dans un cadre social.

Relations maître-disciples − Philosophes antiques − Judaïsme antique − Confiance mutuelle − Rapports dominants-dominés − Relations amoureuses − Actions politiques − Attitude face à la mort.

## Résumé en anglais suivi de quelques mots-clés

In our first part, we observe teaching in connection with pupil's good disposition and training. Then we examine which prerequisites a disciple must fulfil in order to attend a master's lecture, and, on the contrary, the way some masters adapt themselves to their audience. Thirdly, we remark that a harmonious relationship is difficult to establish : mutual confidence and benevolence are essential to success ; but some masters may dominate their disciples ; sometimes, bad masters even corrupt their pupils. Our fourth part tackles three peculiar bonds uniting some masters with their disciples : family ties ; love ; veneration that some ardent disciples feel towards their master. Lastly, we remind that teachers and disciples lived within a society ; consequently, we think about their relations to material possessions, to mighty personages, to politics, a finally, to death, inasmuch as it is not only a personal experience, but comes within a social context.

Relations between masters and disciples − Antique philosophers − Antique Judaism − Mutual confidence − Dominating teachers − Love bonds − Political actions − Teachers and disciples faced with the death.