

## Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité

M. Michel TARDIEU, professeur

**Cours :** *Les débuts de la philosophie de la religion*

*Recherche d'une définition*

Le thème du cours a été suscité par la parution simultanée de trois livres : le dernier-né de l'introduction monumentale de J. Greisch à la philosophie de la religion, intitulé *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. Vers un paradigme herméneutique* (Cerf, 2004), l'édition française par P. Garniron de *La Religion accomplie*, troisième partie des *Leçons sur la philosophie de la religion* de Hegel (PUF, 2004), et l'édition française de *Mission et expansion du christianisme* d'A. v. Harnack (Cerf, 2004), ouvrage dans lequel le théologien allemand explique que le passage du christianisme en position majoritaire au III<sup>e</sup> siècle est dû à la réussite de sa mutation en philosophie de la religion (*Religionsphilosophie*). L'expression allemande est prise ici au sens kantien de discours sur la rationalité du religieux. Mais on peut comprendre aussi plus largement « philosophie religieuse », ou bien encore — bien que ce sens ne puisse s'appliquer à Harnack — « philosophie des religions », entendue comme science des religions historiques ou traditionnelles, système logique de pensée tiré de l'histoire des religions. Les deux premières acceptions sont aujourd'hui d'usage courant, comme on peut l'observer dans les développements de la phénoménologie française (E. Lévinas, M. Henry, J.L. Marion). Il est évident, d'autre part, que la vieille philosophie générale et l'ancienne théologie fondamentale ont depuis les années cinquante bifurqué sur la voie de la philosophie de la religion. De sorte que celle-ci est devenue à l'heure actuelle une sorte de philosophie d'Homère qu'on peut se jeter à la tête. Mais si, comme le conseillait Sénèque, il convient quand même d'apprendre cette science qui fait d'Homère un sage, tentons alors pareillement de comprendre comment la rationalité a été introduite dans la réflexion sur la religion, jusqu'à devenir une sagesse nécessaire et un mode absolu et universel de l'esprit.

Le fondateur moderne de la discipline, Kant, visait deux adversaires : les théologiens dogmatiques, et les agnostiques ou athées. « Une religion, écrit-il dans la Préface de la première édition de *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), qui sans hésiter déclare la guerre à la raison, à la longue ne saurait se soutenir contre elle ». La philosophie de la religion sera organisée et argumentée à l'intérieur du cadre des études académiques de théologie (non ecclésiastique), en union avec sa science-sœur qui s'appuie sur l'histoire, les langues et les livres sacrés de tous les peuples, autrement dit « la théologie biblique » (celle-là même qu'on appellera plus tard « l'histoire des religions »). Deux décennies après *La Religion* de Kant, Schleiermacher (1768-1834) développe dans *Le Statut de la théologie* (1<sup>re</sup> éd. 1811, 2<sup>e</sup> éd. 1830) l'idée d'une philosophie de la religion se constituant en « théologie philosophique », c'est-à-dire en discipline théologique dont l'objet consiste à exposer d'un point de vue analytique dans le cadre d'une théorie anthropologique générale des religions historiques « l'essence du christianisme, ce qui en fait un mode de croire spécifique, et la forme que prend la communauté chrétienne, et en même temps aussi comment ces deux éléments se divisent et se différencient » (§ 24). La définition et l'objet de la philosophie de la religion, qu'une décennie plus tard exposera Hegel dans la première partie des *Leçons* (1821), laisseront de côté les préoccupations académiques de Kant et de Schleiermacher pour rénover le cursus des études de théologie et situeront l'analyse dans la continuité de la pensée critique antique en philosophie de la religion ou plutôt ici des religions, puisqu'il s'agit de Varron et de sa célèbre théologie tripartite. Le mérite de celle-ci consistait d'abord à prendre en considération la totalité du fait religieux social et à introduire dans son examen une méthodologie classificatoire. La lecture de l'historien et homme politique romain mettait ensuite en avant l'importance d'une *theologia naturalis* ou *physica*, véritable science rationnelle du religieux susceptible d'être enseignée dans les écoles et de devenir une culture pour les élites, tout en conservant avec soin les places occupées par la théologie des poètes (*theologia fabulosa, mythica*) faite pour distraire et qui avait son public dans les théâtres et par la théologie civile (*theologia civilis, politica*) qui répondait aux besoins de cohésion de la cité par des symboles clairs et traditionnels. Dans son *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (Paris, 1701), Nicolas Longobardi, ancien supérieur des missions jésuites en Chine, réutilisera la tripartition varronienne pour démontrer que « les trois sectes qui partagent les Chinois suivent entièrement cette manière de philosopher », (traité réédité avec celui de G.W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Wenchao Li & Hans Poser [éd.], Frankfurt, Klostermann, 2002, p. 122).

Lorsqu'en tête des *Leçons* Hegel renouera avec la conception varronienne des religions pour formuler l'objet d'une nouvelle science métaphysique, il prendra, tel Lucrèce ou Empédocle, le ton inspiré du langage des révélations : « la région dans laquelle sont résolues toutes les énigmes du monde, toutes les contradictions de la pensée, où sont dissoutes toutes les douleurs du sentiment, la région de

l'éternelle vérité et de l'éternel repos, de la vérité absolue elle-même » (I, *Intr.* 11-15 Garniron). Une gravité religieuse analogue apparaît dans les lignes finales de la troisième partie des *Leçons* : « La religion doit trouver refuge dans la philosophie ; le monde leur est en lui-même un disparaître » [*ein Vergehen*, réminiscence de l'adage paulinien ou cité par Paul, « elle passe, la figure de ce monde », 1 Co 7, 31] ; il est seulement cette forme de l'extériorité de l'advenir (*das Geschehen*) contingent. Mais la philosophie est partielle — sanctuaire isolé — ne se soucie pas de la manière dont peut aller le monde ; ne pas se mêler à lui [ici aussi comparer avec la métaphore paulinienne « le temps a cargué ses voiles », 1 Co 7, 29, pour signifier l'ailleurs, ou encore « que ceux qui tirent profit de ce monde soient comme s'ils n'en profitaient pas », 1 Co 7, 31]. Cette possession de la vérité. « La tournure que peuvent prendre les choses dans le monde n'est pas notre affaire » (III, Ms de 1821, lignes 2701-2706). La solennité du discours sert à exprimer tout ce que la philosophie, pourtant hors de la vérité révélée, du sens de la foi et des consolations de l'expérience, doit apprendre de la religion. Ce va-et-vient, habituel aujourd'hui en phénoménologie mais non étranger aussi à la critique des idéologies (par exemple Habermas, *Religion and Rationality*, 2002, p. 164) et dont Hegel avait su réunir les composantes, a donné lieu à cette définition en strict équilibre : « La philosophie de la religion est coïncidence avec le moment, ou dimension irréductible, de la pensée spéculative du théologien, déliant du langage à Dieu de la foi, qui répond à la parole divine, l'instance nécessaire, vériditive, de l'épreuve de reconnaissance conceptuelle. La suscitation théologique de sa pensée libre, libérée de toute autorité extérieure, est essor réflexif et critique pour un renouvellement philosophique, qui est l'exigence de vérité. C'est pourquoi la philosophie ne s'est jamais remise en marche, sinon à l'incitation d'une religion. Elle s'épuise, autrement, dans la fastidieuse exégèse de ses vieux textes, désertant l'effort conceptuel. Elle ne vaut plus une heure de peine » (Cl. Bruaire, *L'être et l'esprit*, 1983, p. 112).

### *L'hypothèse de Parpola*

La philosophie de la religion est souvent comprise comme une sorte de synthèse des données de l'histoire des religions, censée offrir en une ligne générale d'évolution un certain nombre de « types » classificatoires empruntés aux religions dites « positives ». La notion de « débuts » dans cette perspective relève de la spéculation. On en trouvera un bon exemple avec l'explication totalisante de l'assyriologue finlandais, Simo Parpola (1993, 1995, 1997, 2000), qui estime que l'ensemble du progrès de la réflexion humaine en direction de l'unification du divin (« monothéisme »), que l'on trouve par étapes dans la philosophie grecque, les religions orientales, la Bible, chez les gnostiques des premiers siècles chrétiens et chez les kabbalistes juifs médiévaux, dérive d'une représentation assyrienne (XIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère) de l'ordre du monde associant pouvoir divin, catégories métaphysiques et autorité royale (l'Arbre de vie). Cette concep-

tion d'un commencement absolu en philosophie de la religion n'est guère crédible. Il n'a jamais été démontré que les investitures divines des rois assyriens se dérouleraient dans le contexte de panthéons caractérisés par le syncrétisme des interprétations, qui seul rend acceptable l'éventualité de la reproduction d'une structure noétique identique sur la longue durée. En outre, les données littéraires et comparatives manquent pour interpréter le point de départ documentaire (l'Arbre de vie) dans le sens d'une preuve onto-théologique d'un principe d'unité qui présiderait à l'organisation du divin. D'autre part, la transmission historique de la structure n'est justifiée que par du biblisme fondamentaliste et la croyance à un cheminement ésotérique des données. Comme l'arbre séfirotique de la Kabbale juive médiévale (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), qui représente sous forme de diagramme l'organisation interne des dix attributs de l'essence divine, ressemble graphiquement à l'Arbre de vie assyrien (tronc, branches, cercles, symétrie des cercles, organisation en triades, non évocation de la transcendance, binôme microcosme-macrocosme), Parpola suppose que la doctrine assyrienne de l'Arbre de vie a été communiquée de façon secrète à Abraham et à Melchisédech et, depuis, transmise oralement par le biais des écoles rabbiniques de la Babylonie jusqu'aux kabbalistes juifs de l'Europe médiévale. À partir de là, tout s'explique : le panthéon assyrien serait organisé selon le modèle que l'on retrouve dans les sefirot (identité de structure noétique unifiée, de relations triadiques et de valeurs numériques) ; de cette organisation unitaire, dériveraient et le monothéisme mosaïque, et la conception philosophique de Dieu chez Platon et dans le néoplatonisme, et la théologie trinitaire chrétienne, et bien entendu le monde des éons gnostiques. Quant à l'Arbre de vie qui représenterait la fusion de l'essence divine et du pouvoir royal, il serait un symbole maternel primordial ; et cette représentation féminine serait au point de départ des conceptions gnostiques et chrétiennes de l'Esprit saint (féminin en sémitique) et du Fils de Dieu comme fils bien-aimé né du pneuma divin, donc d'un monde féminin.

Par contraste avec l'hypothèse de Parpola, l'explication des « débuts » de la pensée religieuse qu'on trouve chez Hérodote est génétique et critique. Les origines de la fondation de l'oracle de Dodone, le plus ancien de tous les oracles grecs, y sont présentées sur la base de ce qu'ont raconté à Hérodote ses informatrices de terrain, trois prêtresses de ce sanctuaire au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Selon cette tradition sur laquelle vient de s'interroger Ph. Borgeaud (*Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, 2004), il apparaît d'abord que les dieux de l'âge pré-mythologique (c'est-à-dire antérieur aux poètes du IX<sup>e</sup> siècle qui introduisirent la parenté chez les dieux et inventèrent les mythes) étaient indifférenciés, dépourvus de noms propres et de titres. Ensuite, la particularisation des dieux par le nom et la fonction serait, selon Hérodote, une conséquence des échanges postérieurs intervenus entre des populations proto-grecques (les Pélasges) et l'Égypte. Selon cette vue des choses, les deux sanctuaires de Siwa (Libye, oracle de Zeus Ammon) et de Dodone (Grèce du Nord-Ouest, oracle de Zeus Pelasgikos) dériveraient d'un sanctuaire « barbare » unique, la Thèbes d'Égypte. L'anté-

riorité absolue des Égyptiens dans le processus de détermination religieuse, ici à l'œuvre chez Hérodote, constituera l'argument fondamental de la théologie chrétienne ancienne dans ses répliques aux polémistes païens (théorie du larcin). Un avocat prolix de cette cause est au IV<sup>e</sup> siècle Eusèbe de Césarée, qui présente dans le livre X de la *Préparation évangélique* un exposé très documenté (tiré des littérateurs et philosophes païens, pythagoriciens et moyen-platoniciens) sur ce qu'il appelle la « philosophie nue et mendiante », autrement dit le développement de la philosophie grecque par influence continue et massive de la civilisation barbare. Le début absolu de la pensée universelle (selon Eusèbe chrétienne) serait Moïse l'Égyptien, placé pour l'occasion huit cents ans avant la guerre de Troie pour devenir à cette place le contemporain *et* de Sémiramis, la reine de Babylone, *et* de Sanchuniaton, le prêtre et le théologien phénicien. En conséquence de quoi, 1 500 ans après Moïse, soit sept cents ans après la guerre de Troie, lorsque se font jour les premiers rudiments de philosophie grecque, celle-ci est dite « phénicienne » avec Thalès, puis « barbare » avec Pythagore et Démocrite, enfin « égyptienne » avec Platon, puisque ce dernier est l'introduit deur du monothéisme hébraïque en philosophie grecque. « Qu'est-ce que Platon, disait Numénius d'Apamée (au II<sup>e</sup> siècle de notre ère), sinon un Moïse atticisant ? », autrement dit un Moïse qui parle et pense grec.

L'Arbre de vie assyrien ne constitue pas dans l'iconographie qu'en présente Parpola une structure noétique qui aurait intégré, en provenance de divers panthéons, des attributs du divin puis cheminé en savoir ésotérique pluriculturel *via* Abraham et Melchisédech jusqu'à la kabbale. C'est seulement à partir d'Alexandre le Grand, et du développement des interprétations (équivalences entre noms divins de panthéons différents), qu'apparaissent des représentations unitaires du pouvoir, associant la fonction royale, la pensée philosophique et l'idée de Dieu. L'analyse comparée des échos et relectures des visites de pèlerins politiques à des sanctuaires de dieux égyptiens — Caton le Jeune à l'oracle d'Ammon (Lucain IX 511-586) et Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie (*P. Fouad* 8, Tacite, Suétone, Philostrate) — montre le mécanisme des échanges de noms et des rites de naissances divines qui ont pour fonction de reproduire et renouveler la visite fondatrice d'Alexandre à l'oracle d'Ammon.

### *La religion accomplie*

Les *Leçons* définissent le christianisme comme religion accomplie (*die vollendete Religion*) ; c'est ce que la *Phénoménologie de l'esprit*, avant le chapitre de conclusion sur le savoir absolu, décrivait comme religion manifeste, révélée (*die offenbare Religion*). Les deux formulations renvoient à la même représentation de l'apparition historique du christianisme comme présence, dans la conscience croyante, de la manifestation de Dieu dans le temps et dans la chair. Le statut de Dieu se définit chez Hegel par la dialectique du fini et de l'infini, du concret et de l'abstrait, du sujet et de l'objet. En conséquence, la religion absolue, accomplie, manifeste, révélée est nécessairement celle dont le contenu est l'incar-

nation, Dieu n'étant pas Dieu s'il n'accepte pas pour lui-même la finitude, et la religion n'étant pas accomplie si elle n'est pas traduisible philosophiquement, son essence étant de se penser comme philosophie. « Quand le temps fut accompli, le terrain préparé, il fallut, du côté de l'esprit fini, que la finitude lui fût ôtée — il fallut qu'il l'ôtât de son côté, le côté fini, [et qu'il] devînt ainsi capable de la conscience absolue que Dieu se révèle, se manifeste » (III, Ms de 1821, 11-14). La solennité du devenir homme de Dieu est marquée ici par l'emprunt littéral de la formulation néotestamentaire de la naissance du Précurseur, *als die Zeit erfüllet* (Lc 1, 27). De la même façon, quelques pages plus loin, la stylisation conceptuelle des paroles du Christ contenues dans l'évangile sert à rendre compte de la dialectique du fini et de l'infini (lignes 1461-1476). La mort de Dieu, qui est réelle, empirique, est mort de l'abstraction de l'essence divine (lignes 1704-1721), « le suprême dessaisissement » (*die höchste Entäusserung*) qui s'achève en réconciliation (*Versöhnung*), ou totalité de Dieu en figure humaine décrite dans les épisodes évangéliques de la résurrection et de l'ascension du Christ. G. F. W. Hinrichs, l'année suivante (*Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822), redonnera à la représentation hégélienne de la crucifixion une coloration marcionite en la nommant « non jalousie ».

La pensée des *Leçons* sur la religion accomplie n'a pas grand-chose à voir avec les exposés sur l'enseignement et la signification historique de Jésus développés dans les écrits théologiques de la jeunesse de l'auteur et en particulier dans la *Vie de Jésus* (1795). Le Jésus de cette *Vie* pense et parle comme le philosophe des trois *Critiques* (1781, 1788, 1790). Le sermon sur la montagne y est une homélie kantienne : « Ne placez pas ce qui fait l'essence de la prière dans le grand nombre des paroles, par quoi les superstitieux s'imaginent entrer en la faveur de Dieu ou pouvoir quelque chose sur lui et sur le plan de sa sagesse éternelle, etc. » Une *Vie de Jésus* selon l'idée de la religion accomplie, c'est D.F. Strauss (1808-1874) qui l'écrira et la publiera quatre ans après la mort de Hegel (1835). Elle est reconnue comme le livre fondateur de l'exégèse historico-critique moderne du Nouveau Testament. La philosophie de la religion, que Hegel avait tirée des évangiles pour la *Phénoménologie* et les *Leçons*, détermine l'analyse de Strauss. Le processus dont les moments ont eux-mêmes la figure d'une réalité complète est l'histoire de la progression de l'idée divine dans l'esprit fini jusqu'à son terme, l'amour réconcilié ou dilemme christologique que Strauss formulait ainsi : « L'idée de l'unité des natures divine et humaine n'est-elle pas, si j'en conçois l'humanité comme la réalisation, une idée réelle dans un sens infiniment plus élevé que si je limite cette réalisation à un individu ? Une incarnation éternelle de Dieu n'est-elle pas plus vraie qu'une incarnation bornée à un point dans le temps ? ». Le retentissement de cette *Vie de Jésus* sera considérable, y compris en France où, traduite presque aussitôt par Littré (1839-1840), elle préparera le terrain à la *Vie de Jésus* de Renan (1863). En Allemagne, elle suscita de vives oppositions un peu partout, mais en particulier chez les hégéliens de Tübingen et sera la cause directe de la fondation par F.C. Baur

(1792-1860) de « l'École de Tübingen ». La réaction immédiate de Baur et des siens fut une reconsidération des « débuts » de la philosophie de la religion, non plus du point de vue de l'écriture biographique (le christianisme d'un texte, ou évangiles), mais par rapport à une doctrine (la première herméneutique chrétienne, ou gnose).

#### *Actualité de l'élargissement*

Tout en renvoyant aux études bouddhiques de I.J. Schmidt (1828/1830), le théologien de Tübingen assimile dès l'année de fondation de l'École le concept de gnose à celui de philosophie de la religion (*Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1835, XX-762 p.). Il explique dans l'introduction que le concept de gnose constitue le point d'ancrage des recherches contemporaines en philosophie de la religion : « Pour comprendre, dit-il, de façon correcte l'organisation interne des systèmes gnostiques et en avoir une appréciation plus profonde, c'est surtout la toute récente philosophie de la religion [= les *Leçons*, qui vont de 1821 à 1831], je l'avoue volontiers, qui a été pour moi à nouveau d'un apport décisif. De cette façon, l'histoire de la gnose, qui devait être l'objet immédiat et exclusif de ces recherches, s'est transformée d'elle-même progressivement pour devenir une histoire de la philosophie de la religion, et c'est sous cet angle avant tout, que j'ai désiré voir considérer le présent ouvrage, ainsi que l'indique son titre ». Il observe qu'une histoire critique de la philosophie de la religion fait toujours défaut. Cette tâche n'est à ses yeux pas possible sans remonter « aux phénomènes (*Erscheinungen*) auxquels la gnose antique a donné naissance sur son sol si fertile : dès lors qu'on a adopté cette manière de voir dans toute son ampleur et qu'avec le concept de gnose on a obtenu aussi celui de philosophie de la religion, le regard s'ouvre aussitôt sur une série connexe de phénomènes similaires dans lesquels le même concept (de gnose) se meut par la cohésion interne des moments de son développement. Comme dans une telle cohésion chacun des chaînons est conditionné par l'ensemble de tous les autres, une réflexion historique ample peut servir à fonder une histoire de la philosophie de la religion, dans laquelle l'ancien se manifeste par le nouveau, et le nouveau par l'ancien, l'un reflétant sa lumière dans l'autre, comme je le crois, pour servir aussi à fonder une compréhension et une appréciation plus exactes de la philosophie récente de la religion et de son rapport à la théologie. »

Comme la conscience religieuse a pour médiation dans l'hellénisme la conscience de la nature, qui est une individualité spirituelle, dans le judaïsme la conscience de la nation, autrement dit une histoire collective, et dans le christianisme la conscience du Christ, autrement dit une histoire individuelle, Baur partage les systèmes gnostiques d'après la place qu'y occupent ces déterminations religieuses. Il obtient ainsi les développements fondamentaux de la philosophie de la religion ou gnose : celle qui par antihellénisme cherche à rapprocher christianisme et judaïsme (c'est l'ébionisme ou judéochristianisme au sens strict,

connu à l'époque de Baur surtout par les écrits pseudo-clémentins), celle qui à la fois par antijudaïsme et antihellénisme veut se constituer en christianisme pur (le marcionisme), enfin celle qui cherche à réunir christianisme, judaïsme et hellénisme (c'est le gnosticisme proprement dit, ou platonisme gnostique, dont les trois courants principaux seraient le valentinisme, préoccupé de métaphysique et d'ontologie, la gnose ophite fondée sur le *Timée* et appliquée principalement aux questions de cosmo-anthropogonie, et enfin la gnose basilidienne dont le sujet de réflexion aurait été l'éthique).

Dans la seconde partie de son livre, Baur brosera un tableau complet très remarquable de la relation de la philosophie hégélienne de la religion au christianisme historique, en montrant comment dans l'analyse des moments de la christologie hégélienne s'opère la dissociation du Christ historique et du Christ idéal. Du point de vue de la philosophie hégélienne de la religion reformulée par Baur, le christianisme est le tournant de l'histoire du monde, le moment critique « dans lequel l'esprit conçu dans le développement de soi-même s'est pour la première fois élevé à la claire conscience de son essence absolue et a commencé résolument à échapper à son dessaisissement (*Entäusserung*) et à revenir à soi-même. Par là aussi, dans l'appréhension (*Auffassung*) de la signification historique du christianisme, elle [la philosophie hégélienne de la religion] se rencontre entièrement avec la gnose antique, et du fait précisément de la relation par laquelle en tant que philosophie de la religion elle se situe par rapport au christianisme historique, elle est globalement la même chose [que la gnose]. »

Baur explique ensuite qu'étant donné que la doctrine de Dieu dans la philosophie hégélienne n'est rien d'autre que la conception et la réalisation purement scientifiques de l'idée de l'esprit absolu, de la sorte la christologie hégélienne ne diffère de la christologie de la gnose antique pour l'essentiel que par la forme. « Ces éléments et perspectives, qui étaient déjà dans la gnose antique mais ne pouvaient pas encore se frayer en elle un passage pour atteindre une forme pure, ont à présent été haussés jusqu'à leur véritable concept. C'est pourquoi, pour le dire brièvement, c'est la même dissociation entre Christ historique et Christ idéal, laquelle a pris le parti de la gnose en tant que résultat nécessaire de son appréhension spéculative du christianisme, qui dans la philosophie hégélienne de la religion se détache dans toute son ampleur. » Pour Baur, l'intérêt du christocentrisme hégélien, à la différence de celui de Kant, est de poser le contenu de la foi par rapport à un Dieu-homme, « manifesté dans la chair », dans un sujet singulier déterminé, et non comme « un idéal flottant dans un lointain problématique » ou « une représentativité primitive censée hausser l'humain vers le divin ». Voilà pourquoi, « la mort de Jésus est ce par rapport à quoi se produit le passage au religieux, car Christ est Dieu-homme seulement du fait qu'il a vaincu la mort, tué la mort, nié la négation, et par là anéanti le fini, le mal, comme quelque chose d'étranger à lui, et ainsi réconcilié le monde avec Dieu. C'est de la manière de comprendre cette mort qu'il s'agit avant tout : elle est la pierre de touche à laquelle la foi doit s'éprouver, c'est pourquoi l'esprit ne



pouvait venir plus tôt, elle ne pouvait venir qu'après que le Christ fût soustrait à la chair, qu'après que sa présence immédiate charnelle eût cessé. En un mot, Christ est Dieu-homme seulement par la médiation de la foi. Mais ce qui se trouve derrière la foi, lorsque la réalité objective, historiquement donnée, a pu en raison de son présupposé changer en foi la réflexion historique, seulement extérieure, cela reste enveloppé dans un mystère où nous ne devons pas pénétrer, car la question n'est pas de savoir si le Christ était en soi, d'après sa manifestation historique objective, le Dieu-homme, il importe seulement de savoir qu'il était pour la foi le Dieu-homme. La foi est née une fois pour toutes, et l'objet de la foi ne peut être que le Dieu-homme. » Ce que Baur veut dire ici, c'est que du point de vue du croyant le devenir-homme de Dieu, autrement dit l'incarnation, peut bien être un fait historique, mais l'important n'est pas là. Du point de vue de la pensée spéculative, cette incarnation de Dieu n'est pas un fait historique arrivé une fois pour toutes, singulier, mais une disposition éternelle de l'essence de Dieu, selon laquelle Dieu ne devient homme dans le temps — dans cet homme particulier — que dans la mesure où il est homme de toute éternité. La finitude et l'abaissement par la passion, auxquelles le Christ s'est soumis en tant que Dieu-homme, Dieu les porterait en lui de tout temps comme homme. Autrement dit, la rédemption accomplie par le Christ n'est pas un fait situé dans le temps comme s'étant produit à une époque déterminée, mais Dieu éternellement réconcilié à lui-même, la résurrection et l'ascension du Christ n'étant rien d'autre dans cette perspective que le retour éternel de l'esprit à lui-même et à sa vérité. Christ en tant qu'homme, Dieu-homme, n'est donc que l'homme dans son universalité, non un individu particulier, mais l'individu universel.

Alors que W. Dilthey se montrera un lecteur attentif des analyses de Baur et considérera la gnose comme la plus ancienne philosophie de la religion (*Gesammelte Schriften*, IV, 1925, p. 415) — Hans Jonas est dans la même perspective lorsqu'il écrira en 1934 l'introduction de *Gnosis und spätantiker Geist* —, dans l'École même de Baur, en revanche, des voix critiques se firent entendre. Ainsi, Eduard Zeller (1865) reconnut qu'il était pertinent de chercher les « débuts » de la philosophie de la religion dans l'ancienne pensée chrétienne hétérodoxe, mais qu'il fallait aussi élargir l'enquête bien au-delà des Gnostiques et analyser des penseurs comme Origène, Scot Érigène, Thomas d'Aquin, Spinoza, Leibniz : « Elle (cette enquête) aurait dû embrasser l'ensemble de la philosophie et de la théologie chrétienne, pour autant du moins qu'on rencontre dans cette dernière des vues précises sur la religion. La philosophie de la religion est donc quelque chose de plus étendu que la gnose. » Aujourd'hui, *le Buisson ardent* de J. Greisch, sans curiosité en amont de Kant, est « un plaidoyer en faveur d'un paradigme herméneutique de la philosophie de la religion [qui] a pour toile de fond une autre vision de l'histoire et de la religion que celle que nous présente Kant » (III, p. 929) ; on a en sens inverse, dans la mouvance du kantisme, l'excellent volume édité par Monique Castillo (*Criticisme et religion*, Paris, 2004). À noter cependant que dans l'introduction à la philosophie de la religion,

que vient d'écrire Horst Seidl (*Über das Verhältnis von Philosophie und Religion. Beiträge zur Religionsphilosophie*, Hildesheim, 2003), consacrée elle aussi aux développements principaux de la philosophie de la religion dans le postkantisme, l'auteur considère néanmoins comme « débuts » de la philosophie de la religion l'*Euthyphron* de Platon, Aristote (*Sur la prière*, et *Métaphysique* XII 7), Cicéron (*Sur la nature des dieux*), Plotin (traité 9 = *Ennéade* VI 9, sur l'ascension vers l'Un), Augustin (*Cité de Dieu*, livre VIII ; les *Soliloques* ; le *de trinitate* et le *de vera religione*), Thomas d'Aquin, et Hume (*Dialogues sur la religion naturelle*, 1779). Pour illustrer le premier moment des « débuts » de la philosophie de la religion, proposé par Seidl, Jean-Yves Chateau (Inspecteur général de l'Éducation nationale pour la philosophie) a présenté, au cours de la séance du 9 mars 2005, le Dialogue de Socrate et du prêtre Euthyphron ainsi : « La situation de l'*Euthyphron* dans la philosophie de Platon, et dans l'histoire de la philosophie, lui donne aussi une place particulière dans l'histoire de la philosophie de la religion : avec ce Dialogue se constitue comme problème philosophique la religion, mais en même temps que se constitue la philosophie comme problème d'une nature spécifique. L'interrogation sur la piété, en effet, est menée du point de vue de ce qu'il en est de son Idée vraie ; mais cette recherche de l'Idée de piété n'est pas seulement le premier exemple, dans la philosophie de Platon, de recherche eidétique qui se passe en termes propres : parce que la philosophie se découvre originairement pieuse (comme mouvement de recherche du Principe, où l'Idée et la Valeur sont toutes les deux à la fois objet et moteur de la recherche, et s'identifient donc), la vraie piété apprend ce qu'est la vraie philosophie : autre chose qu'un savoir ou une pratique au sens ordinaire de ces termes ; un rapport de savoir et de pratique au monde qui passe par une attention à autre chose qu'au monde, mais aux principes, en dernière instance au Juste — comme principe ontologique, théorique et pratique de justesse et de justice —. Il y a ainsi dans l'*Euthyphron* d'une part une philosophie critique de la religion comme *eusébeia*, d'autre part une philosophie religieuse comme pensée de l'*hosiotès* ».

Un élargissement frappant de la philosophie de la religion viendra de l'histoire des religions, avec les travaux de Julius Wellhausen (1844-1918) et de William Robertson Smith (1846-1894) pour les religions sémitiques, et ceux de Hermann Oldenberg (1854-1920) dans le domaine des religions indiennes. Le mérite de ce renouvellement est à attribuer aussi à un membre de l'École de Tübingen, l'un des derniers étudiants de Baur, Otto Pflieger (1839-1908), oublié aujourd'hui. C'est dommage car son histoire de la philosophie de la religion de Spinoza à Caird et Renan (*Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*, 3<sup>e</sup> éd., Berlin, Georg Reimer, 1893, 712 p.) reste un instrument de travail précis, qui regroupe sous trois thématiques les perspectives modernes (critiques de Spinoza à Kant, intuitives de Hamann à Novalis, spéculatives de Fichte à Hegel) puis par pays les perspectives contemporaines. Cette histoire s'accompagne d'un tout aussi volumineux programme théorique (*Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin, Georg Reimer, 1896, 761 p.) où

pour soustraire le concept de religion aux schémas catégoriels des approches de Schleiermacher et de Hegel, sont assimilées les principales données de l'histoire des religions. L'idéal mystique du futur par l'abandon de soi à Dieu se substitue dans ce programme au règne des fins que présentait Kant dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Parti de la raison pratique, ce dernier était parvenu au postulat de Dieu, censé effectuer l'unification de l'éthique et de la nature dans le souverain bien. Cette unification apparaît « si extérieure et fortuite que le postulat de Dieu fondé là-dessus donne aussi l'impression de l'arbitraire et de l'hypothétique ». Cela vient, dit Pflleiderer, de la conception abstraite du bien chez Kant, comme si ce bien pouvait subsister dans la simplicité, indifférente à tout contenu et but de l'agir, de la conformité à une loi que la raison se donnerait elle-même par sa pensée autonome de l'universalité formelle. En conséquence de quoi, « l'unité concrète du souverain bien ne serait qu'à restaurer par un *deus ex machina* venant après coup. Si, par contre, l'idéal du bien était pensé *a priori* comme mise en ordre concrète de tout vouloir et agir humains par détermination d'un but souverain, on supposera alors dans cet idéal l'unité de l'éthique avec la nature ; on n'a plus besoin en ce cas du postulat d'une restauration de cette unité à attendre d'un Dieu dont l'existence ne serait de toute façon qu'une possibilité revendiquée, et non à expérimenter véritablement. Dieu est alors reconnu comme la réalité présupposée à tout le processus éthique, comme la volonté absolue du bien, celui qui réalise dans l'histoire, en progrès constant, son objectif final par la médiation de la nature et du libre agir de l'homme ; par là, le Dieu de l'expérience religieuse prend la place du Dieu de la philosophie kantienne qui n'est que postulé et dont on n'a jamais à faire l'expérience. » Le déploiement de la religion dans les formes de la foi sera l'objet de la troisième section de l'ouvrage. Pflleiderer y explique que la béatitude de la communion avec Dieu, « sentiment reposant (*ruhendes Gefühl*) consistant pour une âme à être enclose en elle-même à la façon d'une monade », devra surtout être le principe de la perfection morale en harmonie et réciprocité avec tout le royaume des esprits. Sous cette forme élargie, l'idéal mystique du futur coïncidera avec l'idéal de la religion éthique, dès lors que cet idéal consiste précisément en ceci, que dans l'abandon total de soi en Dieu nous trouvons non pas la mort, mais la vie. La philosophie de la religion du théologien libéral rejoint ici de façon explicite la formulation paulinienne de la nouvelle création et celle du logion sur le Dieu des vivants (Lc 20, 38).

#### *Le remplacement de la philosophie grecque*

Le passage du christianisme en position majoritaire au III<sup>e</sup> siècle marque la réussite de sa mutation en philosophie de la religion, c'est-à-dire en syncrétisme de religion universelle, et à ce titre il absorbera son principal rival, le platonisme. Telle est en substance la réponse d'A. v. Harnack dans *Mission et expansion du christianisme* (1<sup>re</sup> éd. 1902) à la question soulevée par C.F.G. Heinrici (1844-1915) dans les pages liminaires de *Das Urchristentum* (1902) sur le comment

de la relève de la philosophie antique par la puissance culturelle émergente. Dans la seconde édition de *Mission* (1924), Harnack explicitera dans les Considérations finales le comment de cette relève par la fiction suivante : si l'Église de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle avait été convoquée devant un tribunal et si on lui avait demandé de quel droit elle avait permis les nouveautés, elle aurait pu répondre : « Je suis innocente ; je n'ai fait que développer des germes qui étaient enfouis en moi depuis le commencement de mon existence. Comment aurais-je pu renier l'heure de ma naissance et mon siècle ? » Et Harnack d'ajouter : « C'est cette religion seulement qui aura fait perdre pied aux autres religions, et c'est sa philosophie religieuse qui a remplacé la philosophie antique en tant que puissance culturelle ». Le discours de Paul à l'Aréopage sur le dieu inconnu représente aussi dans l'apologétique chrétienne primitive un essai de philosophie de la religion par adaptation de la prédication nouvelle au syncrétisme du temps, et il est intéressant de réfléchir sur l'échec de cette tentative. Chez Hegel et les hégéliens de l'École de Tübingen, le passage du christianisme en philosophie de la religion s'opère par le thème du dessaisissement de l'idée divine. Mais pour l'historien des dogmes qu'est Harnack, l'originalité chrétienne se détermine par opposition à la philosophie grecque de la religion pour qui Dieu est le *Noûs*, c'est-à-dire une réalité invisible (Aristote, fr. 67, 1 Gigon), et par opposition à la philosophie judéo-alexandrine pour qui Dieu est un feu visible de partout (Aristobule, fr. 2 sur la théophanie du Sinaï), ce sera donc la doctrine du Logos, c'est-à-dire la définition de Dieu comme Parole, Verbe, que l'on trouve affirmée dans le prologue johannique et dans le fragment 6 de Valentin. Ce chef d'école gnostique raconte qu'il a vu en rêve un enfant nouveau-né, ne pouvant évidemment pas parler. Valentin lui ayant demandé qui il était, le nouveau-né répondit : Je suis le Logos. « Telle est la loi du cœur », commente le gnostique, autrement dit la nouvelle philosophie. Dans le traité *Allogène* (NHC XI 51, 36-37), l'Enfant est pareillement défini comme Logos dans la triade de l'acte délibératif (*enthumesis*) du Père.

Ces débats sur la détermination de la spécificité philosophique de la nouvelle religion ont amené à poser par comparaison, pour les dernières séances du cours, le problème de l'expression conceptuelle donnée aux religions nationales, théologies élitistes et systèmes d'interprétations savantes qui se situaient à l'intérieur des croyances et rites traditionnels. L'exemple choisi, présenté en collaboration avec le Professeur Jean Yoyotte, a été celui des Héraclès que transmettent les listes anonymes de divinités homonymes (Lydus, *de mensibus*, IV 67 et Cicéron, *de natura deorum*, III 42). Ce genre d'inventaires, dus à la science alexandrine, montre que la philosophie dite « barbare » savait fort bien, et avec précision, faire du comparatisme entre panthéons différents. Ce n'était donc pas en vain qu'on répétait dans les écoles grecques que les Barbares aussi philosophaient, et même que ceux-ci, Brahmanes, Juifs, Mages ou Égyptiens, avaient à l'occasion été les maîtres des philosophes grecs et que de ce fait ils représentaient ce qu'il y avait de plus ancien et de plus respectable. À rebours de cette opinion, Épicure

et les siens estimaient que seuls les Grecs étaient capables de philosopher. Cette hostilité à la philosophie barbare n'est pas imputable à la malveillance d'adversaires idéologiques, mais une position véritablement épicurienne dans le droit fil du criticisme de l'école sur les questions religieuses (Philodème de Gadara, *Sur les dieux* et *De la religion* ; Diogène d'Oinoanda, *Physique*).

M.T.

**Séminaire : Thèmes et problèmes du Traité 33 de Plotin contre les Gnostiques**

Ce séminaire, en collaboration avec Pierre Hadot, a eu lieu sous forme de colloque, les 7 et 8 juin 2005, au Collège de France, salle 4 puis, en raison de l'affluence, amphithéâtre Maurice Halbwachs.

Mardi 7 juin : Michel Tardieu, « L'engagement de Plotin dans le débat religieux de son temps » ; Pierre Hadot, « Le plan du Traité 33 et l'hypothèse du "Grand Traité" » ; Luciana Soares (Doctorante, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses), « Le statut des intelligibles et l'exégèse d'Ouranos, Kronos et Zeus comme arguments antignostiques dans les Traités 32 et 33 » ; Annelise Darras Worms (Professeur à l'Université de Rouen), « La médiation du Beau dans l'argumentation du Traité 31 » ; Bertrand Ham (Professeur à l'Institut Catholique d'Angers), « Comment la visée antignostique de Plotin infléchit-elle dans le Traité 30 la manière d'exposer sa pensée ? » ; Philippe Hoffmann (Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses), « Les procédures rhétoriques de disqualification dans le Traité 33 ».

Mercredi 8 juin : Jean-Daniel Dubois (Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses), « Le mythe de Sophia : Plotin confronté aux sources valentiniennes » ; Michel Tardieu, « La Sophia (suite) : Plotin citateur du *Zostrien* » ; Madeleine Scopello (Chargée de recherche au CNRS), « Le Traité 33 vise-t-il l'*Allogène* ? » — Patricio de Navascués (Professeur à la Faculté de Théologie de Madrid), « Une page méconnue de l'histoire de la recherche : la construction des *Estudios Valentinianos* d'Antonio Orbe » ; Michela Zago (Doctorante en cotutelle Italie-France, ATER au Collège de France), « Incantations magiques et thérapeutique (Traité 33, ch. 14) » ; Claudine Besset Lamoine (Chercheur associé à l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses), « La métaphore théâtrale dans la polémique antignostique » ; Anna van den Kerchove (Doctorante, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses), « La question des "frères" dans le Traité 33 et quelques textes gnostiques » ; Philippe Hoffmann (Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses), « Conclusions des travaux ».

## PUBLICATIONS

— A. v. Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, traduit par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot et É. Poulat, Avec un essai de M. Tardieu, *Marcion depuis Harnack*, Paris, Cerf, 2003, 587 p. ; 2<sup>e</sup> éd. révisée, 2005.

— « Les facettes du syncrétisme : méthodologie de la recherche et histoire des concepts », dans : *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du Colloque du Collège de France (octobre 2001), sous la direction de Gilles Veinstein, collection Turcica IX, Paris, Peeters, 2005, pp. 3-16.

— « Naissance de l'hérésie : "Il n'y a pas de dogme sans hérésie" », Propos recueillis par Séverine Nikel, *L'Histoire*, janvier-mars 2005, pp. 8-14.

## AUTRES ACTIVITÉS

— IX<sup>e</sup> Symposium Syriacum, Université Saint-Esprit de Kaslik (Jounieh, Liban), les 20-22 septembre 2004. Communication : « Analyse et identification de quelques contes syriaques de la tradition orale d'après la typologie internationale ».

— 7th Conference on Christian Arab Studies, organised by the Holy Spirit University of Kaslik together with the CEDRAC (Saint-Joseph University, Beyrouth), Sayyidat al-Bîr (Liban), les 23-25 septembre 2004.

— Conférence dans le cadre de l'Exposition photographique « Jérusalem ottomane » (École biblique et archéologique de Jérusalem), Istanbul, Institut français d'études anatoliennes et Yapı Kredi Yayınları, le 4 octobre 2004 : « Le démon assoiffé de Jérusalem. Contes oraux sur la destruction du Temple et de la ville hérodiennne ».

— Colloque international « Körper und Seele : Aspekte spätantiker Anthropologie », Universität Konstanz, Fachbereich Literaturwissenschaft, les 27-29 octobre 2004. Communication : « Nativités païennes : les treize royaumes de l'*Apocalypse* gnostique d'*Adam* ».

— Table ronde « Qûmran et le judaïsme », organisée par l'École Pratique des Hautes Études en collaboration avec le Collège de France, Paris, Collège de France, le 16 novembre 2004 : présidence de la séance de l'après-midi.

— Séance exceptionnelle commune aux Séminaires « Sexe, genre, sexualité » (Irène Théry) et « Religion et sciences sociales I » (Jean-Pierre Grossein), École des hautes études en sciences sociales — CNRS, Marseille, Centre de la Vieille Charité, le 25 novembre 2004 : « Catégories de l'identité sexuelle et panthéons proche-orientaux dans les débats de la science des religions en Allemagne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) ».

— Membre du jury d'habilitation de M<sup>me</sup> Denise Aigle, « Histoire sociale et culturelle de l'Orient musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Sources et méthodes », Université de Provence, Aix-Marseille I, le 26 novembre 2004.

— Conférence à l'Association des anciens élèves et amis des Langues orientales, Amicale de Persan, Paris, INALCO, 44 rue de Lille, le 29 mars 2005 : « Le roman de Barlaam et Ioasaf, de l'Inde aux Balkans : ses témoins persans ».

— Rapport d'évaluation sur les éditions de papyrus philosophiques grecs et latins, Union Académique Internationale, Palais des Académies, Bruxelles, le 6 avril 2005.

— Table ronde « Questions de géographie historique, des bords du Tigre au Khâbûr : documentations et problématiques », sous la direction de N. Ziegler, Paris, Collège de France, Fondation Hugot, le 7 avril 2005.

— Journée d'étude « Plotin et les Gnostiques », sous la direction de Ph. Hoffmann et de J.D. Dubois, École pratique des hautes études, Paris, 46 rue de Lille, le 8 avril 2005.

— Colloque « Proverbes, contes et littérature sapientiale en Orient », Paris, Société Asiatique et Collège de France, les 26 et 27 mai 2005. Communication : « Les proverbes sagesse des nations. Quelques aspects du développement d'un mythe (Ahiqar, Aristote, Ésope) ».

— Direction du colloque « Thèmes et problèmes du Traité 33 de Plotin contre les Gnostiques », en collaboration avec Pierre Hadot, les 7 et 8 juin 2005, Paris, Collège de France (voir ci-dessus *Séminaire*).

— Directeur de l'Institut d'histoire des christianismes orientaux du Collège de France.

— Membre du Conseil scientifique de l'*Archiv für Religionsgeschichte*, Verlag B.G. Teubner, Stuttgart et Leipzig.

#### ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

• *Institut du Proche-Orient ancien*, Centre de l'Institut d'histoire des christianismes orientaux et relations avec les autres bibliothèques du site Cardinal Lemoine.

La Bibliothèque d'histoire des christianismes orientaux, dont la gestion des crédits et du fonds documentaire (périodiques, collections et ouvrages) est assurée par M<sup>lle</sup> Florence Jullien en collaboration avec M<sup>lle</sup> Michela Zago et M. Abdallah Khaldi, a poursuivi sa tâche de service public de la recherche. Dans ce but, elle s'est aussi attachée à accélérer sa modernisation et le signalement de ses fonds, en développant ses données en réseau avec le Service des bibliothèques du Collège de France. C'est sur Abdallah Khaldi, rattaché depuis septembre 2003 à la chaire d'Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité, que repose l'essentiel de ce travail bibliothéconomique. Depuis son arrivée, ont été incor-

porés au catalogue de la bibliothèque le fonds de la Société Ernest Renan, ainsi que la collection de tirés à part d'Henri-Charles Puech. Grâce à l'aide de M<sup>me</sup> Catherine Piganiol (Service des bibliothèques et Bibliothèque byzantine), a pu être créée une équipe de catalogage, plus particulièrement au service de la Bibliothèque d'Assyriologie, des Bibliothèques Byzantine et des Christianismes orientaux. Catalogage des acquisitions, dépouillement des périodiques et des recueils, informatisation rétrospective du catalogue papier de la Bibliothèque d'histoire des christianismes orientaux, telles sont les tâches principales auxquelles se consacre l'équipe, qui apporte ainsi une contribution non négligeable à l'enrichissement de la base bibliographique commune du Collège de France (<http://quinet.college-de-france.fr>).

- *Michela ZAGO* (Doctorante en cotutelle Italie-France, ATER au Collège de France à partir du 1<sup>er</sup> janvier 2005, renouvelée à partir du 1<sup>er</sup> septembre 2005).

### Activités

— Collaboration à la gestion des périodiques, collections et ouvrages de la Bibliothèque de l'Institut d'histoire des christianismes orientaux du Collège de France.

— Préparation, en collaboration avec M. Tardieu et J. Yoyotte, du matériel préliminaire au Séminaire « L'objet magique dans l'Égypte gréco-romaine », Collège de France, 2006.

— Poursuite du travail de thèse sur les papyrus magiques grecs et leurs liens avec les textes alchimiques grecs (en particulier, le P. Mimaout, Louvre 2391 = PGM III et le P. Leidensis J 395 = PGM XIII).

— Participation aux travaux collectifs : traduction et commentaire d'extraits des papyrus magiques grecs, à paraître dans une édition italienne de *Corpus Hermeticum* éditée par P. Scarpi (« I Meridiani, Classici dello Spirito », Mondadori), projet national italien de recherche financé en 2005 par le MIUR (Ministère italien de l'Instruction, de l'Université et de la Recherche) « Esoterismi, pratiche magico-alchemiche ed ermetismo : crisi della presenza, fenomeni interculturali e vie di fuga nel mondo ellenistico-romano », dirigé par P. Scarpi.

— Communications : « La pureté du regard : images reflétées et apparitions divines dans les papyrus magiques grecs » (colloque Tassonomie e ortoprassi mediterranea. Regole di impurità e purità come modelli comportamentali, Padoue, Italie, les 10-12 mars 2005) ; « Incantations magiques et thérapeutiques » (séminaire Thèmes et problèmes du Traité 33 de Plotin contre les Gnostiques, Paris, Collège de France, les 7 et 8 juin 2005) ; « L'image, lieu de la médiation : le cas des papyrus magiques grecs » (séminaire interdoctoral européen Approches scientifiques à l'étude des religions : visions, images et communautés religieuses, Bertinoro, Italie, les 12-17 septembre 2005) ; « Philosophie de la médecine de l'âme » (table ronde Philosophie contre révélation : continuité et changement



dans le débat de Plotin avec les Gnostiques, Université de Rome, Monte Porzio Catone, Rome, les 29 et 30 septembre 2005).

### Publications

— « Una ricetta di immortalità : il Grande Papiro Magico di Parigi (PGM IV) », *Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti, Padova (à paraître)*.

— Création de la banque de données « Règles d'impureté et de pureté comme modèles comportementaux dans les lois sacrées grecques du VII<sup>e</sup> s. avant J.-C. au IV<sup>e</sup> s. après J.-C. », avec inventaire complet (provenance, datation, conservation, texte grec, éditions critiques, mots-clé, résumé) des lois sacrées grecques prévoyant des codes de pureté et impureté rituelles, projet national italien de recherches financé en 2002 par le ministère de l'Instruction, de l'Université et de la Recherche.

• *Florence JULLIEN* (Post-doctorante ; chercheur associé à l'Institut d'histoire des christianismes orientaux, Collège de France)

### Activités

— Responsable de la gestion des périodiques, collections et ouvrages de la Bibliothèque de l'Institut d'Histoire des christianismes orientaux du Collège de France.

— Chargée de conférence 2004-2005 à l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, direction d'études des christianismes orientaux : « Le christianisme en Iran sassanide à l'épreuve des déportations ».

— Participation aux travaux collectifs : projet européen du Laboratoire Monde Iranien sous la direction de R. Gyselen (UMR 7528) « Contribution à l'histoire et à la géographie historique de l'Empire sassanide », 2004-2005 ; Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS-Collège de France), participation au séminaire de traduction consacré à l'*Histoire de Karka d-Beth Slokh*, texte syriaque dont la publication est prévue dans les *Sources chrétiennes*, Paris, Cerf.

— Communications : « Figures fondatrices dans les apocryphes syriaques » (II<sup>e</sup> table ronde de la Société d'études syriaques, Collège de France, Paris, le 5 novembre 2004) ; « Monastères et évêchés de la région du Khâbûr. Histoire et tradition » (table ronde Questions de géographie historique, des bords du Tigre au Khâbûr, Collège de France, Fondation Hugot, sous la direction de N. Ziegler, 7 avril 2005).

### Publications

— Articles pour l'*Encyclopaedia Iranica* : « Michael the Syrian » ; « Mâr Mâri » (parution prévue en 2005 sur le site web de l'*Encyclopaedia*).

— Comptes rendus pour la revue *Abstracta Iranica* (ouvrages et articles).

— « Rabban-Shâpûr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kashkar dans le Beth-Huzâyê », *Orientalia Christiana Periodica*, 71 (2005), pp. 171-183.

— « Parcours à travers l'histoire d'Ishô'sabran, martyr sous Khosrau II », dans : R. Gyselen (éd.), *Contribution à l'histoire et à la géographie historique de l'Empire sassanide*, coll. Res Orientales XVI, Bures-sur-Yvette, 2005, *sous presse*.

— « Le charisme au service de la hiérarchie : les moines et le catholicos Ishô'yahb III. Regard sur la crise sécessionniste du Fârs au VII<sup>e</sup> siècle », dans D. Aigle et S. Mervin (éd.), *Autorité entre charisme et hiérarchie*, coll. Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, à paraître.