

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	65 (2018)
Heft:	2
Artikel:	Le rôle des auteurs païens dans le De Trinitate attribué à Didyme l'Aveugle : apport réel ou argument pour la forme?
Autor:	Magdziarz, Marcin
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-825864

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARCIK MAGDZIARZ OP

Le rôle des auteurs païens dans le *De Trinitate* attribué à Didyme l’Aveugle : apport réel ou argument pour la forme ?

En lisant les écrits des auteurs chrétiens des premiers siècles, on peut avoir l'impression qu'il y avait dans le christianisme ancien deux courants ou deux tendances à l'égard de la culture grecque : l'une très critique, même hostile à la philosophie et à la culture grecque en général ; l'autre plus favorable et tentée de conserver de la tradition grecque voir « païenne » tout ce qui pouvait s'accorder avec la foi chrétienne.¹ Les auteurs chrétiens n'étaient pas cependant les premiers confrontés au problème posé par l'existence de l'hellénisme. Ces deux attitudes représentées par les auteurs chrétiens face à la philosophie et la culture grecque correspondent à celles déjà présentes dans le judaïsme de langue grecque.

Indépendamment de leur attitude, aussi bien les auteurs chrétiens opposés à l'hellénisme que ceux qui y étaient favorables y faisaient référence – très systématiquement, bien que pour des raisons différentes ; ils utilisaient les concepts, notions et modèles tirés des historiens, poètes et philosophes grecs. La référence aux auteurs non chrétiens est parfois plus directe, en forme de citation directe ou de paraphrase de l'auteur grec.

Dans le développement qui va suivre, j'essayerai de répondre à la question suivante : quel rôle jouent les citations des auteurs païens dans l'œuvre *De Trinitate* attribuée à Didyme d'Alexandrie. S'agit-il ici d'un apport réel ou plutôt d'un argument purement formel ?

La question mérite d'être abordée pour deux raisons : premièrement, c'est rare que dans une œuvre dogmatique comme le *De Trinitate*, on introduise des citations d'auteurs non chrétiens. Il est alors intéressant d'examiner quels sont ces auteurs cités et quelles citations exactement ont été choisies pour être incorporées au traité mentionné ci-dessus. Deuxièmement, la définition du rôle des citations non bibliques dans le *De Trinitate* nous permettra de voir si, selon l'auteur du traité, le mystère de la Trinité peut être connu exclusivement grâce à la révélation transmise à travers la Bible ou s'il était en quelque sorte accessible et connu aussi par les auteurs païens.²

¹ Cf. MORLET, Sébastien : *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^e–VI^e s.)*. Paris : Livre de poche 2014, 20. Cf aussi, IB. : *Les chrétiens et la culture. Conversion d'un concept (I^e–VI^e s.)*. Paris : Les Belles Lettres 2016, 21–64.

² Cf. ORIGENE : *Traité des principes*, I, 3,1 (= Sources chrétiennes 252). Paris : Cerf 1978, 143–144 : « Tous ceux qui croient de quelque façon qu'il y a une providence, confessent un

L'ŒUVRE ET SON AUTEUR

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous proposons une briève présentation de l'ouvrage et son auteur. Il faut dire d'abord que pendant très longtemps, le traité qui fait l'objet de nos études restait complètement dans l'oubli. Cela n'est qu'en 1758 que J.L. Mingarelli a découvert dans un manuscrit du XI^e siècle un ouvrage considérable, en trois livres, portant sur la Trinité. Malheureusement, le traité était tronqué au début et à la fin, de telle sorte que le nom de l'auteur ainsi que le titre avaient disparu. En s'appuyant sur l'historien Socrate, Mingarelli attribuait l'ouvrage à Didyme d'Alexandrie et l'intitulait : *De Trinitate*.

Didyme, l'auteur présumé du traité, était un des grands personnages de l'Eglise d'Alexandrie du IV^e siècle. « Malgré son handicap de cécité – d'où vient son surnom “l'Aveugle” – il a réussi à acquérir une immense érudition, sans avoir jamais fréquenté l'école ni appris à lire »³. Et c'est grâce à son érudition et à sa fidélité aux positions nicéennes qu'il a été reconnu par Athanase le Grand – comme « maître de l'école ecclésiastique d'Alexandrie ».⁴ Quelques indices permettent cependant de penser que l'enseignement de l'Alexandrin s'adressait en priorité aux moines.⁵ Parmi ceux qui suivaient son enseignement figurent entre autres Rufin d'Aquilée, Jérôme et Palladius.⁶

D'après le témoignage des auteurs anciens, Didyme l'Aveugle était auteur d'un grand nombre d'œuvres tant exégétiques que dogmatiques. Cette abondante production littéraire suscitait une estime et une admiration qui l'entourèrent pendant toute sa vie. La situation changea juste après la mort

Dieu inengendré qui a créé et qui gouverne l'univers et reconnaissent qu'il est le père de l'univers. Qu'il ait un Fils, nous ne sommes pas les seuls à l'affirmer, bien que cela paraisse assez étrange et incroyable à ceux que, chez les Grecs et les barbares, on considère comme des philosophes : cependant cette opinion semble tenue par quelques-uns d'entre eux, lorsqu'ils confessent que tout a été créé par la Parole ou la Raison de Dieu. Mais nous, faisant foi à sa doctrine que nous tenons avec certitude pour divinement inspirée, nous croyons qu'il n'est possible de parler du Fils de Dieu d'une manière plus éminente et plus divine et d'en donner la connaissance aux hommes que par le moyen de son Écriture, inspirée par l'Esprit Saint, c'est-à-dire de l'Evangile et des écrits apostoliques, de la loi et des prophètes, comme le Christ lui-même l'a affirmé. Quant à l'être substantiel qu'est l'Esprit Saint, personne n'a pu en avoir le moindre soupçon, si ce n'est ceux qui connaissent la loi et les prophètes ou qui professent la foi dans le Christ ».

³ DOUTREAU, Louis : *Introduction*, in : DIDYME L'AVEUGLE : *Sur Zacharie*, I (= Sources chrétiennes 83). Paris : Cerf 1976, 127.

⁴ RUFIN D'AQUILEE : *Historia ecclesiastica*, II, 7.

⁵ Cf. AGBENUTI, Hugues : *Didyme d'Alexandrie : sens profond des Ecritures et pneumato-logie* (= Cahiers de Biblia Patristica 11). Strasbourg : Université de Strasbourg 2011, 14 n. 39.

⁶ Rufin a demeuré en tout huit ans à Alexandrie auprès de Didyme (RUFINUS : *Apologia contra Hieronymum* II, 15) ; Jérôme l'a visité afin de le consulter sur certains problèmes scripturaires et il est resté chez lui environ trente jours (RUFINUS : *Apologia contra Hieronymum* II, 15) ; quant à Palladius, il est allé voir Didyme quatre fois en dix ans (PALLADIUS : *Historia Lausiaca*, IV).

de Didyme (vers 398). En effet, c'était le moment où éclata la première crise origéniste. En tant que disciple et défenseur d'Origène, Didyme tomba en disgrâce pour être finalement anathématisé au deuxième concile de Constantinople. Par conséquent, la plupart de ses œuvres ont disparu. Parmi les œuvres⁷ exégétiques conservées, nous avons les commentaires sur la « Genèse », « Job », les « Psaumes », l'« Ecclésiaste », « Zacharie », puis de nombreux fragments de commentaires conservés dans des chaînes et dans les « *Sacra Parallelia* » de Jean Damascène.

Les œuvres dogmatiques conservées *Traité sur le Saint-Esprit*, *Contre les Manichéens*, et les fragments de *Sur les Incorporels*, *Traité de l'âme*, *Traité de la foi*, *Sermon de la théophanie* et *Protocole de la discussion avec un hérétique*. En outre, on attribue à Didyme les deux autres ouvrages dogmatiques, notamment *Contre Eunome* (les livres IV et V ajoutés au *Contre Eunome* de Basile de Césarée) et *De Trinitate*. En ce qui concerne ce dernier ouvrage, beaucoup de chercheurs modernes mettent en doute l'attribution de ce traité à Didyme l'Aveugle.⁸ L'authenticité didymienne du *De Trinitate* fait toujours l'objet d'études critiques. On cherche des preuves suffisamment concluantes pour confirmer ou contester définitivement cette authenticité. Dans l'étude la plus récente portant sur ce sujet, parue en 2012⁹, Panayotis Tzamalikos propose comme auteur du *De Trinitate* Cassien le Sabaïte, un moine érudit et l'abbé du monastère St. Sabas en Palestine, qui vécut au VI^e siècle. Toutefois, les critiques font remarquer que la méthodologie utilisée par Tzamalikos laisse à désirer, et que son argumentation comporte de graves lacunes et ne peut pas être assumée par la recherche spécialisée.¹⁰ Il faut donc être prudent sur cette attribution. Pour notre part, nous reconnaissons la critique de la recherche moderne par rapport à l'authenticité didymienne du *De Trinitate*, mais nous ne sommes pas convaincu par l'argumentation de Tzamalikos pour l'attribution du traité à Cassien le Sabaïte. Il faudrait plutôt penser ici à un auteur du V^e siècle bien familiarisé avec la doctrine trinitaire des Cappadoxiens ainsi

⁷ Pour la liste complète des œuvres de Didyme cf. CPG 2544–2572. Turnhout : Brepols 1974.

⁸ Cf. DOUTREAU, Louis : *Le De trinitate est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle?*, in : RSR 45 (1957), 514–557 ; DOUTREAU, Louis : *Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie : texte inédit d'après un papyrus de Toura* (= Sources chrétiennes 83). Paris: Cerf 1962, 126–128 ; BIENERT, Wolfgang : *Allegoria und Anagoge bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (= Patristische Texte und Studien 13). Berlin: De Gruyter 1972, 16–20 ; SIMONETTI, Manlio: *Ancora sulla paternità didymiana del De trinitate*, in : Aug 36 (1996) 2, 377–387.

⁹ TZAMALIKOS, Panayotis: *Appendix II : Pseudo-Didymus' De Trinitate is Cassian's work*, in : IB.: *A Newly Discovered Greek Father. Cassian the Sabaite Eclipsed by John Cassian of Marseilles*, in : VigChr (= Supplements 111). Leiden: Brill 2012, 441–619.

¹⁰ Cf. CASIDAY, Augustine: *Panayotis Tzamalikos. A Newly Discovered Greek Father. Cassian the Sabaite Eclipsed by John Cassian of Marseilles and The Real Cassian Revealed: Monastic Life, Greek 'Paideia', and Origenism in the Sixth Century*, in : *The Journal of Medieval Monastic Studies* 3 (2014), 119–125.

qu'avec la philosophie néoplatonicienne. Mais tout cela demande encore des études supplémentaires.

Pour la datation, la plupart des chercheurs estiment que le *De Trinitate* a été composée entre 380 et 392.¹¹ À partir des indications dans le texte, on déduit aussi que c'est en Égypte, et vraisemblablement à Alexandrie, que le traité a été rédigé. Selon P. Tzamalikos, le traité a été écrit un peu de temps après 539 à la laure du Souka en Palestine, où Cassien le Sabaïte était l'abbé.¹²

En ce qui concerne la structure, l'ouvrage est composé de trois livres : « le premier livre traite du Fils, le deuxième du Saint-Esprit, le troisième résume les précédents et discute les principaux passages bibliques sur les-quels les adversaires appuyaient leurs conclusions »¹³. L'auteur défend la divinité du Fils et de l'Esprit-Saint et rejette leur infériorité envers Dieu le Père. Pour répondre aux objections des ariens et des Macédoniens, il se sert des nombreuses citations bibliques. Il arrive cependant que de temps en temps l'auteur du traité inclue dans son argumentation des citations d'auteurs païens. Dans toute l'œuvre, nous trouvons 53 citations ou paraphrases des différents auteurs grecs bien connus parmi lesquels il y des poètes (Homère, Pindare, Diagoras de Mélos, Oppien de Corycos), des dramaturges (Sophocle, Euripide, Platon le Comique, Ménandre, Philémon), des philosophes (Platon, Aristote, Porphyre). On trouve également un fragment attribué à Orphée, trois petits passages des écrits hermétiques et quelques fragments d'oracles chaldaïques et sibyllins. Mais à part tout cela, il y a aussi des citations dont l'origine n'est pas identifiée (cela fait presque la moitié de toutes les citations).¹⁴

La façon dont les citations non bibliques sont introduites, surtout si le nom de leurs auteurs n'est pas nommé, est très variée.¹⁵ Parfois, les cita-

¹¹ Cf. BARDY, Gustave : *Didyme l'Aveugle*. Paris : Beauchesne 1910, 29–31; BIENERT, W. : *Allegoria und Anagoge bei Didymos dem Blinden von Alexandria*, 17 note 72; BIZER, Christoph : *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aëtios*, (Diss. theol.). Bonn : 1970, 34 note 2; DOUTRELEAU, Louis : *Introduction*, in : DIDYME L'AVEUGLE : *Traité du Saint-Esprit* (= Sources chrétiennes 386). Paris : Cerf 1992, 42; HERON, Alasdair : *Studies in the Trinitarian writings of Didymus the Blind : his authorship of the Adversus Eunomium IV–V and the De Trinitate*, (Diss. theol.). Tübingen : 1972, 168–176, 227; HICKS, Jonathan Douglas : *Trinity, Economy and Scripture. Recovering Didymus the Blind* (= Journal of Theological Interpretation Supplement 12). Winona Lake : Eisenbrauns 2015, 68; KOENEN, Ludwig : *Ein theologischer Papyrus der Kölner Sammlung : Kommentar Didymos' des Blinden zu Zach 9,11 u. 16*, in : APF 17 (1960) 1, 61–105, ici 88–91; LEIPOLDT, Johannes : *Didymus der Blinde von Alexandria* (= Texte und Untersuchungen 14,3). Leipzig : J.C. Hinrichss'sche Buchhandlung 1905, 12; QUASTEN, Johannes : *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol. III. Paris : Cerf 1987, 134.

¹² TZAMALIKOS, P. : *A Newly Discovered Greek Father*, 378.

¹³ QUASTEN, J. : *Initiation aux Pères de l'Eglise*, 134–135.

¹⁴ Cf. GRANT, Robert M. : *Greek literature in the treatise De Trinitate and Cyril Contra Julianum*, in : JThS 15 (1964) 2, 265–279, ici 265–267.

¹⁵ Cf. DRÄSEKE, Johannes/JAHN, Albert : *Zu Didymos' von Alexandria Schrift Über die Trinität*, in : Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie 45 (1902), 414–415.

tions sont simplement insérées dans le texte de telle sorte qu'on introduit une formule bien connue. Dans d'autres cas, il y a des petits indices comme les mots « λέγουσιν » ou « φασιν » signalant une citation rapportée. Là, où on fait une référence aux auteurs des citations non bibliques, on les appelle d'habitude « οἱ ἔξω » (ceux du dehors) et « Ἕλληνες » (les Grecs).¹⁶ Ce n'est que huit fois que les auteurs cités dans le traité sont mentionnés par leurs noms nom (Orphée, Hermès Trismégiste, Platon le Comique, Pindare, Diagoras de Mélos, Porphyre, Platon, Aristote).

Il faut également noter qu'en principe l'auteur du *De Trinitate* ne commente pas les passages non bibliques rapportés dans le texte, ou qu'il les explique rarement.¹⁷ C'est pour cela qu'il convient de suivre très attentivement son argumentation pour reconnaître ses intentions.

Entrons maintenant dans le vif du sujet et posons-nous la question : quel rôle jouent les citations des auteurs païens dans l'œuvre attribuée à Didyme d'Alexandrie ?

Si on examine de plus près les citations non bibliques rapportées dans le *De Trinitate*, on peut constater qu'il n'y a pas une façon uniforme d'utiliser tous ces fragments : le rôle que jouent les différentes citations est varié en fonction du genre des textes cités (si c'est p. ex. un fragment de poésie ou d'un traité philosophique) et de la façon dont est faite leur insertion dans le traité. Dans le *De Trinitate*, nous pouvons découvrir quatre façons d'utiliser des citations non bibliques. Ces quatre façons seront présentées maintenant à partir de fragments du texte original que j'ai choisi dans cet article.

LES DICTONS BIEN CONNUS OU LES ARGUMENTS D'AUTORITE

Commençons par les citations dont la fonction est la plus proche d'un argument formel. Le premier passage à évoquer se trouve dans le deuxième livre du *De Trinitate*, chapitre 8. Le contexte de ce passage est le suivant : contre le mouvement hétérodoxe des macédoniens, l'auteur du traité tient

¹⁶ L'expression « ceux de dehors » suggère qu'il s'agit ici de ceux qui ne sont pas initiés à la doctrine chrétienne ; ils n'appartiennent pas à la communauté chrétienne, donc ils restent « dehors » (cf. lat. *profani*). Le terme « Ἕλληνες » indique l'appartenance culturelle et religieuse (polythéisme) des auteurs cités (cf. lat. *pagani*).

¹⁷ À notre avis, il y a quatre possibilités de répondre à la question de savoir pourquoi l'auteur du *De Trinitate* ne traite pas plus largement des citations non bibliques : 1) les passages rapportés étaient très bien connus des lecteurs du traité, donc, il n'était pas nécessaire de les commenter ; 2) cela ne convenait pas à une œuvre dogmatique – ou, c'était trop risqué pour l'auteur du *De Trinitate* de s'arrêter à l'excès sur les passages tirés des auteurs païens ; 3) l'auteur du traité avait une connaissance trop superficielle des œuvres et des auteurs grecs auxquels il se réfère; probablement, il se servait des doxographies, voire des florilèges, dont l'utilisation était répandue dans l'Antiquité, autant chrétienne que païenne ; 4) les citations des auteurs païens ne sont pas largement discutées parce qu'elles ne jouaient pas un rôle essentiel dans le raisonnement développé dans le traité.

à défendre la divinité du Saint-Esprit en montrant qu'il est roi (c'est-à-dire le roi suprême), de même que le Père et le Fils. En tant que roi, l'Esprit Saint donne des ordres et donne une loi qu'il faut observer, autrement cela peut se terminer mal pour tous ceux qui lui désobéissent :

Tὸ δόξαν τῷ ὑπεξουσίῳ, καὶ μὴ κυρίῳ, οὐδεὶς προσίεται· πᾶν δὲ ὅ τι ἀν δόξῃ βασιλεῖ καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προχειρισθεῖσιν, τοῦτο νόμος, τοῖς μὲν ὑπηκόοις ἔπαινον, τοῖς δ' ἀπειθοῦσι κίνδυνον φέρων. «Ἡ» γάρ « παρακοή,» φησίν, «θάνατον κατεργάζεται· ἡ δὲ ὑπακοή, ζωὴν αἰώνιον.» *Κρείσσων γὰρ βασιλεὺς, ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρῃ.* (PG 39, 624A)¹⁸

Dans ce court paragraphe, l'auteur rapporte deux citations non bibliques une après l'autre. La première sentence (ἡ παρακοή θάνατον κατεργάζεται· ἡ δὲ ὑπακοή, ζωὴν αἰώνιον) n'apparaît pas telle quelle dans la Bible, mais elle très proche de 2 Cor 10,6, et plus encore de Rm 5,19. L'auteur du *De Trinitate* signale la citation par le mot « φησίν » sans dire d'où il l'a emprunté.¹⁹ Le deuxième extrait cité dans ce passage, c'est la citation de l'Iliade : *Κρείσσων γὰρ βασιλεὺς, ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρῃ* – « Le plus fort, c'est le roi, quand il s'irrite contre un plus faible »²⁰. Contrairement à la première sentence, l'auteur ne signale en aucune façon qu'il s'agit ici d'une citation.²¹ Il convient de souligner que ni l'une ni l'autre sentence ne sont commentées par l'auteur du traité.

Dans un autre fragment, l'auteur de l'ouvrage s'oppose à l'opinion des ariens selon laquelle le Dieu Verbe, c'est-à-dire le Fils, soit « plus petit » (μικρότερος) que le Père. Notre auteur essaie de réfuter le raisonnement des ariens en le réduisant à l'absurde :

Καὶ κατὰ τὸ φαινόμενον γὰρ ἔστι συνιδεῖν, ὅτι εἰ μικρὸς ὁ υἱός, πῶς ἔσται μέγας ὁ πατήρ; εἰ ,ῆν, ὅτε οὐκ ἦν ὁ θεὸς λόγος, ἦν, ὅτε πατρὸς ὄνομα οὐχ ὑπῆρχεν. Ἐστω δὲ ἵλεω ἡμῖν τοιαῦτα λέγειν τολμῶσιν διὰ τὴν ἄλλων

¹⁸ „Niemand wird das annehmen, was dem Untertanen gefällt aber nicht dem König. Was auch immer der König oder diejenigen, die er vorgesetzt hat, beschließen, wird zum Gesetz: denen, die es einhalten, bringt es Lob; denen aber, die es brechen, Gefahr. Denn ,der Ungehorsam – heißt es – bereitet den Tod, der Gehorsam hingegen das ewige Leben‘.“ (trad. Marcin Magdziarz).

¹⁹ Il se peut que la phrase provienne d'Éphrem le Syrien. En effet, on trouve la formulation identique dans la traduction grecque d'une de ses homélies Cf. EPHRAEM GRAECUS : *In sermonem, quem dixit dominus, quod : In hoc mundo pressuram habebitis, et de perfectione hominis*, in : PHRANTZOLAS, Konstantinos G. : 'Οσίον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, vol. 4. Thessaloni : Το Περιβόλι τῆς Παναγίας 1992, 389. La sentence trouve des parallèles dans des écrits de Synésios (SYNESIOS DE CYRENE : Tome III, Correspondance, Lettres LXVIV-CLVI, ép. 66, ll. 117-118, texte établi par Antonio Garzya, trad. et com. par Denis Roques. Paris : Les Belles Lettres 2000, 177), de Nil d'Ancyre (NILUS ANCYRANUS : *Epistola CCXLI*, PG 79, 172A) et d'Antiochos le Sabbaïte (ANTIOCHOS MONACHOS : *Homilia XXXVII*, PG 89, 1552B).

²⁰ HOMÈRE : *Iliade*, chant I, 80, trad. Louis Bardollet. Paris : Robert Laffont 1995, 4.

²¹ La cursive dans l'édition de *Patrologia Graeca* provient de l'éditeur.

ἀγνωμοσύνην. ‘ἢ γὰρ εὐλάβεια καλὸν ἔθος’, φασί, ‘τοῖς χρωμένοις’. (PG 39, 400C)²²

Cette dernière phrase est une citation tirée d'une comédie de Ménandre dont ne sont conservés que des fragments²³. Même si le nom de ce grand auteur comique grec n'est pas mentionné, on peut reconnaître qu'il s'agit ici d'une citation au mot « φασί » inséré au milieu de la phrase²⁴. Ce qui est intéressant ici, c'est que le verbe « φημί » est utilisé ici au pluriel (littéralement : « ils disent », mais on peut aussi le traduire par « [comme] on dit »). Il semble alors que l'auteur du traité ne se réfère pas à l'auteur même de la citation mais à un dicton bien connu pour ses lecteurs.

Ces deux passages du *De Trinitate* présentés ci-dessus constituent l'exemple des citations non bibliques jouant le rôle d'un argument simplement rhétorique. Même si elles contribuent, d'une certaine manière, à l'argumentation développée dans l'ouvrage, elles ne constituent que les éléments subsidiaires (y compris secondaires) de l'argumentation : en rappelant des citations des auteurs classiques ainsi que des dictos bien connus qui ne sont cependant pas liés directement au cœur du sujet, l'auteur du traité cherche à gagner les lecteurs à sa position. Sans aucun doute, les citations de ce genre augmentent la valeur littéraire de l'ouvrage, et le rendent plus attachant pour les lecteurs. En quelque sorte, elles font aussi contrepoids aux passages bibliques très souvent cités dans le texte. Il faut mentionner que parfois l'auteur du *De Trinitate* rapporte aussi des citations non bibliques à caractère parénétique pour exploiter la même parénèse adressée cette fois à ses propres lecteurs. Par exemple, à la fin du deuxième livre, dans le chapitre 12, nous trouvons l'exhortation suivante :

Οσσα κεν ἀθανάτοι Θεοῦ βουλεύματα φαίνει,
Ταῦτα σὺ, θνητὸς ἔών, ἵσχε μάλ’ ἀσφαλέως.
Μηδὲ νόν δολίοισιν ὑπ’ ἀνθρώποισι δολωθεὶς,
Ἄσχετον ἀθανάτου μῆνιν ἐπισπάσεαι. (PG 39, 688C)²⁵

²² „Schon nach dem Maßstab weltlicher Dinge kann man das ersehen: Wenn der Sohn klein ist, wie sollte dann der Vater groß sein? Wenn der Satz stimmt: „Es war einmal, als der Gott-Logos nicht war“, dann stimmt auch der Satz: „Es war (auch) einmal, da es den Namen Vater nicht gab“. (Gott) aber sei uns gnädig, daß wir so etwas zu sagen wagen wegen der Unwissenheit anderer Leute. „Die Frömmigkeit zu üben ist nämlich ein guter Brauch“, heißt es.“ (DIDYMUS DER BLINDE : *De trinitate*, Buch I, heraus. und übersetzt Jürgen Höhscheid. Meisenheim am Glan : Anton Hain 1975, 183.)

²³ MÉNANDRE : *Fragmenta*, fr. 1111,1, in : KOCK, Theodor : *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 3. Leipzig : Teubner 1888, 269.

²⁴ Cf. la sentence : « Ή γὰρ «παρακοή», φησίν, «θάνατον κατεργάζεται. ή δὲ ὑπακοή, ζωὴν αἰώνιον», présentée dans le passage ci-dessus.

²⁵ „Was auch immer die Ratschlüsse des unsterblichen Gottes [dir] offenbaren, / Daran sollst du, der du ein Sterblicher bist, festhalten; / Sonst lässt du deinen Verstand von tückischen Menschen verwirren / [Und] so ziehst du auf dich den Zorn des Unsterblichen.“ (trad. Marcin Magdziarz). L'origine de cette citation n'a été pas identifiée. Cf. DRÄSEKE, J./JAHN, A. : *Zu Didymos' von Alexandria Schrift Über die Trinität*, 415–416.

Les passages comme celui ci-dessus, qui est tiré vraisemblablement d'un oracle païen, ne font pas au sens strict partie de l'argumentation du traité, mais ils exhortent simplement les lecteurs de l'ouvrage à croire les témoignages bibliques sur la Trinité et ils les mettent en garde contre les sophismes des ariens et pneumatomaques.

L'ASSOCIATION DES CITATIONS BIBLIQUES ET NON BIBLIQUES

Au contraire du premier groupe des citations non bibliques dont il a été question jusqu'à présent, le deuxième groupe de citations d'auteurs païens est beaucoup plus étroitement associé aux passages de la Bible. En fait, on peut observer une interaction directe entre les deux types de citations. Voyons de plus près en quoi consiste cette interaction et quel est son objectif.

Dans le chapitre 18 du troisième livre, l'auteur du *De Trinitate* essaie d'expliquer le passage de l'Evangile selon St. Jean où le Christ dit : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers le Père, parce que le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi » (cf. Jn 14,28). Il semble que certains utilisaient ce passage pour nier la divinité du Fils : en effet, s'il va vers le Père, il n'est pas là où réside le Père, c'est-à-dire que le Fils n'occupe pas le même rang que Dieu le Père. Il n'est pas donc un vrai Dieu. Pour répondre à cette objection, l'auteur rapporte plusieurs passages bibliques qui devraient affirmer l'omniprésence du Fils en tant que Dieu et son égalité avec le Père.

Parmi ces passages de la Bible, il y a une citation des Actes des Apôtres (Ac 17,27f.) rapportée par l'auteur dans le fragment suivant du *De Trinitate* :

Αἱ δὲ Πράξεις. «Καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα, καὶ ἐσμέν· ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν. Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν»· ὁ δ' ἥπιος ἀνθρώποισιν. (PG 39, 880C-881A)²⁶

On peut observer que la citation biblique contient en soi une autre citation tirée de l'œuvre *Phénomènes* du poète grec Aratos.²⁷ (Il faut noter que c'est une des rares citations d'auteurs non chrétiens dans le Nouveau Testament.) Ce qui est remarquable, c'est que dans ce fragment du *De Trinitate*, l'auteur du traité ne se limite pas seulement à rapporter le passage biblique²⁸ incluant la citation d'Aratos, mais il y joint encore un autre vers des

²⁶ „Die Apostelgeschichte aber [sagt]: ‚Er ist ja nicht fern von jedem von uns; denn in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige unserer Dichter gesagt haben: Denn wir sind auch sein Geschlecht‘ (Apg 17,27f.); Er [ist] gütig für die Menschen.“ (trad. Marcin Magdziarz).

²⁷ ARATOS : *Phénomènes* 5, tome I, trad. Jean Marti. Paris : Les Belles Lettres 1998, 1.

²⁸ Il est intéressant de noter que le passage Ac 17,27f. cité dans le *De Trinitate* contient une variante de texte qui n'est présent que dans quelques manuscrits du Nouveau Testament. Tandis que la plupart des manuscrits comporte la formule τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν,

Phénomènes, et notamment celui qui suit immédiatement le vers déjà cité dans les Actes des Apôtres.

La phrase jointe de cette façon peut être considérée comme un simple appendice au passage des Actes des Apôtres. (On peut s'imaginer que l'auteur du *De Trinitate* connaissait excellemment l'œuvre d'Aratos et il a cité ici de mémoire tout le vers 5 des *Phénomènes* dont seulement le début a été rapporté aux Actes des Apôtres). Néanmoins, cette phrase s'inscrit très bien dans l'argumentation développée dans ce passage du traité : en effet, le vers ο δ' ἥπιος ἀνθρώποισιν qu'on peut traduire « il [est] bienveillant pour (ou: parmi) les hommes » confirme la présence perpétuelle du Fils sur la terre. De même que le Fils n'était pas absent au ciel pendant son séjour sur la terre, il ne reste pas éloigné de la terre après son ascension dans le ciel – comme l'explique l'auteur dans le passage suivant.²⁹ Cela montre bien, à mon avis, que la phrase ο δ' ἥπιος ἀνθρώποισιν n'a pas été adjointe à la citation biblique par hasard. L'addition de la partie du vers 5 des *Phénomènes* a permis de mieux harmoniser Ac 17,27f. avec les deux autres citations qui le suivent au cours de l'argumentation : Mt 28,20 et Ps 10,4 (LXX).³⁰

On trouve un autre exemple de l'interaction entre une citation biblique et non biblique dans le chapitre 7 du deuxième livre du *De Trinitate*. L'auteur se réfère de nouveau à un passage des Actes des Apôtres, et notamment à la scène de la lapidation de saint Étienne :

le texte du *De Trinitate* dit τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν. La première variante correspond mieux au contexte de ce passage des Actes des Apôtres : dans son discours à l'Aréopage d'Athènes, Paul, en imitant des auteurs juifs hellénistiques, « cite des auteurs gréco-romains à l'appui de son argumentation apologétique » (Cf. MARGUERAT, Daniel : Les Actes des Apôtres (13-18) (= Commentaire du Nouveau Testament Vb). Genève : Labor et Fides 2015, 161). Par la formule τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν (« certains des poètes chez vous »), l'apôtre marque sa distance vis-à-vis de la culture gréco-romaine. La variante du *De Trinitate* suggère le contraire : l'expression τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν indique que Paul se considérait comme un héritier de la culture gréco-romaine. Dans ce cas-là, l'argumentation développée par l'apôtre dans son discours à l'Aréopage s'avèreraient d'être moins polémique, plus conciliante que celle comportant la formule τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν. À notre avis, l'auteur du *De Trinitate* a consciemment modifiée la formule τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν en τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν (ou il a choisi cette dernière formule) parce qu'elle correspondait mieux à sa propre manière d'utiliser les sources non chrétiennes dans le développement de l'argumentation (il ne polémique pas contre les auteurs païens, mais il se réfère à eux afin de renforcer son argumentation contre ses vrais adversaires – les ariens et les pneumatomaques). La formule présentée dans le *De Trinitate* peut être également un indice de l'appartenance culturelle de l'auteur ainsi que les destinataires de son ouvrage : vraisemblablement, ils étaient chrétiens grandis (et éduqués) dans la tradition gréco-romaine.

²⁹ Cf. PG 39, 881A.

³⁰ Cf. PG 39, 881A : Καὶ εἰ ὁ Δεσπότης αὐτὸς ἔξηγεῖται, ὡς οὐδέποτε τοὺς οὐρανοὺς τῆς ἔαυτοῦ παρουσίας ἐγύμνωσεν, ὥσπερ οὐδὲ νῦν μετὰ τὴν ἀνάληψιν τῆς γῆς ἀπολιμπάνεται. «Ιδού» γάρ, φησὶν, «έγώ μεθ' ὑμῶν είμι πάσας τὰς ἡμέρας ἔως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.» βεβαιῶν τὰ παρὰ τοῦ ἱεροκήρυκος ἐν ι' ψαλμῷ ἀσθέντα, δι' ὧν καὶ ἐπὶ γῆς αὐτὸν, καὶ ἐν οὐρανῷ ἐπὶ τοῦ θείου ἐπικαθέζεσθαι θρόνου προσεκήρυττεν· φησὶν γάρ. «Κύριος ἐν ναῷ ἀγίῳ αὐτοῦ, Κύριος, ἐν οὐρανῷ ὁ θρόνος αὐτοῦ.»

“Οτι τῇ δυνάμει καὶ χάριτι τοῦ ἀγίου πνεύματος ἀναπτυχθέντες οἱ οὐρανοὶ ὥφθησαν τῷ διπλοῦ στεφάνους ἀναδησαμένῳ ἀποστολῆς καὶ μαρτυρίου. Φησὶν γάρ. „Στέφανος πλησθεὶς πνεύματος ἀγίου εἶδεν τοὺς οὐρανοὺς ἀνεῳγμένους.“ “Οστε εἶναι τὸ ὑπὸ ἀρχαίου εἰρομένον. Οὐρανόθεν δ' ἄρ' ὑπερράγη ἀσπετος αἰθήρ. (PG 39, 597C)³¹

Selon l'auteur du traité, c'est par la puissance et la grâce du Saint Esprit que les cieux furent ouverts et purent être vus par Étienne. Dans le passage ci-dessus, l'auteur évoque la citation des Actes des Apôtres dans la paraphrase : « Rempli de l'Esprit Saint, Étienne voyait les cieux ouverts » (cf. Ac 7,55.56). Ensuite, l'auteur ajoute la citation issue de l'Iliade (ch. 8, 558 ; ch. 16, 300) : « L'immense éther au ciel s'est déchiré »³². En fait, cette phrase d'Homère correspond à l'expression οἱ οὐρανοὶ ἀνεῳγμένοι qui se trouve dans la citation des Actes des Apôtres rapportée dans le passage ci-dessus. L'intention de l'auteur, c'est d'illustrer la phrase biblique par une image tirée de la poésie. De cette façon, l'argumentation s'appuyant sur le passage de la Bible gagne en pouvoir de conviction sur le lecteur. La différence entre la citation d'Homère présentée ci-dessus et la citation de l'Iliade précitée (Κρείσσων γὰρ βασιλεὺς, ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρῃ; PG 39, 624A) repose dans le fait que, même si cette dernière s'inscrit bien dans le contexte du raisonnement du *De Trinitate*, elle n'est aucunement associée à une citation biblique. En revanche, la phrase rapportée ci-dessus (Οὐρανόθεν δ' ἄρ' ὑπερράγη ἀσπετος αἰθήρ) suit et vient en quelque sorte compléter la citation des Actes des Apôtres (Ac 7,55.56).

Comme nous le voyons à partir des deux exemples présentés plus haut, l'interaction entre la citation biblique et la non biblique consiste en l'association d'extraits comportant la même idée (respectivement la même image) ou d'énoncés dont l'un contribue à développer en quelque sorte l'idée présentée dans l'autre. Cette combinaison permet de renforcer l'argumentation de l'auteur du traité.

L'IMPACT DE LA PHILOSOPHIE

Du troisième genre de citations d'auteurs païens, nous n'avons qu'un seul exemple qui se trouve dans le chapitre 4 du troisième livre du *De Trinitate*. Dans cette section de l'œuvre, l'auteur essaie d'expliquer le titre πρωτότοκος

³¹ „Die Himmel wurden durch die Kraft und die Gnade des heiligen Geistes enthüllt, und sie wurden dadurch von Stephanus gesehen, der mit der zweifachen Krone des Aposteltums und des Martyriums bekränzt war. Denn es heißt: „Stephanus wurde erfüllt vom heiligen Geist und sah die Himmel offen“ (Act. ap. 55 + 56), so daß das Wort des alten Dichters zutraf: Es öffnete sich aber vom Himmel her der unendliche Äther.“ (DIDYMUS DER BLINDE: *De trinitate*, Buch 2, Kapitel 1–7, herausgegeben. und übersetzt Ingrid Seiler. Meisenheim am Glan: Anton Hain 1975, 245.)

³² HOMÈRE : *Iliade*, chant VIII, 558, tome II, trad. Paul Mazon. Paris : Les Belles Lettres 1937, 48 ; HOMÈRE : *Iliade*, chant XVI, 300, tome III, trad. Paul Mazon. Paris : Les Belles Lettres 1938, 111.

πάσης κτίσεως attribué au Christ dans l'épître aux Colossiens et utilisé par les ariens comme preuve que le Fils n'est pas Dieu, mais seulement la première créature de Dieu. Dans son explication, l'auteur du traité tient à montrer que ce titre se réfère tout d'abord à l'Incarnation : le Christ en tant qu'homme est le premier-né d'entre les morts c'est-à-dire le premier qui est « né au Ciel » et qui a hérité la plénitude de la divinité.³³ Si on voulait cependant rapporter cette expression à la divinité du Christ, comme les ariens ont l'habitude de le faire pour étayer leur position, elle doit être interprétée par référence à son engendrement du Père qui s'est produit avant tout l'engendrement créé. Ou, à la place de πρωτότοκος (le premier-né), il faudrait plutôt lire πρωτοτόκος (celui qui en tant que principe engendre sa « descendance »), « car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses et tout subsiste en lui », comme il est dit dans l'épître aux Colossiens (Col 1,15-16).³⁴

Selon l'auteur du *De Trinitate*, c'est pour cela que l'Ecriture ne parle pas du Christ comme du « premier-créé » (πρωτόκτιστος), mais comme du « premier-né » (πρωτότοκος) ou de « celui qui engendre sa descendance » (πρωτοτόκος). De même, il n'est pas écrit : « Il a été fait (έγένετο) avant toutes choses », mais : « Il est (ἔστι) avant toutes choses » (Col 1,17), c'est-à-dire il est sans commencement (ἀνάρχως).³⁵ Pour justifier cette dernière constatation de l'éternité du Fils et ensuite de sa supériorité sur toute la création, l'auteur recourt à un argument à caractère philosophique. La phrase susmentionnée de l'épître aux Colossiens : « Il est avant toutes choses » (Col 1,17) ne signifie pas simplement que le Fils est antérieur à toute chose. Le verbe « être » dans cette phrase doit être compris en ce sens qui est propre à la nature divine. A ce sujet, l'auteur cite un passage tiré du « Timée » de Platon :

Οθεν δὴ οὐδὲ ὄρθως ἐπὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως ὄνομάζομεν. Λέγομεν γάρ δὴ ώς ἦν, ἔστιν καὶ ἔσται· τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει· τὸ δὲ ἦν τὸ τε ἔσται, κατὰ τὸν ἐν φύσει χρόνον πρέπει λέγεσθαι· κίνησις γάρ ἔστιν· τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἔχον ἀκινήτως, οὕτε πρεσβύτερον, οὕτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνον, οὕτε «γεγονέναι» νῦν, οὕτε αὖθις «ἔσεσθαι.» (PG 39, 836AB)³⁶

33 Cf. PG 39, 829D.

34 Cf. PG 39, 833C-836A.

35 Cf. PG 39, 836A.

36 « En effet, nous nous exprimons inexactement sur la nature indicible. Car nous disons de cette nature qu'elle était, qu'elle est et qu'elle sera. Or, en vérité, l'expression *est* ne s'applique qu'à la nature indicible. Au contraire *était*, *sera* sont des termes qu'il convient de réservier à ce qui naît et progresse dans le Temps. Car il n'est qu'un changement. Mais ce qui est toujours immuable et inchangé, cela ne devient ni plus vieux, ni plus jeune, à cause du temps, et jamais cela ni ne devient actuellement, ni ne sera dans le futur. » Cf. PLATON : *Timée*, 37e-38a, ici cf. PLATON : *Oeuvres complètes*, tome X, *Timée – Critias*, trad. Albert Rivaud. Paris : Les Belles Lettres 1925, 151 (traduction et ponctuation légèrement adaptée).

Le Fils en tant que Dieu n'est pas soumis au devenir et aux accidents comme les choses créées. Son être est donc tout autre que celui des créatures : le Fils existe éternellement, lui-même n'a pas de commencement, mais il est le commencement c'est-à-dire la cause de toute chose créée. (Il en ressort que selon l'auteur du traité, il faudrait interpréter la préposition πρό dans Col 1,17 au sens causal et non pas temporel). On peut alors observer que la citation du *Timée* fait partie intégrante du raisonnement présenté dans ce passage du *De Trinitate* : elle est utilisée pour interpréter un des passages de la Bible qui étaient au cœur de la controverse arienne.

Le fragment ci-dessus n'est pas l'unique endroit dans le traité où l'auteur se réfère aux philosophes grecs. Dans l'ouvrage, on trouve encore une autre citation tirée du *Timée*³⁷ et un extrait de Porphyre³⁸ ; ensuite des paraphrases de Platon³⁹ et d'Aristote⁴⁰, ainsi que des expressions stoïciennes⁴¹ et du vocabulaire néoplatonicien⁴². Dans ce cadre, on peut se deman-

³⁷ *De Trinitate*, PG 39, 601A : ἀγαθῷ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (PLATON : *Timée*, 29e).

³⁸ *De Trinitate*, PG 39, 760B : (PORPHYRE : *Fragm. XV*, in : NAUCK, August : *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Leipzig : B.G. Teubner 1886, 189 ; cf. aussi CYRILLE D'ALEXANDRIE : *Contre Julien*, livre I, 49 (= Sources chrétiennes 322). Paris : Cerf 1985, 190–191).

³⁹ Dans le livre I, chap. 26 du *De Trinitate* (PG 39, 389A), l'auteur se sert de l'expression ή ἀεὶ καὶ κατὰ ταύτα ἔχονσα qui est une parallèle de la formulation τὸ ἀεὶ κατὰ ταύτα ὡσαύτως ἔχον ou τὸ ἀεὶ κατὰ ταύτα ἔχον utilisée plusieurs fois par Platon dans ses œuvres (cf. *Phédon*, 78cd, 79a, 79d, 80b ; *Le Sophiste*, 248a, 252a ; *Le Politique*, 269d ; *Timée*, 28a, 29a, 35a, 37b, 38a ; *La République*, 479a, 484b, 500c). Dans le traité, on trouve également d'autres réminiscences platoniciennes comme par. ex. l'opposition entre les νοητά et les αἰσθητά (cf. *De Trinitate*, PG 39, 409A ; PG 39, 509B ; PG 39, 553B ; PG 39, 537B ; PG 39, 944AB).

⁴⁰ *De Trinitate*, PG 39, 776A : πάντες ἀνθρώποι κατὰ φύσιν τοῦ γινώσκειν ὀρεγόμεθα, δηλοῦ τοῦτο καὶ ή τῶν αἰσθήσεων ἐπιθυμία, πέρα τῆς χρείας ἡμᾶς ἐφ' ἔαυτὴν παραπέμπονσα (cf. ARISTOTE : *Métaphysique*, 980a 21–25). En outre, le cinquième livre de la *Métaphysique* d'Aristote est citée par l'auteur dans le livre III, chap. 5 (PG 39, 840B).

⁴¹ τινὰ δὲ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν θελήματος (PG 39, 288A) ; πρὸς τὴν τῶν νόμων ἀκριβείαν πολιτεύεσθαι (cf. PG 39, 493A).

⁴² Particulièrement dignes d'intérêt sont ici les mots et les expressions qui apparaissent dans les œuvres de Proclus et qui n'ont pas été utilisés par ses prédécesseurs : θεοπαράδοτος, οὐ (De *Trinitate*, PG 39, 300B ; KROLL, Wilhelm : *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, vol. 1. Leipzig : Teubner 1899, 111 ; KROLL, Wilhelm : *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, vol. 2. Leipzig : Teubner 1901, 217 ; PASQUALI, Giorgio : *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, CIX. Leipzig : Teubner 1908, 59 ; DIEHL, Ernest : *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, vol. 1. Leipzig : Teubner 1903, 318 et 408 ; PROCLUS : *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, 21 l. 1, in : BOESE, Helmut : *Procli Diadochi Tria opuscula*. Berlin : de Gruyter 1960, 131) ; la conjonction ή διαφορότης - ή ὑφεσις (De *Trinitate*, PG 39, 781A ; DIEHL, Ernest : *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, vol. 3. Leipzig : Teubner 1906, 246 ; PROCLUS : *De malorum subsistentia*, 55 l. 44–45, in : BOESE, Helmut : *Procli Diadochi Tria opuscula*. Berlin : de Gruyter 1960, 247) ; ἄμοιρον τῆς ἐπιστασίας (De *Trinitate*, PG 39, 509B ; PROCLUS : *Théologie platonicienne*, livre VI, 7, texte ét. et trad. par Henri D. Saffrey et Leendert G. Westerink. Paris : Les Belles Lettres 1997, 32) ; ή ἐνθεαστική νόησις (De *Trinitate*, PG 39, 909A ; PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide de Platon*, tom 6, 1072, VI.13–15. Paris : Les Belles Lettres 2017, 50 ; DIEHL, Ernest : *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, vol. 3. Leipzig : Teubner

der si et dans quelle mesure l'auteur du *De Trinitate* connaissait les sources philosophiques auxquelles il se réfère dans son ouvrage. La manière dont il s'en sert indique que sa connaissance de la philosophie était plutôt superficielle et fragmentaire. L'auteur du traité cite ou paraphrase quelques fois des philosophes grecs, il leur emprunte des concepts et des expressions qui sont utiles pour développer son argumentation, mais il ne se soucie pas de commenter ou de présenter plus largement les enjeux philosophiques des sources utilisées. L'influence exercée sur l'auteur du *De Trinitate* par la philosophie est donc très limitée.

L'APPORT DES ORACLES PAÏENS ET DU *CORPUS HERMETICUM*

Le dernier groupe des citations non bibliques dans le *De Trinitate* comporte surtout des fragments des oracles païens et des passages tirés du *Corpus Hermeticum* qui est un recueil des traités attribué à l'Hermès Trismégiste. À la différence des trois genres des citations présentés ci-dessus, ce groupe est utilisé pour éclaircir une question au sujet de la foi trinitaire, sans référence directe aux passages de la Bible.

Une des questions théologiques évoquées dans le *De Trinitate* est celle de l'origine et du statut de l'Esprit Saint au sein de la trinité. L'auteur aborde ce sujet dans le chapitre 27 du deuxième livre du traité où il rapporte plusieurs citations non bibliques. L'objectif de l'auteur est de montrer que le Saint Esprit – de même que le Fils unique – n'est pas séparé de Dieu le Père ni par nature, ni par puissance. Bien que l'Esprit procède du Père, il n'est pas inférieur de lui.

La citation qui apparaît en premier lieu et à laquelle l'auteur attache une grande importance est un fragment de ce qui passe pour un oracle païen⁴³ :

1906, 160; KROLL, Wilhelm : *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, vol. 1. Leipzig : Teubner 1899, 79).

43 L'origine de cette composition poétique demeure peu claire. Le fait que ce texte est accompagné par une autre citation appartenant sans aucun doute aux oracles chaldaïques (Cf. le fragment 23, in : *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, éd. et trad. Édouard des Places. Paris : Les Belles Lettres 1971, 72) ainsi que la présence d'un vocabulaire commun aux oracles chaldaïques et à Synésios de Cyrène qui était influencé par les mêmes oracles, témoignent, selon D. Gigli Piccardi, l'appartenance de cette composition aux oracles chaldaïques (Cf. GIGLI PICCARDI, Daria : *Phanes APΧΕΓΟΝΟΣ ΦΡΗΝ* [Nonno, D. 12.68 e orac. ap. *Didym.*, *De trin. II 27*], ZPE 169, 2009, 71–78). H. Seng indique, en revanche, que la terminologie trinitaire qui apparaît dans les vers 1–3 du texte en question est chrétienne, et qu'elle est incompatible avec les oracles chaldaïques. Dans ce texte, on trouve également deux phrases qui se réfèrent à πνεῦμα, et qui correspondent aux deux expressions bibliques relatives à l'Esprit Saint. Selon le savant allemand, tout cela montre que la composition poétique rapportée ci-dessus est une production chrétienne (Cf. SENG, Helmut : *Pseudo-Didymos und die Chaldaischen Orakel*, in : BEATRICE, Pier Franco/POUDERON, Bernard [éds.] : *Pascha nostrum Christus. Essays in honour of Raniero Cantalamessa* [=Theologie his-

Πνεῦμα μὲν ἀθανάτοι Θεοῦ Πατρὸς ἐκπροπόρευμα·
 Αὐτόθεν, ἔνθεν ἔβη, μένον ἐμπεδον, οὕτι μεριστόν·
 Ἀλλὰ Θεοῖ Λόγοι μένον ζαθέοις ὑπὸ κόλποις,
 Πάντα τελεῖ, ἄτε θεῖος ἀ μήδεται ἀρχέγονος φρήν·
 Κτίσμασι δὲ ξύμπασι φέρει χάριν, ἥι ὑπὸ πάντα⁴⁴
 Ἐργα Θεοῦ ζώει, καὶ ἀττιδιον ἔλλαχ' ἀρωγήν. (PG 39, 753B-756A)

Le premier vers de l'oracle nous parle d'un esprit qui procède du Dieu Père immortel. Dans le contexte du *De Trinitate*, il faut référer cette phrase au Saint Esprit et sa procession du Père. Ce qui mérite notre attention particulière, c'est le terme ἐκπροπόρευμα utilisé dans le texte de l'oracle. Ce mot est *hapax legomenon*, on ne le trouve pas dans un autre ouvrage, sauf dans le *De Trinitate*. Le terme est néanmoins très proche au verbe ἐκπορεύομαι et son dérivé ἐκπόρενσις appliqués par les Pères cappadociens à la procession du Saint Esprit du Père pour la distinguer de la génération du Fils par le Père.⁴⁵

L'expression πάντα τελεῖ qui apparaît également dans le texte de l'oracle correspond à la doctrine de Grégoire de Nysse selon laquelle le Saint Esprit achève tout ce qui est voulu par le Père et réalisé par le Fils. Les idées comme celle exprimant que l'Esprit Saint donne la grâce (φέρει χάριν) aux créatures ou vivifie toutes les œuvres de Dieu (πάντα ἔργα Θεοῦ ζώει), nous les trouvons aussi chez les Cappadociens, par exemple chez Grégoire de Nazianze.⁴⁶

Même si l'auteur du traité se limite à citer sans expliquer toutes ces expressions, un lecteur familiarisé avec la théologie trinitaire des Cappadociens peut reconnaître tous ces éléments dans le texte de l'oracle précité.

torique 123]. Paris : Beauchesne 2016, 175–188, ici 183–188). Il se peut qu'il s'agisse ici d'une falsification chrétienne d'un oracle païen.

44 „Der Geist ist das, was aus dem unsterblichen Gott Vater hervorgeht; / Von dort, woher er kommt, bleibt er unerschütterlich, [er ist davon] keineswegs zu trennen; / Sondern er bleibt im hochheiligen Schoß des Gott-Logos, / Da [er] göttlich [ist], vollbringt er alles, was er, der allererste Geist, beschließt; / Allen Geschöpfen insgesamt bringt er Gnade, durch die / alle Werke Gottes leben und immerwährende Hilfe erlangen.“ (trad. Marcin Magdziarz).

45 ἐκπροπόρευμα fait penser à un autre terme grec qui est προπόρευμα. Ce dernier mot appartient au vocabulaire des oracles chaldaïques (cf. les fragments 64 et 107, in : *Oracles Chaldaïques*, 83 et 93), ce qui confirmerait l'appartenance du passage présenté ci-dessus aux oracles. Or, tandis que, dans les oracles chaldaïques, le mot προπόρευμα désigne une opération, et notamment la procession des astres (ἀστέριον προπόρευμα), le terme ἐκπροπόρευμα dans le *De Trinitate* dénote le résultat d'une procession (c'est l'Esprit-Saint qui procède du Père). Cf. SENG, H. : *Pseudo-Didymos und die Chaldaischen Orakel*, 185. En outre, le fait que ce terme est extrêmement rare et qu'il est proche de la terminologie trinitaire des Pères cappadociens indiquent plutôt que ce passage du *De Trinitate* a été composé ou retravaillé par un auteur chrétien.

46 MORESCHINI, Claudio : *La sapienza pagana al servizio della dottrina trinitaria secondo lo Pseudo Didimo di Alessandria*, in : Aug 54 (2014), 199–215, ici 214.

Plus loin dans ce même chapitre, l'auteur du *De Trinitate* rapporte les citations empruntées aux *Discours à Asclépios* d'Hermès Trismégiste. Dans l'esprit de l'auteur de l'ouvrage, ces passages nous donnent des renseignements sur la Trinité elle-même. Voici deux citations hermétiques employées dans le traité :

Οὐ γάρ ἐφικτόν ἔστιν εἰς ἀμυντούς τοιαῦτα μυστήρια παρέχεσθαι· ἀλλὰ τῷ νῷ ἀκούσατε· Ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ, καὶ ἔστιν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινός· καὶ οὐδὲν ἔτερον ἦν, ἡ ἡ τούτου ἐνότης. Άεὶ ἐν αὐτῷ ὁν, ἀεὶ τῷ ἐαυτοῦ νοὶ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει.

Καὶ μεταξὺ ἄλλων ἐπάγει· Ἐκτὸς τούτου οὐ Θεὸς, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων, οὐκ οὐσία τις ἄλλη. Πάντων γάρ ἔστι Κύριος καὶ Πατήρ, καὶ Θεὸς, καὶ πηγὴ, καὶ ζωὴ, καὶ δύναμις, καὶ φῶς, καὶ νοῦς, καὶ Πνεῦμα, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ’ αὐτὸν ἔστι. (PG 39, 757B-760A)⁴⁷

Le fragment du traité comprenant les citations ci-dessus est un des rares passages dans le *De Trinitate* où l'auteur commente, même brièvement, les citations non bibliques utilisées dans son argumentation. Par rapport à la première citation, l'auteur de l'ouvrage explique que Hermès Trismégiste, en parlant de « l'Intellect de l'Intellect » (νοῦν ἐκ νοῦ), de « la Lumière intellectuelle de la Lumière intellectuelle » (φῶς νοερὸν ἐκ φωτὸς νοεροῦ) et du « Souffle (Πνεῦμα) par lequel Dieu enveloppe toutes choses », désigne Dieu le Père, son Fils unique et son Esprit Saint. Or, l'auteur du *De Trinitate* ne précise pas quelle expression se réfère à quelle hypostase de la Trinité. On peut présumer que les formules « l'Intellect de l'Intellect » et « la Lumière intellectuelle de la Lumière intellectuelle » s'appliquent au Fils et sa procession de Dieu le Père.⁴⁸ Par contre, l'auteur du traité montre clairement que le « Souffle (Πνεῦμα) par lequel toutes choses sont enveloppées » est le Saint Esprit dont il est dit dans le livre de la Sagesse : « L'Esprit du Seigneur remplit tout le monde » (Sg 1,7).⁴⁹

Pour la deuxième citation, quand Hermès parle des anges, démons et de tous ceux qui sont appelés dieux par les grecs (alors qu'en réalité, ils ne le

⁴⁷ « “Il n'est pas permis de présenter de tels mystères devant des non-initiés. Mais écoutez avec votre intelligence : Unique seulement existait la Lumière intellectuelle antérieure à la Lumière intellectuelle et elle existe toujours, Intellect lumineux de l'Intellect ; et il n'y avait rien d'autre que l'unité de cet Intellect. Toujours existant en lui-même, toujours il enveloppe toutes choses par son intellect, sa lumière et son souffle.” Et un peu loin, il ajoute : “En dehors de cet [Intellect], il n'y a ni dieu, ni ange, ni démon, ni quelque autre substance que ce soit. Car de toute chose il est Seigneur, Père, Dieu, source, vie, force, lumière, intellect, Souffle ; tout est en lui et sous lui” ». Pour la traduction cf. HERMES TRISMEGISTE : *Corpus Hermeticum*, tome 4, Fragments extraits de Stobée XXIII-XXIX. Fragments divers ; éd. et trad. André-Jean Festugière. Paris : Les Belles Lettres 1954, 127 (traduction et ponctuation légèrement adaptée).

⁴⁸ On trouve cette interprétation chez Cyrille d'Alexandrie qui rapporte lui aussi le passage précité d'Hermès Trismégiste dans son œuvre *Contre Julien*. Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE : *Contre Julien*, I, 49.

⁴⁹ Cf. PG 39, 757B-760A.

sont pas), il veut indiquer qu'ils sont tous soumis à cette indivisible puissance qui constitue la seule origine créatrice de toutes les choses.⁵⁰

À partir de ces deux citations tirées des *Discours d'Hermès Trismégiste*, l'auteur du *De Trinitate* essaie de prouver l'existence des trois hypostases divines ainsi que leur unité, qui, d'après lui, ont été reconnues par les auteurs païens. Les deux citations lui permettent également de montrer l'éminence du mystère de la Trinité (ce mystère n'est pas tout à fait accessible aux hommes, même doués d'un sens supérieur) et sa transcendance envers toute création.

Comme dernier exemple, nous voudrions évoquer la citation d'un oracle païen rapportée par l'auteur dans le troisième livre *De Trinitate*, chapitre 2. Le fragment de l'oracle apparaît dans un passage consacré à la question de la génération du Fils et son infériorité supposée envers le Père.⁵¹ L'auteur du traité explique que si le Fils est la vie éternelle même et la vraie lumière, il n'a pas commencé à exister et à vivre. Analogiquement, si le Père est la vie éternelle et la vraie lumière, il n'est en rien différent de lui, pas même à notre pensée. D'après l'auteur de l'ouvrage, si on dit que le Fils est « la puissance et la sagesse de Dieu » (1 Cor 1,24), il est, de même que celui qui l'a engendrée, sans commencement (συνάντηση). Car il n'y avait pas un moment où le Père était sans sa puissance et sa sagesse. Il n'est pas permis non plus d'affirmer que le Père n'avait pas eu quelque chose qu'il aurait dû se procurer ultérieurement. L'auteur du *De Trinitate* poursuit en disant que les auteurs païens estimait eux aussi qu'il n'y a ni une forme secondaire de la nature divine ni quelqu'un d'antérieur et de postérieur dans l'être divin. C'est pour cela qu'ils ont dit :

Αὐτὸς πάντα φέρει Θεός ἄμβροτος· αὐτὸς ἔαυτοῦ
Καὶ γενέτης, καὶ φίλα πέλει, καὶ τέρμα, καὶ νιός. (PG 39, 789C)⁵²

Selon l'oracle, Dieu produit toute chose, y compris lui-même. Dans un milieu païen imprégné par le monothéisme, ce passage n'indiquait pas la génération d'un fils de dieu, mais l'auto-génération de Dieu. En plus, les termes comme γενέτης, φίλα ou τέρμα pouvaient sans difficulté désigner un dieu païen.⁵³ Or, l'auteur du traité interprète ces termes de telle sorte qu'ils se réfèrent au Père et au Fils. À partir de cette citation empruntée d'un oracle, l'auteur essaie de prouver qu'il n'y a pas de gradation dans la divinité : un dieu secondaire n'existe pas, le Fils n'est donc pas inférieur du Père. L'association du fragment d'oracle précité avec des données de la Bible

⁵⁰ Cf. PG 39, 760A.

⁵¹ Cf. PG 39, 789BC.

⁵² „Der unsterbliche Gott, Er selbst bewirkt alles ; Er selbst ist für sich selbst / Erzeuger, und Wurzel, und Ende, und Sohn.“ (trad. Marcin Magdziarz).

⁵³ MORESCHINI, C. : *La sapienza pagana*, 210.

(1 Cor 1,24) permet alors à l'auteur du *De Trinitate* de construire un argument considérable.

CONCLUSIONS

Après avoir examiné de plus près les citations non bibliques rapportées dans le *De Trinitate*, nous souhaitons rassembler maintenant quelques remarques de conclusion. Il faut noter tout d'abord que toutes les citations empruntées aux auteurs païens sont soigneusement choisies et qu'elles s'inscrivent très bien dans l'argumentation développée dans le traité.

Ensuite, on peut distinguer, à mon avis, quatre façons d'utiliser certains passages d'auteurs grecs non chrétiens et, par conséquent, quatre groupes de citations. Le premier groupe rassemble les citations des auteurs classiques (comme Homère, Sophocle, Ménandre) ou bien les dictums probablement bien connus dans le milieu de l'auteur de l'ouvrage.⁵⁴ Les citations de ce genre ne sont pas directement liées avec le cœur du sujet ; leur rôle est principalement limité à la fonction d'obtenir l'attention des lecteurs sur la teneur du traité, bien que l'auteur emploie quelquefois aussi leur valeur parénétique.

Le deuxième groupe comporte les passages empruntés aux auteurs classiques et joints aux citations de la Bible de telle sorte que cela crée une « interaction » entre les deux genres de citations. Cette « interaction » consiste en l'association de citations comportant la même idée ou de citations dont une contribue à développer l'idée présentée dans l'autre. Grâce à cette association, l'argumentation biblique apportée par l'auteur du traité est renforcée.

La citation de Platon, représentant le troisième genre de citations, est utilisée pour interpréter précisément le passage de la Bible qui se trouvait au cœur de la controverse arienne. Ce fragment permet de mieux exprimer la suréminence du Fils : son existence immuable et sans commencement. Le rôle de cet extrait de Platon n'est pas limité à accompagner la citation biblique, ou à ajouter soit une phrase soit une image conforme à elle (comme dans les cas précédents), mais à fournir à l'argumentation des données philosophiques qui déplacent la discussion dogmatique à un autre niveau. L'apport philosophique de cette citation platonicienne n'est donc pas négligeable pour l'argumentation présentée dans le *De Trinitate*. L'ex-

⁵⁴ Pendant leur propre scolarité, les destinataires de l'ouvrage pouvaient faire la connaissance au moins d'une partie des auteurs classiques cités dans le *De Trinitate*. L'auteur du traité rapporte des extraits d'Homère, Pindare, Ménandre, Sophocle et Euripide qui, selon H.-I. Marrou, étaient les auteurs étudiés à l'école hellénistique (Cf. MARROU, Henri-Irénée : *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris : Seuil 1965, 246–248). Pour les autres poètes et dramaturges également cités dans l'ouvrage (Diagoras de Mélos, Oppien de Corycos, Platon le Comique et Philémon), nous n'avons pas trouvé des sources confirmant l'utilisation de ces œuvres dans les écoles hellénistiques.

trait de *Timée* de Platon fait en effet partie intégrante de l'argument contre les ariens.

Quant aux citations non bibliques du quatrième groupe, on peut les considérer comme des arguments tout à fait autonomes par rapport aux témoignages de la Bible. Les fragments des oracles païens et des écrits hermétiques sont employés pour expliquer les questions concernant la doctrine trinitaire. On peut donc parler d'un apport réel à l'argumentation développée dans le traité. En évoquant des oracles et des écrits hermétiques, l'auteur du *De Trinitate* essaie de montrer l'accord de certains témoignages des auteurs païens et de la Bible. Or, il faut peut-être poser la question de savoir si l'auteur de l'ouvrage situe les deux genres des témoignages au même niveau d'importance. Il semble que non. Même si l'auteur du traité attache une grande valeur aux témoignages des auteurs grecs en parlant d'eux comme de « la sagesse païenne » (ἡ ἔξω σοφία), des « illustres » (οἱ τῶν Ἑλλήνων εὐδόκιμοι), voire des « théologiens grecs » (οἱ Ἑλλήνων θεολόγοι), il suggère dans le texte que les auteurs païens doivent leur révélation aux prophètes de l'Ancien Testament.⁵⁵ Une autre fois, il est dit dans le « *De Trinitate* » que certains auteurs païens ont été honorés de la sensation ou connaissance (συννοίσθησις) de la révélation divine⁵⁶, voire qu'ils ont été forcés de reconnaître, même obscurément et malgré eux, la vérité d'un seul Dieu⁵⁷. Ces remarques montrent que l'auteur du traité confère aux témoignages païens un statut qui les subordonne à la révélation chrétienne s'appuyant sur la Bible.

Nous aimerions terminer ce développement par une dernière observation. Dans son œuvre *Théologie platonicienne*, Proclus présente les quatre modes de l'exposition théologique à la lumière du néoplatonisme. Le premier serait « celui des écrits orphiques et d'une manière plus générale de tous les discours mythiques sur les dieux »⁵⁸, y compris homériques. Le deuxième renvoie aux « images » pythagoriciennes, c'est-à-dire les nombres et les figures géométriques imitant les modèles intelligibles.⁵⁹ Le troisième mode d'exposition théologique est celui de la dialectique platonicienne qui use de termes comme un, être, tout, parties, le même etc.⁶⁰ Le quatrième mode est celui des oracles (notamment des « Oracles chaldaïques ») où les dieux parlent sans utiliser un quelconque voile pour révéler la vérité sur eux-mêmes.⁶¹ Comme le fait remarquer Pierre Hadot :

⁵⁵ PG 39, 512B.945C.

⁵⁶ PG 39, 753A.784A.

⁵⁷ PG 39, 788C.

⁵⁸ HADOT, Pierre : *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in : TARDIEU, M. (éd.) : *Les règles de l'interprétation* (= Patrimoines religions du Livre). Paris : Cerf 1987, 13–34, ici 31.

⁵⁹ Cf. HADOT, P. : *Théologie, exégèse, révélation*, 31.

⁶⁰ Cf. HADOT, P. : *Théologie, exégèse, révélation*, 32.

⁶¹ Cf. HADOT, P. : *Théologie, exégèse, révélation*, 33.

« D'une manière générale, la tâche des théologiens néoplatoniciens consistera [donc] à montrer l'accord (συμφωνία) entre la révélation orphique, qui comprend les enseignements de Pythagore et de Platon, et la révélation chaldaïque »⁶².

Il est intéressant de noter que dans le *De Trinitate*, on trouve des citations d'œuvres qui correspondent à presque tous les modes de l'exposition théologique proposés par Proclus (la seule exception est le mode pythagoricien d'exposition : bien que l'auteur du traité utilise la numérologie pour expliquer un passage de la Bible⁶³, il ne rapporte explicitement aucune citation « pythagoricienne »). On trouve également le concept de l'accord (συμφωνία) entre les deux catégories « témoignages » ou « révélations » : bibliques et non bibliques. Comment expliquer cette convergence ? À notre avis, il y a deux possibilités de réponse.

Premièrement, il se peut que la convergence ait un caractère fortuit. L'auteur du *De Trinitate* tenait beaucoup à montrer l'accord entre les sources bibliques et non bibliques. Pour renforcer son argumentation trinitaire et pour impressionner davantage ses lecteurs, il essayait de fournir plusieurs types de témoignages non bibliques. Ainsi, il se réfère dans son ouvrage aux poètes, dramaturges, philosophes, aux écrits hermétiques et oracles païens. Cela suppose l'accès de l'auteur du traité à une considérable collection des œuvres ou aux florilèges des auteurs non chrétiens.

Mais, on peut également s'imaginer – et c'est la deuxième possibilité pour répondre à la question susmentionnée – que l'auteur est entré en contact avec la pensée de Proclus⁶⁴, et il s'en est inspiré. Ce qui aurait pu fasciner l'auteur du traité dans l'enseignement du « Diadoque », c'est son habileté de l'harmonisation des différents modes d'exposition, c'est-à-dire des différentes sources de la théologie. En effet, pour gagner les lecteurs à sa doctrine trinitaire, l'auteur du *De Trinitate* n'utilise pas seulement des citations de la Bible, mais il se réfère aussi aux écrits païens de différente sorte.

Même si l'auteur de l'ouvrage était sur ce point peut-être sous l'influence de Proclus, l'impact du maître néoplatonicien (comme par ailleurs l'impact de la philosophie en général) sur le *De Trinitate* semble être très limité. Bien qu'on trouve dans le traité des sources grecques semblables à celles dont parle Proclus dans sa *Théologie platonicienne*, l'auteur du *De Trinitate* n'organise pas toutes ses sources (bibliques et non bibliques) dans un système qui serait basé sur le modèle de celui de Proclus. La seule classification des sources qu'on peut reconnaître dans le traité, c'est la division en témoignages bibliques et non bibliques. Ces derniers, comme nous l'avons dit précédemment, sont considérés par l'auteur comme des sources secondaires. Indépendamment de la question de savoir si l'auteur du *De*

⁶² HADOT, P. : *Théologie, exégèse, révélation*, 33.

⁶³ Cf. PG 39, 693B–696A.

⁶⁴ Cf. la note 42 ci-dessus.

Trinitate a été effectivement influencé par Proclus ou non, il s’inscrit dans la ligne des apologistes chrétiens (comme p.ex. Justin Martyr ou Eusèbe de Césarée) qui essayaient de concilier l’héritage de la culture grecque avec la foi chrétienne.

Résumé

L’objectif de cet article est de montrer quel est le rôle des citations des auteurs païens dans l’œuvre De Trinitate attribuée à Didyme d’Alexandrie. On distingue quatre façons d’utiliser certains passages d’auteurs grecs et, par conséquent, quatre groupes de citations.

Le rôle des deux premiers groupes se limite respectivement à la fonction de gagner l’attention des lecteurs et d’illustrer une donnée biblique associée. Les citations du troisième et quatrième groupes font, par contre partie intégrante de l’argumentation développée dans le traité.

Abstract

The objective of this article is to examine the role of pagan authors cited in the work De Trinitate attributed to Didymus of Alexandria. We can distinguish four ways to use certain passages of the Greek authors and, consequently, four groups of citations can be identified.

While the role of the first two groups is limited to gain the reader’s attention and to illustrate an associated biblical issue, the citations of the third and fourth groups form an integral part of the argumentation developed in the treatise.

