

different interpretation of this passage see GÜTERBOCK, H. G., and HOFFNER, H., *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Volume L-N*, Chicago, 1980-89, p.167.

³⁰ I add further Lycian *k*, but this development is not universally accepted. See for discussion with references to divergent views MELCHERT, C., *AHP* p.305ff. See further HAJNAL, I., *Der Lykische Vokalismus*, Graz, 1995, pp.18-21 and 26-30, on both the synchronic value of *q* and *x* as stops and on their prehistoric sources.

³¹ See GÉRARD, R., *op.cit.*, p.39, correcting the grievous error of MELCHERT, *AHP*, pp.43, 343, *et aliter*. Cf. note 21 above on the similar corrective regarding Lydian *e*.

³² See MELCHERT, C., *AHP*, pp.365-366. For a somewhat different account of the first development see GÉRARD, R., *op.cit.*, pp.47-48.

³³ We cannot, of course, *guarantee* that the **ā* of **-aHV-* was accented, but that surely is the unmarked assumption. Neither of the two purported examples of accented short **a* cited in MELCHERT, C., *AHP*, p.369, is probative. If the suggested etymology of *-qa(a)s-* « possess » is correct, it likely reflects long **-ā-* (cf. Greek *πέπαιμι* « possess » and see correctly GÉRARD, *op. cit.* p.46). The « Lallwort » for « father » *taada-* can easily reflect a preform **dāda-* instead of **dāda-*.

³⁴ For Lydian *a* < **ō* see MELCHERT, C., *AHP* p.347, citing examples such as *ala-* « other » (in *alas*, *alad*, *alal*) < **alyō-*. The accent here is assured by acc. sg. *alēv*. On the Lydian accent see the fundamental work of EICHNER, H., « Die Akzentuation des Lydischen », *Sprache* 32, 1986, pp.7-21.

³⁵ See the discussions in MELCHERT, C., *AHP* pp.346 and 368, and GÉRARD, R., *op.cit.* pp.45-46 and 50, neither of which accounts for more than a fraction of the examples of *o*.

XÉNOPHANE DE COLOPHON ET LA NAISSANCE D'UNE THÉOLOGIE NOUVELLE

1. Introduction : prestiges de l'Ionie

C'est à René Lebrun que je dois d'avoir découvert pour la première fois ce fabuleux pays « de tous les temps » qu'est l'Anatolie. Aussi bien ces quelques pages veulent-elles être un témoignage de reconnaissance autant que d'estime et d'amitié. Sous la conduite éclairée de ce guide enthousiaste, notre randonnée a parcouru bien des contrées de la Turquie, laissant en réserve cependant toute la côte égéenne, digne à elle seule d'un séjour prolongé. L'heureuse fortune d'une année sabbatique m'a permis, voici cinq ans, de parfaire en partie la boucle et de visiter l'Ionie, ce foyer privilégié et précoce de la culture antique, vantée aussi par Hérodote pour la douceur de son climat et la beauté de son ciel, et à qui, aujourd'hui, on se plaît quelquefois à donner le titre de « première Grèce ». Pour ma part en tout cas, ce voyage se confondait avec un double pèlerinage aux sources. Celles de la première philosophie occidentale tout d'abord, qui est née et s'est développée à Milet, à Colophon, à Samos, à Éphèse, à Clazomènes, sous l'aiguillon de ces audacieux précurseurs que furent respectivement Thalès et ses deux disciples Anaximandre et Anaximène, Xénophane, Pythagore, Héraclite et Anaxagore. Ne mobilisait pas moins ma curiosité fervente, en connivence étroite avec la précédente, la présence de plusieurs hauts lieux que la religion grecque a fait naître dans cette même province bénie des dieux antiques. A bonne distance de la cité de Milet, mais dépendant d'elle, Didymes s'enorgueillissait de posséder

un sanctuaire oraculaire d'Apollon très fameux, et dont on admire encore aujourd'hui les ruines gigantesques. La tradition¹ rapporte que c'est au dieu didyméen que Thalès offrit une coupe qu'il avait reçue pour prix de sa sagesse. Nul ne garantira l'historicité de l'anecdote, mais que le philosophe ait arpenté, à plus d'une reprise durant sa longue vie, la voie sacrée qui menait à ce sanctuaire vénérable, fondé dès le VIII^e siècle, est plus que vraisemblable ; Apollon, on le vérifiera encore, était un dieu très en faveur chez les Ioniens. Dans l'île de Samos, une bourgade moderne, bâtie à l'emplacement de l'ancienne capitale de Polycrate, porte le nom de Pythagorion ; c'est de là que partait la route sacrée qui menait au non moins célèbre Héraion où fut édifié en l'honneur de l'épouse de Zeus, bien avant la naissance du philosophe, un des plus anciens temples en pierre ; rebâti au VI^e siècle, il étonna Hérodoté (III, 60) par sa magnificence. La cité d'Éphèse a conservé quant à elle quelques rares vestiges de ce qui fut jadis une des sept merveilles du monde, le temple d'Artémis. En pénétrant dans le sanctuaire, redevenu comme aux origines un vaste marécage où la végétation foisonne, nous fûmes accueillis soudain par une envolée massive et bruyante d'oiseaux, scène qui nous rappella l'évocation par Homère (*Il*, 2, 459-468) de la prairie sauvage du Caystre où s'ébattaient avec fracas des tribus de volatiles ; c'est à elles que l'aède compare l'armée grecque déferlant dans la plaine du Scamandre en lançant des cris. Au centre de l'espace sacré voué à la déesse a été redressée une unique et très haute colonne dans laquelle je n'ai pu m'empêcher de reconnaître la silhouette de ce philosophe altier et solitaire que fut Héraclite. Ne disait-on pas de lui (22 A 1) qu'écœuré par les mœurs de ses concitoyens, il s'était retiré dans le sanctuaire et y jouait aux osselets avec les enfants, après avoir signifié aux Éphésiens venus le solliciter que mieux valait se livrer à ce jeu que faire de la politique avec eux ? Le même Diogène Laërce affirme aussi que le philosophe déposa en offrande dans le temple d'Artémis son ouvrage « De la nature », lequel, précise-t-il, dissertait de trois thèmes, l'un relatif au tout, les deux autres au politique et au théologique ; c'est dans cette dernière spécialité

que s'était illustré un prédécesseur d'Héraclite, Xénophane de Colophon.

Un autre moment fort du voyage fut la découverte, à l'écart cette fois des circuits touristiques, du sanctuaire oraculaire de Claros, situé en plein cœur de l'Ionie et consacré, lui aussi, au fils de Zeus et de Lété. Dès l'entrée, le regard est attiré par les vestiges imposants de trois statues colossales représentant la triade Apollon, Lété et Artémis. Non loin, sous le soubassement du temple principal voué au dieu, les fouilles ont mis au jour l'adyton oraculaire où un prophète vaticinait de nuit, après avoir absorbé l'eau divinatoire d'une source jaillissant sous l'édifice². L'ensemble du site, en partie boisé et où gisent encore d'autres monuments en ruines, ne laisse pas de séduire. Il bénéficiait, dans l'Antiquité, de plusieurs atouts qui contribuèrent à sa grande notoriété. Évoquant les richesses naturelles de l'Ionie, Pausanias (VII, 5, 10) signale le bois sacré de frênes qui ornait le sanctuaire et le fleuve Alès, réputé le plus frais d'Ionie, qui l'arrosait. À l'époque hellénistique déjà, un poète natif de l'endroit et qui fut prêtre d'Apollon, Nicandre de Colophon, nous en apprend davantage au sujet de l'*alsos* ; Apollon, explique-t-il, avait dissimulé sous cette frênaie le « vallon profond » où s'étendait le sanctuaire afin d'écarter de son sol herbeux les bêtes venimeuses : vipères, « terribles » araignées et scorpions³. Au troisième siècle de notre ère, le savant Élien, citant le poète, renchérit sur son explication. Si ce territoire, affirme-t-il, est hostile à de telles bêtes, c'est par la volonté même du dieu et parce qu'elles ont très peur de lui, vu qu'il sait guérir et qu'il est père d'Asclépios, l'ennemi des maladies. Ajoutons que les Anciens appréciaient beaucoup le frêne lui-même pour son action dépurative⁴.

Connu dès l'époque archaïque, le sanctuaire d'Apollon était une dépendance de la cité prospère de Colophon, distante d'une bonne dizaine de kilomètres⁵ et qui n'a gardé *intra muros* que de maigres vestiges de son passé antique. Nous sommes donc assez peu renseignés au sujet des cultes qu'elle abritait, mais nul doute que celui d'Apollon Claros y ait été le plus important, comme en témoignent d'ailleurs les monnaies locales, le plus souvent gravées à l'effigie de ce dieu⁶. Je n'ai

pas été peu surpris d'apprendre, sous la plume de L. Robert⁷, qu'il y eut à Claros de véritables « oracles théologiques » répondant à des questions du type « Qui est Dieu ? ». Comment ne pas songer ici au philosophe de Colophon et faire l'hypothèse, fût-ce un bref instant, que cette coutume oraculaire, — propre à Claros, semble-t-il, — aurait pu être à l'origine de la quête théologique qui l'a agité sa vie durant ? Recueillis dans le sanctuaire ou dans des régions voisines soumises à son influence, ces oracles cependant datent de l'ère chrétienne ; ils se comprennent en référence au contexte religieux de l'époque et ne sont guère concevables huit siècles auparavant. Si rapport il devait y avoir avec le penseur de Colophon, il faudrait plutôt l'envisager dans un sens inverse. On imagine aisément les prêtres du lieu se plaçant sous l'autorité vénérable de leur concitoyen pour justifier et promouvoir une si précieuse spécialité. La question n'en demeure pas moins de savoir si Claros n'a pas laissé quelque trace, fût-ce en creux, dans les fragments attribués au poète-philosophe ou dans les témoignages biographiques qui le concernent. On devine que cette question m'a hanté.

Voilà donc quelques fils conducteurs, encore bien ténus il est vrai, qui m'ont amené, pour honorer le collègue et l'ami, à faire choix d'un thème qui soit propre à raviver en lui certains souvenirs de l'Ionie, tout en se conformant aux vœux exprimés par les initiateurs de ce volume : des *Anatolica* traitant de questions linguistiques ou religieuses ; on ne m'en voudra pas de teinter ces dernières d'un peu de philosophie. La critique, inaugurée par Xénophane, de la représentation mythologique des dieux étant bien connue, de même que les interminables débats relatifs à son prétendu monothéisme⁸, je ne m'attarderai pas longtemps sur ces chapitres, réservant plutôt mes remarques à la nouveauté de sa pensée et tentant d'éclairer celle-ci par référence au contexte culturel et religieux de l'époque, comme le laisse présager déjà cette petite introduction. Je m'interrogerai d'abord et surtout sur le dessein qu'il poursuit et dont témoigne son œuvre, avec toutes les réserves qu'impose l'état de fragmentation dans laquelle elle nous est parvenue, mais en préjugant d'une certaine cohérence

qu'on est en droit d'attendre d'un penseur chez qui se manifeste une si forte poussée de rationalité. Il est utile de dire d'abord un mot du peu que l'on sait de sa vie et de l'état dans lequel les débris de son œuvre abondante se présentent à nous.

2. Éléments biographiques et vestiges de l'œuvre

Si le milieu culturel de l'Ionie a pu imprégner profondément la mentalité de notre poète-philosophe, ce qui n'est guère douteux s'agissant de la philosophie naissante, cette emprise n'a pu s'exercer directement qu'au temps de sa jeunesse. Car à l'âge de vingt-cinq ans, ainsi qu'il le confie lui-même (B 8), il quitta sa patrie pour ne cesser ensuite, durant soixante-sept ans, de promener sa pensée inquiète (φροντίς) de par les terres de l'Hellade⁹. Il avait donc nonante-deux ans lorsqu'il écrivit ces vers, et il continua de vivre jusqu'à un âge très avancé. Ce fut sûrement l'invasion perse, après la défaite de Crésus (546), qui détermina son départ, ce qui permet de situer sa naissance aux environs de 570. Son exil fut-il volontaire ou contraint, on ne le sait, mais on comprend que cet homme à l'audacieux franc-parler n'ait pas pu supporter longtemps une « odieuse tyrannie », comme il dit (B 3), à moins que celle-ci ne l'ait jugé elle-même insupportable. Il se rendit en Sicile comme en Grande Grèce, et séjourna sûrement à Élée, s'étant joint peut-être, pour fonder cette colonie, à ses anciens voisins de Phocée dont la ville avait été détruite par les Perses. Créer une cité de neuf, voilà bien un projet séduisant pour un penseur intéressé par la chose politique. Son maître Anaximandre (12 A 3) avait bien quant à lui participé à la fondation de la colonie d'Apollonie. Accrédite un rôle semblable pour son confrère de Colophon le fait qu'on lui attribue un long poème sur la colonisation d'Élée (A 1), dont aucun fragment, apparemment, n'a été conservé. Il n'est pas impossible en tout cas que Xénophane ait gardé cette cité comme point d'attache au cours de ses longues pérégrinations. Ainsi comprendrait-on mieux que Platon (*Soph.*, 242 d), et

d'autres auteurs après lui, puisse le désigner comme étant à l'origine de l'école d'Élée qu'allait illustrer Parménide.

Xénophane aurait aussi composé un poème pour célébrer la fondation de Colophon (A 1). Nostalgie de la terre natale (cf. B 22) ? Peut-être, mais il semble avoir quitté sa cité sans trop de déplaisir, reprochant à ses concitoyens le luxe inutile dans lequel ils s'étaient laissés entraîner par les Lydiens : robes pourpres aux assemblées, soin excessif de la chevelure, abus des parfums (B 3). Peut-être cette décadence était-elle à ses yeux une cause de la défaite.

Dans sa jeunesse, Xénophane fut l'auditeur d'Anaximandre son aîné (A 1) ; il s'opposa à des opinions de Thalès (A 1), qu'il admire néanmoins pour ses connaissances astronomiques (B 19). Son chemin croisa-t-il pareillement celui de son contemporain Pythagore, voué comme lui à un destin d'exilé, et dans la même région ? Le fait est qu'il raille sans complaisance le mage de Samos pour sa doctrine de la réincarnation (B 7). Il fut sans nul doute un penseur d'une tout autre veine que ce maître de vérité. Quand on fait le compte des personnages ou des groupes de personnes auxquels il a décoché des flèches, on ne peut s'empêcher de penser que l'esprit critique était devenu chez lui comme une seconde nature¹⁰. Le drame qu'il connut dans sa jeunesse et l'existence vagabonde qu'il mena ensuite en récitant ses vers de cité en cité auraient-ils altéré son caractère¹¹ ? Une telle expérience de vie est du moins propice à une crise d'identité et à des remises en cause radicales ; elle peut enseigner aussi le sens du relatif et aiguïser le regard. À bien y regarder, Xénophane n'apparaît nullement comme un homme haineux, pas même acariâtre. Il manie volontiers l'humour¹² et sa poésie du concret le montre sensible aux menus plaisirs de la vie. Il n'a rien d'un polémiste borné, mais sa pensée est guidée par de nobles ambitions, dans l'ordre théorique comme dans l'ordre pratique. Avec lui, l'attitude critique devient consubstantielle à la démarche réflexive et elle fait voir une face du vrai visage de la philosophie. Nous sommes encore à cet égard les héritiers de l'homme de Colophon et de ses successeurs.

Xénophane est le premier philosophe dont les écrits ont laissé des traces en relative abondance, bien qu'elles n'en représentent à coup sûr qu'une très faible partie. La quarantaine de fragments recueillis totalisent environ 120 vers que Diels répartit entre trois œuvres distinctes : un recueil d'élégies¹³, qui se taille la part du lion (8 fragments, 68 vers), un recueil de Silles (8 fragments, 23 vers), poèmes d'un genre satirique dans lesquels sont énoncées notamment la plupart des critiques que le philosophe adresse aux poètes, et un « De la nature » (16 fragments, 30 vers), titre générique donné après coup aux œuvres d'un grand nombre de philosophes présocratiques et sous lequel figurent en l'occurrence les fragments plus proprement philosophiques relevant de la physique ou d'une théologie rationnelle¹⁴. Il est intéressant pour mon propos de souligner d'emblée la part très prépondérante, — environ la moitié des fragments, — qu'occupent, soit à titre principal, voire exclusif, soit de façon incidente, les thèmes religieux et théologiques dans cette maigre portion de l'œuvre rescapée du naufrage. Excepté Empédocle, aucun autre philosophe présocratique ne souffre la comparaison. On ne peut savoir si la partie non conservée affichait un égal intérêt pour ces questions, mais c'est en celles-ci que les Anciens, manifestement, avaient reconnu l'originalité principale de sa pensée. Faute de critères permettant de dater les principaux fragments et de suivre ainsi une possible évolution de la pensée du philosophe, on est condamné à aborder l'examen du recueil dans une perspective synchronique.

3. Primauté de la σοφία et importance d'une « orthodoxie »

Les deux premiers fragments, de beaucoup les plus longs¹⁵, me semblent particulièrement propres à élucider le projet qui présida au long vagabondage terrestre ainsi que poétique auquel Xénophane se résolut après avoir quitté Colophon. Tous deux ont comme une valeur programmatique, et nous commencerons par le second. Le poète-philosophe,

dont on vient de voir qu'il réprouvait la vie de luxe, s'en prend ici aux honneurs et aux récompenses dont les cités gratifient généreusement leurs vainqueurs à Olympie, là « où se trouve l'enceinte sacrée de Zeus ». Avant de formuler ses griefs, il commence par évoquer en détail les différentes spécialités des jeux ainsi que les récompenses octroyées. Puis, s'impliquant de façon très abrupte, il remarque :

Même à la course de chevaux, [le vainqueur] obtiendrait tout cela, sans en être aussi digne que moi je le suis (οὐκ ἔὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ), car notre sagesse (ῥιμετέρη σοφίη) vaut mieux que la force (βώμη) des hommes ou des chevaux. Mais c'est bien à la légère que cette coutume est entrée dans l'usage (ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται) et il n'est pas juste de préférer la force à la noble sagesse (προκρίνειν βώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης).

ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, X, 413 F =

B 2, vers 11-14

Xénophane appuie son dire par une argumentation qui prend en considération le bien commun de la cité : avoir un champion parmi ses citoyens, en quelque discipline que ce soit, ne fait pas qu'une cité bénéficie d'une bonne législation (ἐν εὐνομίῃ πόλις) ni que ses trésors soient enrichis ; au mieux peut-elle en retirer quelque mince joie (σμικρὰ χάρμα).

Il se peut qu'au travers de cette critique soient indirectement visés des poètes comme Pindare et Simonide (A 21) qui s'employaient continûment à glorifier les vainqueurs aux concours et contribuaient ainsi à en faire des héros dans leurs cités. La mention du sanctuaire de Zeus, évoqué derechef à la fin du poème, donne à penser que sont pris également pour cible, sinon le dieu lui-même, du moins certains usages qui ont cours dans son sanctuaire et qui ne sont pas pour rien dans l'apparition du vedettariat dénoncé. Mais seules les cités sont explicitement mises en cause : c'est leur politique démagogique, ignorante d'une juste échelle des valeurs, qui fait

fourvoient : ils jugent mal et à la légère. Car une véritable sagesse vaut bien mieux que la force des muscles et mérite davantage d'être honorée. Sous-entendu : elle peut, elle, faire en sorte que la cité soit gouvernée par de bonnes lois et administrée de façon à sauvegarder sa prospérité.

Le thème de la σοφία était à cette époque très prisé. Un Pindare, par exemple, parle de son savoir inspiré en usant de ce mot et se nomme aussi σόφος, voire σοφιστής¹⁶. C'est aussi le siècle où fleurirent les « Sept Sages » dont la plupart, fait remarquable, furent des législateurs, et auxquels on prête aussi des sentences relevant de l'éthique. Thalès de Milet, qui compta parmi les Sept mais ne fut pas à proprement parler législateur, n'en est pas moins réputé s'être occupé aussi de politique : il fut l'inventeur génial du syncrétisme que réalisèrent les douze cités de l'Ionie pour tenir tête à leur puissant voisin¹⁷. Mais ce sont surtout ses découvertes astronomiques et géométriques qui contribuèrent à faire de lui un sage reconnu, digne de la coupe qu'il aurait offerte à l'Apollon de Didymes ou du trépied dont il aurait aussi gratifié le dieu de Delphes¹⁸.

La sagesse dont se targuait Xénophane était pareillement polyvalente. Elle concernait, comme on vient de voir, l'activité humaine dans sa dimension éthico-politique, mais plongeait ses racines, comme le montrera la suite, dans une vision du monde bien plus ample, celle que ses confrères d'Ionie avait commencé de forger, amorçant ainsi une première révolution copernicienne dont les contemporains ne mesuraient pas encore l'ampleur. Chez l'homme de Colophon, cette révolution se focalisa surtout autour d'une théologie nouvelle qui embrassait l'univers et qui encourageait les hommes à réviser bien des images que la tradition leur avait léguées au sujet des dieux.

Voilà, me paraît-il, le genre de sagesse que le poète-philosophe chercha à édifier tout au long de sa vie et à diffuser en parcourant la Grèce et en y déclamant ses vers à la manière des rhapsodes (A 1). Plusieurs références s'imposent ici pour mieux discerner le sens de sa démarche. Si Thalès n'avait rien

écrit, son disciple Anaximandre fut un des premiers représentants de l'écrit en prose. Or telle n'est pas la voie que suit son disciple de Colophon, lequel choisit pour s'exprimer la poésie, ce don des Muses dont le peuple hellène n'avait cessé de se nourrir. Non sans le déplorer sans doute, il reconnaît en Homère un éducateur de tous les Grecs (B 10) et il sait le rôle décisif qu'ont joué à cet égard les rhapsodes qui lui ont succédé. S'il se garde d'entrer dans leur confrérie, il emprunte du moins leur manière de se faire entendre. Il faut savoir que Colophon se disputait avec d'autres cités la naissance d'Homère et qu'il y eut même à Claros un *Homèreion*, lieu de ralliement des héritiers, aèdes et rhapsodes¹⁹. On peut penser dès lors que l'opposition qu'allait manifester Xénophane à l'auteur de l'*Illiade* a pu s'amorcer déjà au temps de sa jeunesse. D'autre part, à la différence de Pythagore, il ne s'adressa pas quant à lui à un cénacle restreint d'initiés, mais il œuvra au cœur même des cités, sachant rejoindre, dans ses propos imagés, les préoccupations familières des citoyens, mais n'hésitant pas, à l'occasion, à exiger d'eux un certain effort de réflexion. Sous-jacent à cette démarche, on perçoit donc comme un projet éducatif, concurrent de la tradition homérique et visant à promouvoir une sagesse nouvelle. Il montre le chemin²⁰ et exprime des opinions qui tendent à s'approcher de la vérité des choses²¹.

C'est au même Athénée, auteur du *Banquet des sophistes*, que l'on doit aussi la conservation du premier fragment. Ce n'est sans doute pas un hasard puisque Xénophane y décrit, avec une délectation non dissimulée, les préparatifs d'un banquet festif, ce qui ne l'empêche nullement de se livrer ensuite à de graves réflexions.

Déjà, entame le poète, le sol est purifié (καθαρός), ainsi que les mains de tous et les coupes. Un servent ceint les têtes de couronnes tressées, un autre tend dans un vase la myrrhe parfumée. Le cratère est en place, rempli d'allégresse (εὐφροσύνη), et un autre vin est prêt, qui tiendra ses promesses, doux, sentant la fleur. Du milieu des jarres pointe une pure et sainte (ἄγνός) odeur d'encens. Et il y a de l'eau fraîche, douce

et pure (καθαρός). Des pains dorés sont étalés et une table vénérable est là, chargée de fromage et de miel en abondance. Au centre un autel est dressé, tout entouré de fleurs. Le chant et une ambiance de fête (θαλίη) emplissent toute la salle.

Le banquet peut donc commencer, dans ce décor d'abondance et cette atmosphère de liesse, de pureté aussi, notion qui affleure à trois reprises et dès le tout début. Une brusque rupture de ton intervient alors (Χρῆ δέ, vers 13) pour rappeler au public mis ainsi en appétit le devoir religieux qui s'impose à lui au départ et pour lui faire quelques autres recommandations :

Mais il faut tout d'abord que les hommes, pour peu qu'ils pensent bien (εὐφρονες)²², célèbrent le dieu par des hymnes (θεὸν ὑμνεῖν) faits de mythes pieux (εὐφήμοις μύθοις) et de pures paroles (καθαροῖσι λόγοις) ; ensuite, après avoir offert des libations et imploré [le dieu] de pouvoir œuvrer dans la justice (τὰ δίκαια πράττειν) — voilà bien le devoir prioritaire dans ce qui est à notre portée (ταῦτα γὰρ ὧν ἐστὶ προχειρότερον) —, on peut boire à loisir sans commettre de faute (ὕβρις) pour autant que l'on puisse rentrer chez soi sans l'aide d'un serviteur et qu'on ne soit pas trop avancé en âge. Et parmi les hommes, il faut louer celui qui, lorsqu'il boit, sait montrer une noble attitude (τὰ ἐσθλὰ ἀναφαίνει) et témoigne de sa vigilance et de son zèle pour la vertu (μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς). Il ne chantera donc pas les combats, ni des Titans, ni des Géants, ni des Centaures — ce ne sont là que fictions des Anciens (πλάσματα τῶν προτέρων) — ni non plus les violentes révoltes. Mais des dieux il faut toujours avoir au

préalable une juste pensée (θεῶν δὲ προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν²³).

ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XI, 462 c =
B 1, vers 13-24

Cette remarquable composition me paraît représentative de la mission d'éducation à la σοφία que se donne Xénophane, de certaines composantes de celle-ci et de procédés littéraires qu'il met en œuvre. La structure du poème est très comparable à celle du précédent, mais présente plus de netteté encore : une partie purement descriptive, et qui se veut aussi très suggestive dans son évocation d'une scène familière, une partie instructive et exhortative, d'autre part, dont la pointe est exprimée par le dernier vers. Le poète, dès le départ, a souligné le caractère joyeux et récréatif de la fête, non sans en évoquer chemin faisant la dimension sacrée : purifications rituelles, odeur sainte de l'encens, présence d'un autel. C'est que la réunion s'inscrit dans le cadre d'une fête en l'honneur d'une divinité dont l'identité, — significativement peut-être, on y reviendra plus loin, — n'est pas dévoilée. Le premier message consiste en un rappel de cette finalité de la fête et des devoirs qu'elle impose : se mettre en présence du dieu (ou de la déesse) en le chantant, en lui adressant une prière, en lui offrant des libations avant que de boire. Encore faut-il accomplir ces démarches d'une manière qui soit digne. *Célébrer le dieu par des hymnes*, certes, mais tels qu'ils puissent vraiment le glorifier, en excluant dès lors les récits impies et entachés de propos avilissants. Notable est ici la manière dont Xénophane est passé d'une notion de pureté rituelle, telle qu'elle apparaissait dans la première partie du poème, à la notion d'une pureté appliquée cette fois au langage, et donc aussi à la pensée. Est ainsi mise d'emblée en relief sa préoccupation majeure que viendra sanctionner la conclusion du morceau. Il faut aussi *prier le dieu*, dans une prière de demande, nuance que connote le mot εὔχομαι. Une importante précision explicite à nouveau la recommandation. Ce qu'il faut demander, c'est de pouvoir devenir un homme de bien, plutôt que telle ou telle faveur particulière. L'expression τὰ δίκαια πράττειν englobe

faveur particulière. L'expression τὰ δίκαια πράττειν englobe sans doute tout le champ de l'éthique sociale, en cela compris la justice au sens strict. L'exhortation unit donc étroitement la piété à la moralité. Se comporter dignement est une manière d'honorer le dieu et l'on peut donc lui demander son aide, il le faut même, car, plus que toute autre, la préoccupation du juste doit être « sous la main » (προχειρότερον), ce qui évoque l'idée d'accessible, de spontané, de naturel. *Offrir des libations à la divinité*, c'est certes se conformer à un usage pieux qui fait participer la divinité au banquet, mais c'est aussi se disposer soi-même, une fois venu le moment de boire, à ne pas verser dans la démesure, dans l'ὕβρις. C'est la vertu de tempérance qui est ici concernée. Mérite la louange celui qui, les yeux braqués vers la vertu, gardera une attitude digne et qui, même à une heure avancée du banquet, saura s'abstenir de sortir de sa mémoire les indignes récits de combats et de révoltes chez les dieux²⁴. La tempérance servira ainsi la justice. Xénophane fait donc écho, sous la forme d'une défense, à la recommandation positive qu'il avait faite en débutant : rien que des mythes pieux ! Cette défense se double d'une critique adressée, dans une incise, aux poètes d'autrefois. Leurs noms ne sont pas cités, — ce ne serait pas de circonstance, — mais on ne peut manquer de souligner au passage l'expression qu'emploie Xénophane pour qualifier les mythes réprouvés : πλάσματα προτέρων. Bien qu'auréolés d'une antiquité vénérable, semble suggérer l'auteur, ces récits ne sont pas d'inspiration divine, ils ne sont que « fictions façonnées » par des hommes. Cette incise est grosse d'une petite révolution culturelle ! Le dernier vers récapitule magistralement la leçon sous la forme d'un précepte universel. C'est du moins un objectif prioritaire que le philosophe poursuit et dont il a montré le bien-fondé. Au dernier vers, j'ai préféré traduire προμηθεῖν par « pensée », là où d'autres choisissent « respect », « considération », sens plus conforme sans nul doute à l'emploi courant de ce mot, au demeurant peu usité. Mais ce sens banalise un peu trop la portée, à mon sens plus précise, du précepte récapitulatif de Xénophane, eu égard à l'enseignement qu'il vient de dispenser. Une signification plus intellectuelle convient mieux ici, avec

l'idée, suggérée par le mythe de Prométhée et d'Epiméthée, que, pour bien agir ou bien parler, il faut s'employer *d'abord* (προ-) à bien penser, attitude qui, en matière religieuse notamment, conditionne, aux yeux du philosophe, le respect dû aux dieux. Or ainsi conçu, ce respect n'est pas sans incidence sur la vie des hommes. Un raisonnement parcourt, en effet, les vers qu'on vient de lire. Agir selon la justice est un impératif qui a été rappelé avec vigueur, un bien pour l'obtention duquel chacun se doit de solliciter prioritairement l'aide divine. Mais comment le pourrait-on sans inconséquence si l'on se complaisait dans l'image de dieux en train de guerroyer et faisant fi des préceptes de justice dont ils sont censés être eux-mêmes les garants ? Au lieu d'être des modèles à imiter, de tels dieux donnent de bien mauvais exemples et encouragent les conduites les plus néfastes. La manière dont les hommes se représentent le divin est donc pour eux d'une importance vitale.

Xénophane est ainsi le premier penseur à avoir insisté sur la nécessité d'une « orthodoxie », d'une « opinion droite » au sujet des dieux, à une époque où la pensée religieuse vivait sous le régime ondoyant des créations mythopoétiques, les pratiques cultuelles étant placées quant à elles sous la protection d'un conservatisme très sourcilieux. Ce fragment en forme de manifeste ne montre pas le philosophe emporté par une volonté irrépressible de polémique, mais exprimant positivement ses idées, avec conviction et avec une tranquille assurance, animé par une piété sincère²⁵ et par la recherche d'une vérité soumise à des exigences de cohérence. Il est aussi convaincu qu'une saine épuration des croyances courantes concernant le divin peut être salutaire à la vie des hommes et des cités. Voilà quelques préoccupations majeures qui entraient dans sa conception globale d'une σοφία à défendre et à diffuser.

La partie descriptive du poème est sans nul doute inspirée par l'expérience de fêtes semblables que le poète-philosophe a pu connaître dès sa jeunesse. Si la référence au sanctuaire de Claros n'est imposée par aucun détail, on ne peut s'empêcher cependant de percevoir, se dégageant de l'ensemble

de la pièce, une tonalité apollinienne dominante. Et d'abord la mention, à quatre reprises de l'idée de pureté. Apollon n'avait pas le monopole de cette qualité religieuse très prisée des Grecs, mais il était sans conteste le spécialiste par excellence des purifications. D'ordinaire, en effet, c'est à ce dieu, qualifié parfois de *Katharsios*, que l'on s'adresse pour conjurer les pestes et les fléaux²⁶. On a vu déjà combien il prend soin, à Claros, — oracle fonctionnant de surcroît par la médiation de l'eau, — de purger le sol de toutes les bêtes venimeuses qui risqueraient de le souiller²⁷. Une autre notation, moins significative sans doute, concerne les hymnes et les chants dont il est question à trois reprises dans le texte. Or Apollon est aussi le dieu attiré de la musique et de la poésie ; à Claros, qui fut un centre important de musique et de poésie, il est « musagète » et « citharède »²⁸. Ces ingrédients, il est vrai, sont présents en toute fête ; encore fallait-il que le poète relève le trait, et il le fait avec insistance. Mais l'indice le plus fort d'une touche apollinienne est certainement la manière dont le philosophe allie étroitement ici éthique et piété. C'est là, en effet, un trait typique du courant de pensée gravitant autour des Sept Sages et dont l'épicentre principal, mais non exclusif, fut le sanctuaire apollinien de Delphes²⁹. Ce dernier passait d'ailleurs pour avoir eu des liens très anciens avec Claros « la divine »³⁰. Qu'il suffise à propos d'éthique et de piété de rappeler ce témoignage de Platon montrant les Sept réunis dans ce sanctuaire pour offrir à Apollon les prémices de leur sagesse et consacrer sur place les inscriptions que chacun répète : « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop » (*Prot.*, 343 a-b). La notion d'ὑβρις, en particulier (cf. vers 17), fit fortune dans ces mêmes milieux.

Quoi qu'il en soit, le nom d'Apollon n'est pas prononcé ici (ni du reste dans aucun des fragments qui subsistent) et la divinité demeure anonyme. On peut faire à ce sujet plusieurs hypothèses, soit que, tout simplement, ayant à déclamer ses vers dans des cités aux panthéons diversifiés, Xénophane ait préféré laisser dans l'anonymat ce θεός, soit qu'il ait estimé que les dieux, tel celui qui avait la faveur de sa cité d'origine, étaient trop compromis dans des représentations ou dans des

dévotions qu'il réprouvait (sans tout récuser pour autant d'une spiritualité de type apollinien), soit encore, — cette explication n'excluant pas la précédente, — qu'en ne nommant pas ici le θεός en question, il ait voulu laisser place à ce dieu transcendant tous les autres dont sa réflexion théologique l'avait amené à poser l'existence, et dont il sera question plus avant.

4. Comment penser droitement au sujet des dieux ?

On se souvient que Platon, dans sa *République* (377 a - 392 a), dresse un réquisitoire long et sévère contre les poètes, plus particulièrement Homère et Hésiode, leur reprochant d'avoir donné des dieux une image irrecevable et très délétère pour les jeunes à éduquer. Or, chemin faisant, il se met à élaborer ce qu'il appelle des τύποι περὶ θεολογίας³¹, des « modèles ébauchés » de théologie, que les poètes auront à respecter s'ils veulent conserver leur rôle dans la cité. Avec les fragments de Xénophane, on rencontre, abstraction faite du contexte, une situation assez analogue à celle que présentent ces textes platoniciens : dans certains d'entre eux, l'auteur s'en prend aux mythes anciens, citant nommément les deux poètes, tandis que, dans d'autres, on découvre comme l'esquisse d'une théologie rationnelle d'allure dogmatique. Sont donc impliqués deux types de démarche intellectuelle, dont on peut penser cependant qu'elles ont été solidaires, sinon simultanées comme ici chez Platon, et qui seraient comme deux voies royales que préconise le penseur de Colophon dans la recherche d'une σοφία exigeante.

D'« allure » dogmatique, ai-je dit prudemment, car une pensée de Xénophane, qui fait de lui le premier philosophe à avoir laissé des traces d'une réflexion de portée épistémologique, appelle cette atténuation. Il vaut la peine de la citer en entier :

Il n'est aucun homme qui ait eu une claire vision (τὸ σαφές...ἴδεν) et il n'en sera pas qui ait une connaissance assurée (εἰδώς) au sujet des

dieux (ἀμφὶ θεῶν) et de tout ce dont je parle, car même s'il en venait un jour à tenir sur ces sujets un discours tout à fait exact (εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών), il ne le saurait pas lui-même ; mais c'est une opinion que, sur toutes choses, on construit (δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται).

B 34, SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 49.

Ne pouvoir être certain même d'une vérité que par hasard il détiendrait, voilà donc la condition universelle de l'homme, acculé qu'il est, au mieux, à un perpétuel clair-obscur. Il n'est pas étonnant qu'une telle pensée ait été conservée par Sextus Empiricus, — elle est, à dire vrai, transmise aussi par Plutarque, — car il pouvait y trouver une lointaine caution donnée à son scepticisme : sur tout sujet dont disserte un philosophe, à commencer par les dieux, il n'est pas de savoir certain, faute d'un critère permettant de reconnaître qu'on est dans le vrai. Xénophane, pourtant, n'est pas véritablement un sceptique. L. Couloubaritis³² a raison d'insister sur le fait que la *doxa*, chez lui, n'a pas encore toute la connotation négative qu'elle aura souvent dans la suite quand elle signifie une illusion trompeuse. Le philosophe de Colophon, on l'a vu³³, est convaincu de la possibilité d'émettre des opinions qui ressemblent à la réalité des choses, même s'il n'a pas accès à une vérité absolue, laquelle ne peut être d'ailleurs, selon lui, qu'un privilège de la divinité³⁴. Sa prise de conscience des limites de la connaissance humaine s'est donc effectuée dans le cadre de sa réflexion théologique, laquelle est dominée, on le pressent déjà, par l'idée d'une transcendance du divin par rapport à l'homme. On va voir que cette conception ne l'empêchait pas, tout au contraire, d'encourager les hommes à chercher.

L'opposition que fait surgir Xénophane entre vérité et opinion, — dont se souviendra Parménide, — doit être mise en rapport avec une réflexion parallèle de son contemporain

Pythagore et avec la spéculation qu'on lui prête au sujet de la création du mot de φιλοσοφία. Seule la divinité est sage (σοφός), aurait-il dit³⁵, les hommes n'étant donc jamais que des amis de la sagesse (φιλόσοφοι). Les propos des deux philosophes, avec leurs implications théologiques, ont quelque affinité, et nous voici en outre ramenés à l'idée de sagesse. Mais une différence marquante les distinguait sur ce chapitre. Si la divinité est puissance et sagesse suprêmes, ne lui est-il pas possible de communiquer aux hommes une part de son savoir ? Or, si l'on en juge d'après le halo de légendes qui entoura la personnalité de Pythagore et, plus sûrement encore, d'après la tradition selon laquelle il vouait un culte aux Muses³⁶, il semble bien qu'il ait accrédité la conception du philosophe inspiré, comme le fera encore après lui, entre autres, son lointain disciple Empédocle d'Agrigente. Xénophane ne partageait sûrement pas ces idées, et il semble même avoir réagi contre elles, comme le donne à penser notamment le fragment suivant, assez surprenant :

Les dieux n'ont pas tout dévoilé
(ὕπεδεξαν) aux mortels depuis le début, mais
avec le temps, en cherchant (ζητοῦντες), ceux-ci
progressent dans la découverte (εὑρίσκουσιν
ἄμεινον).

B 18, STOBÉE, *Florilège*, III, 24, 41

Saluons d'abord cette exhortation à la recherche et l'idée d'un progrès humain qui l'accompagne. Pour Xénophane, il n'est point, dans les temps reculés, un âge d'or où les dieux auraient partagé leur vie et leur savoir avec les hommes. Ceux-ci ont à forger eux-mêmes leur présent et leur avenir, et ils n'ont pas tout à attendre des dieux. L'idée d'un certain éloignement du divin, déjà présente dans le fragment précédent sous l'angle de la connaissance, va de pair cette fois avec l'idée d'une autonomie et d'une responsabilité accrues pour l'homme. Un lien logique unit d'ailleurs les deux fragments : pourrait-on affirmer que nul homme ne peut être

sûr d'un savoir si l'on était convaincu que les dieux peuvent le lui transmettre ?

On notera à ce propos que nulle référence n'est faite, dans les fragments conservés, au thème de l'inspiration et des dieux qui l'octroient, alors que toute la tradition poétique, d'Homère à Pindare en passant par Hésiode et son long prologue de la *Théogonie*, montrent les poètes invoquant les Muses, censées inspirer leur savoir, leur σοφία, comme disait le prince de la lyrique chorale. Et on vient de rappeler que certains philosophes abondaient dans ce sens. Pour Xénophane, le fait que certains de ces auteurs aient pu si mal parler des dieux n'était pas précisément un gage d'inspiration divine, et critiquer sans ménagement, comme il le faisait, leurs fantaisies théologiques était une manière indirecte de contester le privilège dont ils se targuaient. Mais la suspicion qu'il jetait sur la communication d'un savoir divin ne visait pas que des cibles particulières ; elle devait avoir une portée générale qui dépassait d'ailleurs le domaine de la poésie. Deux auteurs anciens, en effet, Cicéron et Aétius³⁷, affirment clairement que l'homme de Colophon avait « sapé » la divination ; « complètement » même, ajoute le premier, qu'une telle position du reste ne laisse pas d'étonner venant d'un penseur qui, parmi les philosophes les plus anciens, précise-t-il, " est le seul à affirmer que les dieux existent ». Le second auteur, quant à lui, associe ici le nom d'Épicure à celui de Xénophane. Ces deux témoignages étaient-ils fondés sur d'autres textes que ceux dont nous disposons aujourd'hui ? Il n'est pas possible de le savoir, mais le refus par notre philosophe de l'idée d'inspiration poétique rend très vraisemblable le fait qu'il ait pu mettre en cause aussi, de quelque manière, la mantique oraculaire. C'était s'en prendre à une institution de première importance et qui tenait une grande place dans la vie des cités. Un fils de Colophon devait en être conscient plus que d'autres. C'est dire la liberté d'esprit peu commune qui fut la sienne et son audace extrême, pour peu qu'il se soit exprimé ouvertement sur le sujet.

S'il est fondé, le double portrait que j'ai tracé jusqu'ici du personnage relève à première vue d'un surprenant paradoxe et montre en tout cas l'originalité de sa pensée. D'un côté, en effet, on a vu un homme pieux, qui rappelle à son public les égards dus à un dieu dont c'est la fête et qui exhorte à le célébrer par des hymnes et des prières. D'un autre, on découvre un penseur qui récuse l'idée que des hommes privilégiés puissent obtenir des dieux communication d'un savoir et qui pousse la méfiance jusqu'à remettre en cause le bien-fondé des oracles, une attitude qui, à cette époque, a dû paraître gravement impie. Il se pourrait cependant que ces deux faces apparentes ne soient pas celles d'un *Janus bifrons*. Quand Xénophane exhorte à une attitude pieuse, il prend soin d'en définir, on l'a vu, les exigences, et rien ne dit que son rejet de l'idée d'un savoir inspiré n'ait pas été commandée elle aussi par sa conception personnelle et épurée du divin. On pourra mieux en juger par la suite. Mais qu'on me permette encore une remarque que m'inspire l'association des noms de Xénophane et d'Épicure dans la doxographie d'Aétius. C'est que la comparaison peut être prolongée et qu'elle est de nature à rendre plus plausible l'attitude de Xénophane telle qu'elle vient d'être interprétée. Le fondateur du Jardin, en effet, qui était originaire de l'Ionie (Samos), avait élaboré lui aussi une théologie originale, fort différente au demeurant de celle de son lointain prédécesseur. Sa conception antiprovidentialiste du divin était incompatible avec la divination et il critiquait sévèrement, comme Xénophane encore, maintes croyances accréditées par la mythologie traditionnelle. Aussi encourut-il de la part de ses adversaires un reproche d'athéisme, le comble de l'impiété³⁸. Des témoignages biographiques circonstanciés le présentent pourtant comme un homme très pieux. Prier, disait-il, est propre à la sagesse, et il s'en expliquait³⁹. Il enseignait, ajoute l'épicurien Philodème de Gadara⁴⁰, qu'il faut honorer les dieux civiques et « il observait fidèlement toutes les fêtes et tous les sacrifices traditionnels ». Il recommandait même à ses disciples de participer aux actes du culte, pourvu qu'ils ne se laissent pas séduire par les fausses opinions⁴¹, attitude d'autant plus remarquable qu'il prônait par ailleurs un retrait de la vie

politique. Voilà donc un philosophe qui savait faire un peu de corde raide, si l'on peut dire, pour réussir à concilier les exigences d'une piété traditionnelle et celles d'une théologie qui lui était propre. Il était parfaitement possible à ses yeux d'honorer dignement les dieux dans les cultes en usage, à condition de se distancer de certaines croyances populaires. De Xénophane, il y a tout lieu de penser, avec Cicéron, qu'il ne mettait pas en cause l'existence des dieux, bien qu'il critiquât sévèrement les représentations jugées incohérentes et sacrilèges que trop souvent on en donnait. Et si nous ne savons rien de sa participation personnelle aux cultes, nous observons du moins que, loin de recommander à ses auditeurs de s'en abstenir, il les exhortait à une attitude pieuse durant les fêtes et à redresser pour ce faire l'image qu'ils se faisaient des dieux.

Les fragments examinés jusqu'ici étaient comme la toile de fond sur laquelle le poète-philosophe va tracer à présent une série de petits dessins incisifs et, au centre de la toile, l'ébauche d'un temple majestueux où loger son dieu⁴².

a) La critique des représentations traditionnelles des dieux

Cette critique présente plusieurs facettes, qu'il s'agisse de son objet, des personnes visées ou encore des raisons qui l'expliquent. C'est par deux réflexions de portée très générale que débutera cette brève revue. Manifestant une curiosité de type ethnologique, qui annonce les enquêtes d'Hérodote, notre philosophe voyageur observe que les Éthiopiens ont des dieux noirs au nez camus, tandis que les Thraces leurs prêtent des yeux bleus et des cheveux roux (B 16). Commentant le texte après l'avoir cité, Clément d'Alexandrie remarque justement : « chaque peuple peint les dieux à sa ressemblance ». Par ces remarques, le penseur de Colophon cherchait à rendre ses auditeurs conscients du fait que le peuple grec lui aussi était habité par ce réflexe. Et pour mieux se faire comprendre, il faisait cette hypothèse en forme de fiction : si les animaux étaient capables de dessiner (γράφω) des œuvres comme les

hommes, les chevaux dessineraient des chevaux et les bœufs des bœufs ; quant aux figures (ιδέαι)⁴³ des dieux qu'ils dessineraient aussi, ils leur donneraient des corps ayant la même stature (δέμᾱς) que la leur (B 15). On devine ici un clin d'œil amusé.

Ces observations inédites de Xénophane soulignaient le caractère anthropomorphique qui pèse fatalement sur les représentations figurées des dieux ainsi que la relativité de celles-ci : elles obéissent au gré de chaque peuple, voire de chaque cité. Or, puisque les dieux ne sont pas des hommes, on doit en conclure que de telles images sont impuissantes à les dépeindre dans leur réalité véritable. L'idée n'est pas explicitée comme telle, mais les deux pensées du philosophe s'inscrivent bien dans la foulée de cette affirmation plus ample, et déjà examinée, du fragment B 34 : nul ne peut prétendre à une connaissance claire et certaine des dieux, étant entendu cependant qu'il est des opinions qui peuvent davantage s'approcher du vrai (B 35). Remarquons encore que ces deux pensées concernent des objets iconographiques en rapport avec le culte et qu'elles revêtent la forme d'un simple constat, dépourvu en l'occurrence de tout reproche agressif, et pour cause.

Il est encore, puisés cette fois dans la doxographie, deux témoignages qui, relatifs aussi à des pratiques cultuelles, font état de conseils précis donnés par Xénophane. Aristote⁴⁴ se fait l'écho d'une tradition selon laquelle l'exilé de Colophon aurait conseillé aux Éléates venus l'interroger sur la manière d'honorer Leucothée⁴⁵, de ne pas lui chanter de thrènes, s'ils la tenaient pour une déesse, et de ne pas lui offrir de sacrifices, s'ils la tenaient pour un être humain. C'est pour une cohérence entre la pratique cultuelle et la conception du divin que plaide cette recommandation : on n'offre des sacrifices qu'aux dieux, et puisqu'ils sont immortels, on ne leur adresse pas de chants funèbres. Agir autrement serait contraire à une piété bien comprise. C'est à nouveau le respect de la vraie nature des dieux et de la piété qui est en cause dans cette affirmation que le même Aristote prête à Xénophane :

Ceux qui affirment que les dieux naissent sont tout aussi impies (ἀσεβοῦσιν) que ceux qui disent que les dieux meurent. Car, dans les deux cas, la conséquence est que les dieux n'existent pas⁴⁶.

Le philosophe s'insurge donc ici contre l'idée que des dieux puissent mourir, ce que suggéraient d'antiques traditions⁴⁷ qui scandalisaient parfois les Grecs eux-mêmes. Mais beaucoup plus originale est sa protestation contre l'idée que les dieux puissent naître, croyance sanctionnée cette fois par toute la mythologie et illustrée dans le culte par des fêtes aussi célèbres que la nativité d'Apollon que les Ioniens, venus de partout, célébraient en grande pompe à Délos (cf. l'*Hymne homérique à Apollon délien*). C'est que, comme le signale en passant Diogène Laërce (A 1), « Xénophane est le premier à avoir montré que tout ce qui naît est corruptible », conception qui deviendra rapidement après lui un lieu commun de la philosophie. Un fragment (B 14) dénonce l'anthropomorphisme de cette croyance :

Les mortels pensent que les dieux naissent, qu'ils ont leurs vêtements et leur stature physique (δέμᾱς).

B 14 (CLÉMENT D'ALEXANDRIE)

A ces témoignages qui peuvent concerner le culte ou les représentations figurées qui s'y rapportent, on ajoutera ceux qui nous ont déjà fait connaître la défiance que nourrissait Xénophane à l'égard de la divination ou encore ses réserves concernant la mentalité néfaste que la célébration des concours olympiques, dans le sanctuaire de Zeus, avait contribué à générer. Mais en voici d'autres qui font état d'une critique, toujours assez posée, d'une manière courante de se représenter le divin, critique inspirée cette fois d'une investigation des phénomènes naturels, dans la foulée des penseurs milésiens. Une scolie à l'*Iliade* (B 32) a conservé deux vers dans lesquels le philosophe déclare que ce qu'on nomme Iris — déesse associée à l'arc-en-ciel, indicateur de présages pour les Grecs

— n'est par nature qu'un nuage coloré. Rien ne justifiait donc le sentiment du divin qu'on éprouvait communément devant pareil phénomène. Et une désacralisation analogue concernait l'image des Dioscures qu'on croyait reconnaître dans des astres aperçus au-dessus des navires : ce ne sont là, aurait dit Xénophane, que des formations nuageuses qui s'allument (A 39).

Restent les critiques ciblées que Xénophane adresse aux poètes, singulièrement à Homère et Hésiode, peut-être aussi à Epiménide, ce prophète contemporain, auteur présumé d'une copieuse théogonie (3 A 1). Deux fragments, sans compter le B 1, en témoignent. La critique revêt la forme cette fois d'une véritable accusation, très éloignée cependant des invectives vengeresses d'un Héraclite⁴⁸ :

Homère et Hésiode ont fait offrande (ἀνέθηκαν)⁴⁹ aux dieux de toutes les actions qui sont objet d'opprobre (ὀνειδεα) et de blâme (φόγος) chez les hommes : vol, adultère et tromperies mutuelles.

B 11, SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, IX, 193

Le fragment B 12, formé de deux vers, reprend le dernier vers du précédent et débute comme suit :

Car ils ont, dans leurs propos, imputé aux dieux un bien grand nombre d'actions iniques et impies (ἀθεμίστια ἔργα)⁵⁰.

B 12, SEXTUS EMPIRICUS, *Ibidem*, I, 289

La citation est suivie d'une évocation des atrocités commises par Cronos et du châtement infligé par Zeus à son propre père. L'ère de Cronos, ironise Sextus, était celle du bonheur (celui de l'âge d'or). On ne serait pas étonné que Xénophane lui-même ait déjà souligné cette incohérence.

L'attaque est sévère, une sorte d'anathème. C'est que le spectacle de ces dieux criminels heurte à la fois, chez notre philosophe, le sens moral, le sens religieux et le bon sens tout court, ou, si l'on préfère, son exigence de rationalité : comment

attribuer aux dieux, censés être supérieurs aux hommes, des comportements que ceux-ci tiennent pour la pire des infamies ? Pourtant, depuis près de deux siècles, les récits mythiques de ces deux poètes prestigieux et de ceux qui les avaient relayés imprégnaient profondément les mentalités, et leurs excentricités mêmes devaient plaire plutôt que choquer le commun des mortels. Comme l'observe finement Aristote⁵¹, — qui se réfère ici encore à Xénophane, mais sans citer de vers, — dans les récits qui concernent les dieux, ce n'est ni le mieux, ni le vrai que les poètes prennent en compte, mais le οὐτῶ φασίν, le « ce que tout le monde dit ». Dès l'épopée homérique, on observe une « tendance à traiter les dieux en dehors de leurs manifestations cultuelles et de leurs interventions dans la vie quotidienne, sous des formes mythiques »⁵². Le poète se ménage ainsi un espace où il peut davantage donner libre cours à ses propres idées, voire à sa fantaisie ; il ne se prive pas, par exemple, de montrer des héros s'en prenant très cavalièrement à des dieux⁵³, une attitude parfaitement impensable dans le contexte de la dévotion cultuelle. C'est notamment contre cette espèce de divorce que réagit Xénophane. On l'a vu, en effet, promener son esprit critique un peu partout où sont présentes les images des dieux, mythes, pratiques cultuelles, représentations figurées, et plaider pour une cohérence dans la conception du divin et pour une adéquation à celle-ci du comportement humain, religieux certes, mais aussi éthique et politique.

Il restera à dire un mot de l'aspect constructif de la théologie qu'il a élaborée, mais il importe de souligner déjà l'impact considérable qu'a eu sur ses contemporains et sur ses successeurs son entreprise critique. On n'en finirait pas d'examiner les textes de philosophes et même de poètes⁵⁴ qui, lui ayant emboîté le pas et s'inspirant parfois de ses propres arguments, ont voulu prendre à leur tour des distances à l'égard de certaines représentations et pratiques traditionnelles⁵⁵. Mais il serait dommage de passer complètement sous silence une réaction contemporaine particulièrement significative. C'est sûrement en réaction aux critiques de Xénophane et pour défendre la poésie homérique qu'est née dans le milieu

pythagoricien, vers la fin du VI^e siècle, l'exégèse allégorique des mythes. Ce curieux procédé, qui s'érigea rapidement en une véritable méthode promise à un succès durable pendant toute l'Antiquité⁵⁶, consistait, comme on sait, à « supposer » — ὑπόνοια, qui connote cette idée, fut le premier mot qui désigna le procédé — la présence sous le sens littéral d'un sens caché, se rapportant au domaine physique ou moral, qu'un exégète averti était capable de discerner. Si cette pratique débridée contribua parfois à sauvegarder, dans certains milieux, la gloire d'Homère, ne portait-elle pas en elle-même comme un aveu et ne donnait-elle pas raison en définitive, fût-ce indirectement, au sévère censeur de Colophon ? Vouloir sous-entendre un sens caché, c'était admettre implicitement l'incongruité du sens littéral, sans pour autant le gommer ni empêcher qu'il continue d'abuser le commun des mortels⁵⁷.

b) Le dieu de Xénophane

Né trois quarts de siècle environ après Xénophane, le sophiste Protagoras d'Abdère écrivit un traité *Sur les dieux* qui débutait ainsi :

Des dieux je ne puis savoir (εἰδέναι) ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quels ils sont quant à leur forme (ἰδέα), car nombreux sont les obstacles à ce savoir (εἰδέναι) : l'obscurité de la question et la brièveté de la vie humaine.

80 B 34, DIOGÈNE LAËRCE, IX, 51

Il est remarquable de retrouver, dans ce bref manifeste d'agnosticisme qui valut à son auteur un procès d'impiété, deux mots significatifs dont usait déjà Xénophane dans un contexte théologique : εἰδέναι, pour signifier un savoir certain (cf. *supra*, B 34) et ἰδέα, pour désigner les représentations que l'on se fait des dieux (*supra*, B 15). Les deux penseurs s'accordent à reconnaître qu'il est impossible d'avoir au sujet de ceux-ci une connaissance parfaitement assurée, mais, tandis que le sophiste renonça, pour les raisons qu'il indique, à dépasser son scepticisme théorique, le philosophe de Colophon, pour sa

part, exhortait à poursuivre la recherche (*supra*, B 18), estimant possible un discours qui s'approcherait du vrai (*supra*, B 7, B 8, B 35). Aussi ne se borna-t-il pas à critiquer certaines pratiques et certaines représentations touchant le divin, mais s'efforça-t-il d'élaborer au sujet de celui-ci une προμηθεΐη ἀγαθή, comme il disait (B 1), « une juste pensée ».

Six vers seulement sont les témoins de cette réflexion menée par notre philosophe pour mieux dire le divin. Les doxographies sont nettement plus abondantes, et c'est un signe que les auteurs anciens avaient estimé importante cette partie de sa réflexion. Mais jugeant à la lumière des développements ultérieurs de la philosophie, ces auteurs donnent l'impression parfois d'en savoir trop ou, en tout cas, de vouloir trop en dire, et leurs informations ne sont pas toujours convergentes. Il ne sera donc fait qu'un usage modéré de leurs témoignages, d'autant que la place manque ici pour les débroussailler. Pour réduits qu'ils soient, les *expressa verba* qu'a laissés en cette matière Xénophane n'en sont pas moins novateurs et très denses. Bien que transmis par trois auteurs distincts, ils semblent former une série continue de propositions affirmatives et brèves, — des sortes de τύποι περὶ θεολογίας, pour reprendre le mot de Platon, — qui ont toutes pour sujet un dieu suprême dont elles détaillent les principaux attributs :

1 Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀθρώποισι μέγιστος,

2 οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.
B 23 (Clément d'Alexandrie)

Un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, qui ne ressemble aux mortels ni par la stature physique, ni par l'intelligence.

3 Οὔλος ὁραῖ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει.

B24 (Sextus Empiricus)

Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier aussi il entend.

4 Ἀλλ' ὑπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ

πάντα κραδαίνει.

B 25 (Simplicius)

Mais sans peine, par la force de sa
pensée, il ébranle toutes choses

5 Αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μέμνει κινούμενος

οὐδέν

6 οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε

ἄλλῃ.

B 26 (Simplicius)

Toujours au même endroit il reste, ne
se laissant mouvoir aucunement,
car se déplacer tantôt en un endroit,
tantôt en un autre ne lui sied pas.⁵⁸

Le langage est simple et direct, prosaïque presque, mais le ton, grave et solennel, est celui d'un poète et fait parfois penser à un hymne. Est affirmée au vers 1 l'unique suprématie d'un dieu plutôt que son unicité : il n'est qu'un dieu qui soit le plus grand parmi les dieux et les hommes. La présence du mot θεοί rend difficile, en effet, une lecture « monothéiste »⁵⁹, d'autant que nous avons vu Xénophane parler ailleurs (B 34) des dieux au pluriel, sans qu'il soit là question de divinités dont il serait en train de récuser l'image. À cette époque, il serait du reste surprenant qu'un penseur ait rejeté l'existence des dieux traditionnels ou même qu'il ait posé la question en de tels termes. Aucun Ancien n'a prêté à Xénophane pareille négation. Cicéron, on s'en souvient, affirmait même le contraire, allant jusqu'à souligner le fait, à ses yeux paradoxal, que ce négateur de la divination avait été, parmi les philosophes les plus anciens, le seul à déclarer que les dieux existent. L'adjectif μέγιστος, s'il évoque bien, par rapport aux dieux et aux hommes, la supériorité de cette divinité, semble connoter aussi l'idée d'une grandeur inaccessible, d'une majesté sans pareille.

Ainsi comprise, cette suprématie n'est pas une idée entièrement neuve. La *Théogonie* d'Hésiode, par exemple, était

une sorte d'hymne célébrant l'avènement de Zeus, roi du Ciel, « père des dieux et des hommes », et lorsqu'on lit l'*Hymne homérique à Apollon délien*, on y découvre que les Ioniens rêvaient que leur dieu tutélaire règne un jour en seigneur souverain sur toutes les terres⁶⁰. Chaque région, chaque cité de quelque importance, en somme, aspirait à ce que son divin protecteur devienne l'unique « bon dieu ». Mais Xénophane prend soin de mettre le sien à l'abri de ces rêves mondains. Le θεός suprême ne leur ressemble pas. Son esprit et son corps ne sont pas ceux des hommes. La connaissance, chez lui, ne requiert pas d'organes spécialisés : il perçoit et pense de tout son être et, nous l'avons appris déjà, il sait lui d'évidence, là où la quête des hommes est condamnée au clair-obscur. Il n'a pas davantage cette « bougeotte » qui agite les dieux de la mythologie, car il demeure immobile. Ce dieu éternel donc est figé dans un espace et dans un temps qui ne changent pas. Et s'il est vrai qu'il meut tout l'univers par sa pensée, cette activité noétique se déploie sans le moindre effort. Sa transcendance apparaît donc totale par rapport aux hommes et aux dieux subalternes. Sa suprématie va de soi, tant il est grand. Et s'il reste anonyme, c'est sûrement qu'aucun nom propre ne pourrait lui convenir.

Théologie négative, a-t-on souvent remarqué : ce dieu n'est dit que par la négation de tout ce qui est limite pour l'homme. Le philosophe n'échapperait donc pas lui-même à l'anthropomorphisme, mais un anthropomorphisme à l'envers et en quelque sorte sublimé. Sans doute. La démarche n'en reste pas moins très originale, et il convient de rappeler en outre que Xénophane n'avait pas condamné l'anthropomorphisme en tant que tel et qu'il ne s'était pas trouvé non plus une vocation d'iconoclaste. D'une part, il demandait que les mythes soient « pieux », débarrassés des images non « convenables » (cf., au vers 6, le mot ἐπιπρέπει) dont on affublait les dieux et, d'autre part, plus fondamentalement, il voulait que les hommes ne soient pas dupes, quant à leur valeur de vérité, des ἰδέαι qu'artistes et poètes de chaque pays, de chaque cité pouvaient imaginer pour rendre présents les êtres divins. Car il avait quant à lui conçu

un dieu beaucoup plus transcendant et plus universel, un dieu ayant partie liée avec la puissance primordiale du cosmos et, disent aussi certains doxographes, un dieu sphérique (A 1, 33, 34), se confondant avec l'un (A 30, 31, 33, 34).

Pour mieux mesurer l'apport de ce poète à la philosophie, il vaut la peine de le confronter un moment à ses confrères de Milet. Dans le sillage de ces derniers, il avait à coup sûr — six fragments au moins et d'abondantes doxographies en font foi — spéculé sur des questions de physique et il avait, pour sa part, adopté une physique du mélange, qui annonce Parménide, et qui fait appel à deux principes primordiaux, la terre et l'eau, « dont sont faites toutes les choses qui naissent et qui croissent » (B 29 et 33). Par certains côtés, d'autre part, sa conception théologique s'apparentait à celle d'Anaximandre. Celui-ci, en effet, attribuait à son ἀπειρον, — réalité plus abstraite que les quatre éléments, mais conçue néanmoins comme une φύσις primordiale, — les caractères divins de l'immortel et de l'impérissable (22 B 1-3) ; de ce principe il disait aussi qu'il « entoure et gouverne » le monde (22 B 5). Or on voit bien ici, à côté d'analogies manifestes, où gît la grande nouveauté de Xénophane. C'est que chez lui ne sont plus confondus en un même principe divin la substance primordiale et l'origine du mouvement : son dieu qui « ébranle l'univers par son esprit » est manifestement distinct de la φύσις, à savoir l'eau et la terre dont sont faites toutes les choses qui croissent. Et c'est sur ce dieu premier moteur qu'il reporte aussi l'idée d'unité qu'impliquait déjà, chez ses devanciers, l'affirmation d'un unique principe. Reste que Xénophane n'a pas développé jusqu'à son terme cette intuition, car on ne voit pas qu'il ait, sur sa lancée, posé clairement la question du rapport entre son dieu corporel et le monde, pas plus qu'il n'a précisé le statut des dieux subalternes. Il est permis de dire néanmoins que, si les Milésiens peuvent être crédités du titre de premiers « physiciens », Xénophane, quant à lui, par sa théologie embryonnaire, a ouvert les portes d'une « méta-physique ». Notons encore que le contenu des vers 4 et 5 anticipe remarquablement la conception aristotélicienne d'un premier moteur non mû et que l'accent mis sur l'activité noétique par

laquelle ce dieu initie le mouvement annonce Anaxagore, Platon et bien d'autres philosophes.

5. Pour conclure : un dieu que l'on prie ?

Quels ont été les ressorts profonds de cette théologie nouvelle ? Faut-il y voir une pure construction théorique et la première apparition de ce « Dieu des philosophes et des savants » dont parlera Pascal, un dieu sublime et lointain devant lequel il ne serait plus possible, selon les mots de Heidegger, de « tomber à genoux plein de crainte, ni de jouer des instruments, chanter et danser » ? Autant le dire tout de suite, l'information nous manque pour pouvoir apporter à pareille question une réponse définitive et claire, dans un sens ou dans l'autre. On peut risquer tout au plus des hypothèses et tenter de les creuser quelque peu.

Ce que nous pouvons lire de l'œuvre poétique de Xénophane montre qu'elle n'était pas centrée exclusivement sur des thèmes que nous nommons aujourd'hui philosophiques, mais que ses élégies et ses sillons abondaient en sujets très variés ; il n'est même pas certain qu'il ait produit, à la manière de ses prédécesseurs et de ses successeurs philosophes, un ouvrage distinct portant le nom de Περὶ φυσέως. Mais il est évident qu'une instance rationnelle vigoureuse était à l'œuvre chez ce penseur, qu'elle présidait à son étonnant esprit critique et qu'elle commanda aussi sa réflexion théologique. Nul doute, à cet égard, que, dans cette terre d'Ionie, riche de multiples brassages culturels, sa rencontre avec les « physiciens » de Milet, alors qu'il était jeune encore, n'ait été décisive. Ils lui communiquèrent leur curiosité nouvelle pour les phénomènes concrets de la nature, mais aussi leur façon de poser des questions radicales et d'y répondre selon des schèmes de pensée fort éloignés de ceux que développaient les théogonies du moment, orphiques et autres. Xénophane admira leurs découvertes, avons-nous vu, s'efforça de les prolonger et eut foi en la possibilité d'un progrès de la connaissance humaine, pourvu que soit entreprise une recherche zélée.

Mais il ne fut pas un décalque de ces prédécesseurs. S'intéressant à la vie quotidienne des gens, il se trouva une vocation de poète ambulant et d'éducateur, portant au cœur des cités le message d'une sagesse globale et polyvalente dont sa réflexion théologique, plus engagée que celle des Milésiens, pourrait bien avoir été comme une clé de voûte. Sous ce rapport, on pourrait songer un moment à le rapprocher d'un autre compatriote ionien, Pythagore de Samos, qui s'illustra lui aussi dans un rôle d'éducateur très vanté par Platon (*Rép.*, X, 600 a) ; il avait également élaboré une théologie cosmique dans laquelle la notion d'unité avait sa place et, nonobstant le rationalisme intransigeant de son mathématisme, il prônait une sagesse toute pétrie de religiosité. C'était à ce point que la philosophie s'identifiait pour lui à une véritable doctrine de salut : la contemplation du nombre, cultivée dans une communauté ascétique de type initiatique, devait assurer à l'homme une destinée céleste et divine.

Xénophane, décidément, n'appartenait pas une telle paroisse. Bien des enseignements de Pythagore avaient dû le hérisser. Il raille ouvertement sa doctrine dualiste de la réincarnation et il n'est nulle trace chez lui d'une quelconque eschatologie. Il ne croit d'ailleurs pas à la présence d'un élément divin en l'homme, un *δαίμων*, mais il professe l'idée, reprise à Anaximène, que l'âme est un souffle (A 1, § 19). Il récuse la possibilité d'une inspiration divine. Il vitupère la poésie d'Homère et Hésiode que des pythagoriciens s'emploient à défendre. Il n'a nulle sympathie pour l'ésotérisme, mais récite ses poèmes en public. Là où Pythagore fait figure, sous bien des traits, d'un homme du passé, adepte de l'âge d'or et aimant spéculer sur les vieilles traditions, son confrère de Colophon se présente en homme de progrès, convaincu que celui-ci passe par une décantation énergique des mentalités, et prêt à payer de sa personne.

Ni « physicien » à part entière donc, ni maître de vérité porté au mysticisme, le penseur de Colophon s'est frayé une voie propre. Autant qu'on puisse en juger, il y était poussé par une personnalité forte et complexe : un esprit ouvert et lucide, un fond d'inquiétude peut-être, mais un tempérament décidé et

tenace, une sensibilité de poète, mais un don précoce aussi de logicien. Ce fut également, je pense, un homme pieux, doué d'un sens aigu de la transcendance du divin et pour qui la dimension religieuse devait compter dans la vie des hommes. Cet aspect de sa personnalité a dû peser dans sa démarche de penseur. Ce n'est pas l'abondance des mentions religieuses présentes dans les fragments qui pourrait justifier pareil jugement, mais bien les préoccupations qui les sous-tendent : bien penser au sujet des dieux, interioriser ainsi la piété et ouvrir celle-ci aux exigences d'une éthique personnelle et sociale. Comptent aussi sa manière d'exhorter à la prière et, bien sûr, le poème théologique qu'on vient de lire, l'effort prolongé de réflexion qu'il implique, le souffle et l'émotion retenue qui paraissent l'animer.

Mais ce μέγιστος θεός était-il un dieu que l'on prie et qui invitait à la dévotion ? Une réponse positive et décisive pourrait être apportée si, comme le veulent certains, on pouvait reconnaître ce dieu dans le θεός anonyme que le poète invite à célébrer par des hymnes, à prier et à honorer de libations (B 1). Mais une telle interprétation me paraît difficilement soutenable. On voit mal comment, sans autre préambule, Xénophane aurait pu, par l'évocation de cette célébration familière, d'ordinaire vouée à une divinité particulière, inviter ses auditeurs à honorer un dieu lointain et sans nom qui n'avait pas sa place dans leur panthéon. Il n'est pas exclu en revanche qu'en écrivant ces vers, il ait eu lui-même à l'esprit ce dieu dont il avait l'intuition. Qu'il me soit même permis de prolonger un cette hypothèse. En participant à certains cultes traditionnels, n'a-t-il pas pu, par delà l'image de la divinité présente, pressentir un autre dieu, plus digne encore de son hommage, un dieu sans forme et sans couleur, mais qui serait l'origine ultime de tout ce qui naît, croît et meurt ? Il ne manquait pas en Grèce, et en Ionie tout particulièrement, de temples et de statues grandioses évoquant la présence de divinités si puissantes et si majestueuses qu'elles pouvaient inspirer le sentiment que le divin ne se mêle pas à l'homme, comme dira Platon. A l'inverse on peut concevoir aussi, — l'un n'empêchant pas l'autre du reste — que la fréquentation d'un sanctuaire de

pèlerinages comme celui de Claros, le spectacle de pratiques mantiques douteuses ou l'audition de mythes incongrus⁶¹, ait pu éveiller précocement, chez le jeune Xénophane, une défiance critique et l'engager dans les voies d'une réflexion nouvelle. Il est dommage à cet égard que nous ne puissions pas, grâce à une chronologie des fragments conservés, discerner ce que furent les premières orientations de sa réflexion.

Quoi qu'il en soit, le philosophe de Colophon ne serait pas le seul des philosophes grecs à avoir voué ses hommages, si ce fut le cas, à un dieu cosmique, transcendant les divinités des panthéons ordinaires. Empédocle trouve des accents de dévotion pour parler de son Sphairos⁶² et Platon (*Critias*, 106 a-b) montre Timée adressant une fervente supplication au dieu de l'univers (τὸ Πᾶν) qu'il vient de faire renaître en paroles.

S'agissant de Xénophane, l'hypothèse que je faisais n'en demeure pas moins invérifiable et donc gratuite. Elle ne serait pas tout à fait vaine cependant si elle pouvait suggérer que les théories philosophiques des Grecs, œuvres de la raison, certes, ne sont pas toujours nées d'un pur esprit planant au-dessus d'un sol vierge. Les Anciens auraient convenu de cela plus spontanément que nous, habitués qu'ils étaient à appréhender la philosophie comme une sagesse et un art de vivre, et non comme une simple suite de spéculations. Qu'on puisse, par exemple, trouver dans une expérience religieuse de quoi alimenter et faire progresser une réflexion théologique n'est pas une idée qui leur fut étrangère. J'en veux pour preuve un témoignage relatif à un philosophe dont nous avons vu vanter la piété : Epicure. Il aimait donc participer aux cultes et aux sacrifices officiels, mais sans céder aux fausses opinions de la foule, disait-il. C'est que, suivant sa conception de la sagesse que rappelle Philodème, « le sage admire la nature des dieux, s'efforçant de s'en approcher et aspirant, pour ainsi dire à la toucher, à vivre avec elle, et il nomme les sages amis des dieux et les dieux amis des sages ». Le même disciple précisait ailleurs que « c'est dans les fêtes surtout que, progressant dans la perception de cette nature, tandis qu'il en a tout le temps le nom à la bouche, le sage, par suite d'une émotion plus vive, en vient à comprendre l'immortalité des dieux »⁶³. Voici une

association d'idées qui n'est pas sans rappeler la leçon du « banquet » de Xénophane.

S'il est vrai qu'en philosophie les questions sont souvent plus importantes que les réponses, ce n'était pas déshonorer le métier d'historien de ces vieux penseurs de la Grèce que de terminer par des questions ouvertes un exposé qu'il eût fallu écrire tout entier en pointillé. Plaise du moins au ciel que ces interrogations contribuent à stimuler la marche fureteuse de ce grand visiteur et ami de l'Ionie qu'est René Lebrun !

André MOTTE

Professeur honoraire à l'Université de Liège

¹ DIOGÈNE LAËRCE, I, 29 (= 11 A 1 D.K.) ; c'est selon cette édition de DIELS, H. et KRANZ, W. (*Die Fragmente des Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, vol. I, 1969) que je citerai aussi, dans la suite, tous les penseurs présocratiques, la lettre A regroupant les témoignages biographiques et les doxographies, tandis que sous la lettre B sont rassemblés les fragments textuels et sous la lettre C les imitations. Les deux premiers chiffres composent le numéro attribué à chaque philosophe. Dans le cas de Xénophane (n° 21), je m'abstiendrai de répéter ces deux premiers chiffres.

² TACITE, *Annales*, II, 54 et JAMBLIQUE, *Mystères d'Égypte*, III, 11 ; pour les fouilles de Claros, un rapport de synthèse a été présenté par ROBERT, L., « Les fouilles de Claros », in *Opera minora selecta* VI, Amsterdam, pp.523-549 ; du même auteur, on peut lire aussi « L'oracle de Claros », in Delvoye Ch. et Roux, G. (éds), *La civilisation grecque*, Bruxelles, 1967, I, pp.305-312. On trouve beaucoup d'informations et d'idées, à prendre quelquefois avec circonspection, chez PICARD, Ch., *Ephèse et Claros*, Paris, 1922.

³ *Apud* ÉLIEN, *Sur la nature des animaux*, X, 49. Il y avait assurément matière à intervention pour le dieu, car, précise L. Robert, *Opuscula*... (cf. n. 6), p.529, le site est de nos jours infesté de ces trois animaux venimeux. Apollon, de toute évidence, a déserté le lieu...

⁴ Voir à ce propos MONBRUN, Ph., « Apollon, le scorpion et le frêne à Claros », in *Kernos* 16, 2003, pp.143-170, un remarquable article qui démonte savamment la riche symbolique apollinienne liée à cet *alsos*.

⁴ Voir à ce propos MONBRUN, Ph., « Apollon, le scorpion et le frêne à Claros », in *Kernos* 16, 2003, pp.143.170, un remarquable article qui démonte savamment la riche symbolique apollinienne liée à cet *alsos*.

⁵ Le sanctuaire était assez proche, en revanche, du petit port de Notion qui s'appela aussi « Colophon de la mer » et dont le site, pourvu de quelques ruines, mérite encore un détour. Il n'est pas rare, en Grèce, que des sanctuaires importants soient éloignés des villes dont ils dépendent. Après Claros, Milet et Samos, on peut citer encore en exemple le fameux Héraion d'Argos. Pour comprendre l'implantation et la persistance de semblables sanctuaires, situation qui imposait régulièrement des mini-pèlerinages, il faut sans doute se souvenir que, à la différence des critères présidant à l'édification de nos églises, c'est ici la divinité elle-même qui était censée avoir choisi l'emplacement où elle voulait être honorée, toute délocalisation étant dès lors exclue à perpétuité. Les Grecs se sont transmis d'âge en âge une vision schématique et *a priori* du sanctuaire naturel, dont beaucoup furent progressivement recouverts de trésors de pierre; voir à ce propos mon chapitre « *Daimonios topos* », in *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973, pp.26-37. Sur l'importance de ces sanctuaires non urbains dans la formation des cités, voir l'ouvrage de DE POLIGNAC, F., *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984, et, dans le prolongement de cette étude novatrice, ALCOCK, S.E. & OSBORNE R. (ed.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1994.

⁶ Voir ROBERT, L., *Opusc. minora*...VI, p.526, où l'auteur indique aussi qu'on vénérât une Athéna poliade à Notion et une Mère Antaia à Colophon. Des fouilles ont mis au jour ce Mètrôon ainsi que des inscriptions s'y rapportant : GRAF, F., *Nordionische Kulte*, Rome, 1985, p.113 et p.117.

⁷ Voir ROBERT, L., *À travers l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, p.399. Les mots entre guillemets sont ceux qu'emploie l'auteur, en cela compris la majuscule à Dieu. Ainsi formulée, la question ne peut évidemment qu'intriguer et s'avère, au demeurant, fort ambiguë. Mais la suite montre bien la portée limitée qui est la sienne : il s'agit de demander au dieu vénéré qui il est, lui ou quelque divinité parèdre.

⁸ On trouvera un aperçu des opinions divergentes qu'ont suscitées cette question ainsi que d'autres chez quelques interprètes avertis du siècle dernier (J. Burnet, W. Jaeger, W.K.C. Guthrie, S. Kirk - J.E. Raven, J. Barnes, Th.

Veikos et K. Boudouris) dans un article de LEFKA, A., « The Xenophanean Religious Thought : a Field of Various Interpretations », in *Kernos* 2, 1989, pp.89-96.

⁹ B 45 (fragment douteux) : « me transportant de cité en cité » ; cf. B 8. Peut-être voyagea-t-il aussi à l'étranger ; Plutarque (A 13) le montre en conversation avec des Égyptiens ; il parle lui-même des Éthiopiens et des Thraces (B 16).

¹⁰ Outre les deux philosophes déjà cités, Xénophane s'en prend nommément à Homère et à Hésiode (B 10 et 11) ; sans doute eut-il aussi pour cible Epiménide (A 1, § 18), Simonide (B 21) et peut-être même Pindare, à qui il reprocherait d'exalter la force physique des vainqueurs aux jeux au détriment de la sagesse (B 2). Il n'aime pas les Perses, on peut le comprendre, mais n'a guère d'estime non plus pour les Lydiens, ainsi qu'on l'a vu ; il critique ses concitoyens (B 3) et englobe dans une même réprobation l'ensemble des poètes anciens (B 1, v. 22). Le bilan n'est pas mince, mais Xénophane eut à subir à son tour la critique d'Héraclite (22 B 40 et 21 A 3), d'Empédocle (31 A 47) et plus tard de Platon (A 29), d'Aristote (A 30) et d'autres après eux.

¹¹ Un indice de l'existence difficile que mena le poète-philosophe est donné par une anecdote le montrant en conversation avec Hiéron et avouant à celui-ci qu'il a peine à entretenir deux serviteurs (A 11). On rapporte aussi qu'il dut enterrer ses fils de ses propres mains (A 1).

¹² Voici un échantillon de l'humour que lui prête Plutarque (A 17). Comme X. entendait quelqu'un lui raconter qu'il avait vu vivre des anguilles dans l'eau chaude, il lui répliqua : « nous les ferons donc cuire dans l'eau froide ». L'humour est aussi présent dans les fragments, par exemple, dans celui où il raille Pythagore (B 15).

¹³ Ce genre littéraire avait été cultivé, avant Xénophane, par au moins deux poètes ioniens, son compatriote Mimnerme de Colophon, à la poésie très désabusée, et auparavant Callinos d'Ephèse, à la poésie très guerrière.

¹⁴ Certains, comme déjà BURNET, J. (*L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919, p.131), préférèrent réunir sous le même intitulé de « Silles » les deux dernières divisions. Reste que celles-ci diffèrent grandement par le sujet traité.

¹⁵ Le premier comporte 24 vers et le second 22. Le plus long fragment venant ensuite ne compte que 6 vers.

¹⁷ HÉRODOTE, I, 170 (= 11 A 4). Sur ce *sunoikismos*, voir SOYEZ, B., « Le Phénicien Thalès et le synœcisme de l'Ionie », in *L'Antiquité classique* 43, 1974, pp.74-82.

¹⁸ L'histoire de la coupe, dont il a été question au début de l'exposé, était un doublet local de l'histoire similaire du trépied que rapporte Diogène Laërce (11 A 1) et qui s'était développée quant à elle dans l'orbite de l'oracle delphique. Sur l'évolution de ce thème légendaire d'Hérodote à Plutarque, voir BUDINE, A., *Les Sept Sages de la Grèce antique*, Paris, 2002.

¹⁹ Voir PICARD, *op.cit.* (n. 2), p.393.

²⁰ B 7 : « je vais à présent tenir un autre discours et j'indiquerai le chemin » (δείξω δὲ κέλευθον) ; ce vers était le début d'une élégie où était notamment rapportée l'anecdote qui raille Pythagore. Il se pourrait dès lors que l'allusion au chemin, image en honneur chez les Pythagoriciens, soit elle aussi ironique. Sans contexte, il est difficile d'en décider. Que Xénophane ai usé à propos de lui-même d'une telle image, ici ou ailleurs, serait d'autant moins étonnant qu'elle réapparaît très souvent chez Parménide et qu'elle joue un rôle décisif dans l'expression de sa philosophie, comme le montre l'ouvrage de COULOUBARITSIS, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 2e éd., 1990. Sur la volonté du philosophe de parler conformément à la réalité (ἐτυμῶς λέγειν), voir aussi B 8.

²¹ B 35 ; Il s'agit à nouveau d'un vers isolé et dépourvu de contexte : ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εὐκρίτα τοῖς ἐτύμοισιν. L'expression peut être comparée à celle qu'Hésiode (*Théog.*, 27) prête aux Muses, capables de « dire beaucoup de mensonges qui ressemblent aux réalités (ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα). Mais elles peuvent aussi, quand elles le veulent, proclamer des vérités (v. 28 : ἀληθέα γηρύσασθαι). Xénophane, à la différence des Muses et de leur porte-parole Hésiode, n'a nullement, comme on le verra, cette prétention.

²² Compte tenu du contexte immédiat et de ce qui va être dit, j'incline à donner à ce mot un sens proche de celui que véhicule le verbe εὖ φρονεῖν plutôt que le sens courant de « joyeux », déjà évoqué par le mot εὐφροσύνη (vers 4).

²³ J'opte ici pour la leçon du manuscrit et ne retiens pas la correction ἀγαθόν qu'adopte Diels : on trouve précédemment un infinitif employé seul (αἰνεῖν, v. 19), avec une valeur impérative ou dépendant encore du γρά initial.

²⁴ Il ne manque pas, chez Hésiode notamment, d'histoires de révoltes chez les dieux, et ce sont celles-ci qui, le cas échéant, sont à l'origine de combats. D'autre part, le dernier vers, qui suit immédiatement et conclut le morceau, ne concerne que les dieux. Voir dans les révoltes dont il est question au vers 23 des guerres civiles chez les hommes, comme l'interprètent la plupart des traducteurs, me paraît rompre dès lors la cohérence du développement.

²⁵ Je regrette ici, car il s'agit d'un ouvrage de grande qualité, d'avoir à me distancer de ce que dit, à propos de la piété de Xénophane, BABUT, D., *La religion des philosophes grecs*, Paris, 1974, p.23 : « Invoquer la « piété » de Xénophane est pure conjecture, car ni les fragments ni la tradition indirecte ne nous donnent la moindre indication à ce sujet ». Par cette affirmation, l'auteur entend réfuter des propos, jugés excessifs, de JAEGER, W. (*À la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966), au sujet de l'inspiration religieuse de la théologie de X. Si D. Babut entend parler seulement de la piété en actes du philosophe, sans doute ne peut-on lui donner tort, encore qu'on trouve au moins un témoignage ancien, celui de Philon (A 26), qui loue X. d'avoir voué sa vie à la piété et à la louange des dieux. Mais ne peut-on juger aussi de sa piété d'après sa manière de parler des dieux ? Or, il me semble que refuser de prendre en compte à ce propos le fragment 1, c'est vouloir nier l'évidence. Du même auteur, voici encore deux articles très fouillés, mais dont je suis loin de partager toutes les analyses et les conclusions : « Xénophane critique des poètes », in *L'Antiquité classique* 43, 1974, pp.83-117, et « Sur la théologie de Xénophane », in *Revue philosophique* 74, 4, pp.401-440. Mon approche de la pensée de X. s'accorde davantage avec les vues défendues auparavant par DEFRADAS, J., « Le Banquet de Xénophane », in *Revue des Études Grecques* 75, 1962, pp.344-365, et, plus récemment, par SCHÄFER, C., *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Leipzig, Teubner, 1996.

²⁶ Sur cette fonction purificatrice du dieu, on peut lire notamment SÉCHAN, L. & LÉVÊQUE, P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, pp.207-208, MOULINIER, R., *Le pur et l'impur dans la pensée grecque*, 2e éd., New York, 1975, pp.310-318, et PARKER, R., *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983. On voit, par exemple, qu'Apollon préside aux fêtes des Thargélies au cours desquelles on expulse un *pharmakos* chargé de toutes les impuretés. A noter qu'un des rares emplois d'ἀγνός chez

Homère, mot qui se retrouve ici pour qualifier l'odeur de l'encens (vers 7), s'applique précisément à une fête d'Apollon (*Od.*, 21, 259).

²⁷ Examinant la mythologie liée à l'*alsos* du sanctuaire, GRAF, F. (« Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les Bois sacrés. Actes du colloque international du Centre J. Bérard*, nov. 1989, Naples, 1993, p.28) observe que « tout l'espace sacré de Claros est caractérisé par une pureté excessive », ce qui rejoint, ajoute-t-il, le thème de l'âge d'or paradisiaque d'où sont absents les animaux perfides.

²⁸ Voir PICARD, *op.cit.* (n. 2), pp.387 et 390. A propos d'une fumigation d'encens demandé par le dieu dans ce sanctuaire, voir pp.386-387.

²⁹ Sur ce sujet, on lira avec profit les pages de COULOUBARISTSIS, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, 1998, pp.127-140. Sur l'évolution d'une moralisation de la prière en Grèce, évolution dans laquelle est souligné l'apport du fragment B 1 de X., voir AUBRIOT-SEVIN, D, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1992, pp.115-121.

³⁰ Θεία : Scholies à ARISTOPHANE, *Grenouilles*, v. 661. La légende rapportait que le héros crétois Rhakios, qui avait fondé les premiers autels d'Apollon à Claros, avait épousé Manto, la fille du célèbre devin Tirésias, venue à Claros en tant que membre d'une colonie voulue par Apollon pythien. C'est des pleurs de Manto que serait née la fontaine prophétique sous le temple. De cette union naquit le devin Mopsos, qui aurait été le premier prophète de Claros. Sur cette légende et les liens entre Delphes et Claros, voir PICARD, *op.cit.* (n. 2), pp.107, 213, 416.

³¹ II, 379 a. Dans cette expression neuve, θεολογία fait sa toute première apparition dans la langue grecque.

³² *Op.cit.* (n. 27), pp.180-184, dans un exposé sur Xénophane.

³³ Voir les notes 20 et 21.

³⁴ Comme le précise un doxographe (A 24, Arius Didyme, cité par Stobée) : θεός μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν. Cf. la note 21.

³⁵ Cette spéculation sur le mot philosophe prenait place dans une parabole destinée à expliquer la spécificité de ce personnage nouveau : il est semblable à ceux qui, aux jeux olympiques, viennent simplement pour regarder, à ceci près que c'est le Ciel que lui contemple. Voir à ce sujet JOLY, R., *Le thème*

philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique, Bruxelles, 1956, pp.21-52, où l'on trouvera toutes les références aux textes anciens.

³⁶ Voir l'ouvrage capital de BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 3e éd., 1979.

³⁷ A 52. CICÉRON, *De la divination*, 1, 3, 5 : *divinationem funditus sustulit*. AÉTIUS, V, 1,1 : Ε. καὶ Ἐπίκουρος ἀναιροῦσι τὴν μαντικὴν.

³⁸ Il faut rappeler ici que la notion d'athéisme avait une portée différente et une extension plus large que celle qui prévaut de nos jours (nier l'existence de la divinité). Elle concernait essentiellement l'attitude envers les dieux traditionnels, non seulement quant à leur existence, mais aussi quant à la possibilité ou quant à certaines modalités (le fait de se laisser corrompre, par exemple) de leur intervention dans les affaires humaines. C'est essentiellement l'antiprovidentialisme d'Épicure qui faisait l'objet de reproches, certains le soupçonnant d'ailleurs d'avoir dissimulé sous cette doctrine un rejet pur et simple des dieux. Sur les dieux d'Épicure, l'ouvrage de base reste celui de FESTUGIÈRE, A.-J., *Epicure et ses dieux*, Paris, 2e éd., 1968. Sur la piété grecque, voir le livre récent de BRUIT ZAIMAN, L., *Le commerce des dieux*. Eusebeia. *Essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001.

³⁹ Fr. 13 Usener = PHILODÈME, *De la piété*, II, 110, p.128 Gomperz, qui se réfère à un ouvrage perdu d'Épicure : « non que les dieux doivent s'irriter si nous ne prions pas, mais parce que nous percevons combien leur nature l'emporte en puissance et en excellence ».

⁴⁰ PHILODÈME, *De la piété*, p.127 Gomperz (non cité par Usener).

⁴¹ Car « l'impie, disait Epicure (*Lettre à Ménécée*, 123-124, p.60 Usener, n'est pas celui qui supprime les dieux de la foule, mais qui adopte à leur sujet les opinions de la foule ».

⁴² En un sens, on pourrait dire que Xénophane anticipe une distinction que théoriserait Varron (cf. LEHMANN, Y., *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997) : il critique la théologie « civique », celle des cultes, ainsi que la théologie « poétique », celle des poètes, et il élabore une théologie « philosophique ».

⁴³ C'est, dans la langue grecque, la plus ancienne apparition de ce mot, promis à une longue et importante destinée en philosophie, notamment pour désigner l'apparence extérieure ou la nature des dieux. Cf. A. Motte, Chr. Rutten, et P.

Somville, (éds), *Philosophie de la forme. EIDOS, IDEA, MORPHE dans la philosophie grecque, des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters (« Aristote. Traductions et études »), 2003.

⁴⁴ A 13 = *Rhétorique*, II, 1400 b. ; autre témoignage d'Aristote concernant l'usage par Xénophane de la notion de piété et d'impiété : A 14 (*Rhétorique*, I, 1377 a). Sous le même numéro A 13 sont encore répertoriés trois textes de Plutarque rapportant une histoire semblable, mais où est en cause cette fois le dieu égyptien Osiris, censé avoir connu la mort.

⁴⁵ Sur cette figure divine mineure, voir BONNET, C., « Le culte de Leucothéa et de Mécicerte en Grèce, au Proche-Orient et en Italie », in *SMSR* 52, 1986, pp.53-71.

⁴⁶ A 12. = *Rhétorique*, II, 1399 b ; la traduction est empruntée à DUMONT, J.-P., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard (*La Pléiade*), 1988, p.94.

⁴⁷ La religion grecque avait de fait hérité des temps préhelléniques quelques cas semblables : on exhibait en Crète, par exemple, le tombeau de Zeus (d'où la réputation de « menteurs » qu'on donna aux Crétois) et, à Delphes, celui de Dionysos.

⁴⁸ 22 B 42, etc. : Homère, dit-il, mérite d'être chassé des concours et frappé de verges.

⁴⁹ C'est le mot consacré pour signifier le geste de l'offrande. Si cette traduction est exacte, l'emploi du mot est évidemment ironique. Je note à ce propos qu'il n'était pas rare que les poètes dédient aux dieux certaines de leurs œuvres.

⁵⁰ D. Babut (« X. critique des poètes », voir n. 25, pp.85-91) a raison de montrer que les deux fragments n'en faisaient pas qu'un seul dans le texte original, mais il a tort, je pense, d'affirmer que les ἀθεμίστια ἔργα « ne sont pas des actions qui choquent la piété, mais des actes qui s'opposent aux lois », l'expression n'ayant donc ici qu'« une nuance purement juridique ». Supposé que cette assertion vaille pour le commun des Grecs, il m'étonnerait fort qu'elle soit conforme à la pensée de Xénophane, lui qui ne tolérât que des « μῦθοι εὐφημοὶ et des καθαροὶ λόγοι » (B 1). Au demeurant, les mots de la famille de θέμις, comme vient de le montrer le regretté RUDHARDT, J., *Thémis et les Hôrai*, Genève, 1999, ont souvent des consonances religieuses et, plutôt qu'à des lois proprement dites, se réfèrent à « une exigence vécue, qui s'impose à la conscience des individus ou dans les sociétés humaines »

(p.23 ; pour l'adjectif qu'on peut de fait trouver qu'on peut de fait trouver ἀθεμίστιος en particulier, voir p.38).

⁵¹ *Poétique*, 1461 a 1. Diels (A 34) renvoie bien à ce texte intéressant, mais sans le citer.

⁵² La remarque est de DETIENNE, M., *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, 1962, p.64.

⁵³ Très suggestive est, sur ce sujet, l'étude de LABARBE, J., « La prière contestataire dans la poésie grecque », in J. Ries, (dir.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1980, pp.137-172.

⁵⁴ Diels cite, sous la lettre C 1 et 2, deux textes remarquables d'Euripide, manifestement inspirés de Xénophane.

⁵⁵ L'ouvrage de DECHARME, P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, a certes vieilli, mais continue à rendre des services.

⁵⁶ Sur la genèse de cette méthode, voir l'ouvrage de DETIENNE (cité à la note 52), pp.62-81 ; pour son développement à travers les siècles : PÉPIN, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 2e éd., 1976. Pour une véritable mine de citations : BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.

⁵⁷ Même dans le milieu pythagoricien, il s'était d'ailleurs trouvé des adeptes pour fustiger Homère et Hésiode d'avoir tenu au sujet des dieux des propos qui méritaient un châtimement dans les enfers : DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 21.

⁵⁸ Tous les exégètes modernes n'adoptent pas l'ordre choisi par Diels pour ces fragments. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD (*Les philosophes présocratiques*, Fribourg, 1995, p.180), par exemple, les présentent, avec plus de vraisemblance, dans l'ordre suivant : 1, 2, 5, 6, 4, 3.

⁵⁹ S'il fallait opter pour une étiquette, — ce qui contribue parfois à obscurcir plutôt qu'à clarifier, — je choisirais plutôt, en l'occurrence, celle d'« hénothéisme », notion dont use à bon escient VERSNEL, H.S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. I. Ter Unus : Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1990.

⁶⁰ Vers 29 : le dieu est appelé à « régner sur tous les mortels », et le poète d'énumérer les multiples lieux qui ont vocation à l'accueillir un jour (ou qui sans doute l'avaient déjà accueilli au temps du poète) et parmi lesquels on trouve notamment ces cités d'Ionie : Milet, Phocée, Chios, Samos et « la

radieuse Claros ». Vers 68-69 : on dit même d'Apollon qu'il exercera sa « grande » (μέγα) seigneurie sur les Immortels et les mortels ; son temple sera l'oracle de tous les hommes (v. 81). Ce vieil hymne est sûrement très antérieur à l'époque de Xénophane.

⁶¹ Le thème de l'âge d'or, dont on a vu qu'il était sans doute présent dans la mythologie de Claros, ne s'accordait pas avec les conceptions de Xénophane. La symbolique de la frêne renvoyait aussi à de vieilles conceptions généalogiques développées dans des mythes dont le philosophe fit une de ses cibles privilégiées : les nymphes du frêne (Μελίαι) passaient pour être à l'origine de la race guerrière du bronze (HÉSIODE, *Trav.*, 145) et elles étaient elles-mêmes issues des éclaboussures sanglantes sorties des bourses de Cronos émasculé (ID., *Théog.*, 180-187). Sur la présence probable de ces deux thèmes à Claros, voir GRAF, F., *art.cit.* (n. 26), p. 28. Pour un exemple de pratique liée à la mantique clarienne, dont se gaussa le cynique Énomaos de Gadara et qui aurait pu, longtemps auparavant, scandaliser notre philosophe, voir PICARD, Ch., *op.cit.* (n. 2), p.123.

⁶² Sphairos est le dieu un et sphérique qui fusionne les quatre éléments de la φύσις, mais aussi « un esprit sacré et ineffable » (φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος : 31 B 134) dont les pensées parcourent tout l'univers ; on ne peut le voir de ses yeux ni le toucher de ses mains, même s'il est accessible à notre esprit par la voie majestueuse de Persuasion (B 133). A l'âge d'or, Aphrodite, qui incarne la puissance d'union de ce dieu et règne sans partage, reçoit des bienheureux des sacrifices non sanglants (31 B 128). Dans la théologie foisonnante d'Empédocle, on discerne un noyau hérité de Xénophane et on relèvera le fait, très affirmé cette fois, que subsistent, à côté d'un dieu cosmique et un, une multiplicité de dieux, parmi lesquels les quatre éléments reçoivent un nom de divinité traditionnelle.

⁶³ Les deux textes de PHILODÈME sont, dans l'ordre, extraits de son traité *De la musique*, III, p.16, 14 Diels (= fr. 386 Usener), et de son traité *De la piété*, p.106 Gomperz (= fr. 386 Usener). Les traductions sont de A.-J. FESTUGIERE (cf. n. 35); ces textes sont aussi cités et commentés par FOLLON, J., *Ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ. Introduction à l'esprit de la philosophie ancienne*, Louvain-Paris, 1997, pp.179-180. Sur l'importance des fêtes chez les philosophes, voir mon étude « La fête philosophique et le loisir des dieux » in J.-M André, J. Dangel et P. Demont, (éd.), *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles, 1996, pp.37-53.

LE SITE DE PORSUK-ULUKIŞLA EN CAPPADOCE MERIDIONALE

L'occasion m'est donnée aujourd'hui d'exprimer ma vive reconnaissance à notre collègue René Lebrun qui contribue à ce que j'appellerai le sauvetage de la mission de Porsuk. En effet, en tant que directeur de la fouille, j'ai dû me battre pendant des années contre l'insuffisance des crédits octroyés qui ne permettaient que des campagnes trop courtes ou insuffisamment dotées en personnel. A plusieurs reprises même, par suite de l'incompréhension des services officiels, aucune campagne sur le terrain n'a pu avoir lieu, rendant problématique le renouvellement de l'autorisation de travail pour les années suivantes. Depuis l'ouverture du chantier en 1969, les interruptions se sont succédé qui ont rendu difficile l'exploration méthodique du site que je souhaitais.

Aujourd'hui, au moment même où je passe le relais à un autre, mon ancien étudiant, Dominique Beyer, actuellement Professeur d'archéologie du Proche-Orient à l'Université Marc-Bloch de Strasbourg, le Ministère français des Affaires Étrangères vient de consentir un effort exceptionnel en faveur de la mission. L'Université catholique de Louvain-la-Neuve, à l'instigation de R. Lebrun, est devenue partie prenante dans l'opération et une collaboration est en train d'être mise sur pied qui se révélera certainement fructueuse à l'avenir. En effet, et c'est ce que voudrait démontrer cet article, le site de Porsuk, en Cappadoce méridionale, vaut la peine d'être exploré sur une plus large échelle. Une recherche trop limitée et trop désargentée ne saurait obtenir des résultats à la mesure de la