

Jean Bouffartigue

**La création selon la *Genèse* et la création selon le *Timée*  
au jugement de l'empereur Julien**

La mise en parallèle de la création du monde racontée par la *Genèse* et de la création du monde décrite par Platon dans le *Timée* est une opération des plus tentantes, puisque ces deux textes forment symboliquement les deux piliers d'une des arches de notre culture. Le prestigieux récit de la *Théogonie* d'Hésiode ne peut s'inscrire en tiers dans cet ensemble, parce qu'il est trop bref par rapport aux deux autres et parce qu'il n'est exploitable qu'après un traitement allégorique.

Entre Hésiode et Platon la pensée grecque a produit semble-t-il d'autres théo-cosmogonies poétiques, notamment rapportées à Orphée (voir plus loin), et d'autre part des tentatives d'explication rationnelle du monde sur la base du jeu entre les quatre éléments constituant la matière (feu, air, eau, terre). Les philosophes présocratiques exposent plutôt des théories sur la structure du monde que sur sa genèse, à l'exception des atomistes Leucippe et Démocrite, qui ont imaginé des cosmogonies claires et cohérentes à partir de chocs aléatoires entre atomes. Ces cosmogonies atomistes ont ceci de particulier qu'elles sont les seules dans toute la pensée grecque à ne pas présupposer d'action divine. Elles sont strictement matérialistes<sup>1</sup>.

Or voici que, vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., Platon propose une nouvelle cosmogonie, qui aura une influence considérable. Elle va immédiatement éclipser celle des atomistes et celle d'Hésiode. Cette dernière ne

---

<sup>1</sup>. Leucippe chez Diogène Laërce, IX, 30-33 ; Démocrite chez Diodore de Sicile, I, 7-8 ; Leucippe et Démocrite chez Aetius, *Opinions* I, 4, 1-4.

sera pourtant pas oubliée et restera une référence de base dans la culture grecque<sup>2</sup>.

Nous connaissons une théo-cosmogonie attribuée par les Anciens à Orphée, mais dont les seuls récits à peu près complets n'apparaissent que dans des productions du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. La composition du texte original est à coup sûr très antérieure, mais difficile à dater ; la tradition en a été en tout cas colorée par le platonisme<sup>3</sup>. Mais le dernier événement majeur dans l'histoire des cosmogonies antiques est la pénétration dans la culture grecque du livre de la Genèse, traduit de l'hébreu en grec au début du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Philon d'Alexandrie (12 av. – 54 ap.) illustre cet événement culturel : il est l'un des tout premiers à connaître fort bien les trois cosmogonies de base, celle d'Hésiode, celle de Platon et celle de la *Genèse*. Ce sera le cas, après lui, des intellectuels chrétiens. Dans ce milieu naîtront aussi les fabuleuses cosmogonies gnostiques, qui toutefois ne s'intégreront jamais à la culture générale chrétienne, si bien qu'à l'époque de Julien, la condition normale d'un chrétien (ou ex-chrétien) cultivé consiste à connaître les trois cosmogonies fondamentales.

La cosmogonie hésiodique se résout en un récit très bref (*Théogonie*, v. 116-153). Le poète désigne trois entités primordiales : l'Abîme (*Khaos*), la Terre, et Éros. De (ou du) Khaos naît directement Érèbe, une entité masculine, puis Nuit. Nuit à son tour enfante Éther et Lumière du Jour. Naissent directement de Terre le Ciel, les montagnes, et la mer. Puis ont lieu les procréations sexuées : de Terre et de Ciel naissent Océan et toute une succession de créatures divines ou plutôt titaniques. Par la suite on voit encore naître un

---

<sup>2</sup> On laissera ici de côté le domaine latin : les lettrés romains ont connu la cosmogonie hésiodique; les plus philosophes d'entre eux connaissaient le *Timée* de Platon, que l'on pouvait lire aussi en traduction latine (Cicéron en a rédigé une), et tenaient à le connaître, à tel point que lorsque la connaissance du grec a régressé en Occident le *Timée* a été une nouvelle fois traduit en latin. La Genèse pour sa part paraît avoir été traduite en latin dès le II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

<sup>3</sup> Les textes se lisent dans Pseudo-Clément, *Homélie* VI, 3-8 et 12-14 ; *Reconnaitances* X, 17-18,4 et 30-34. Voir sur la question F. Jourdan, *Orphée et les chrétiens* II, Paris 2011, p. 285-336.

élément cosmique, la Mort, fille de Nuit (v. 211). Le Soleil et la Lune ne surviennent que tardivement (v. 371), de même que les vents (v. 378). Rien n'est dit dans la *Théogonie* de l'origine des hommes, dont la présence se manifeste sans préalable à propos de l'histoire de Prométhée, racontée à partir du v. 510. L'installation de l'ordre divin définitif n'est pas encore achevée que les hommes sont présents dans le monde, venus on ne sait comment.

Platon nous présente, dans le *Timée*, un récit long et détaillé de la constitution du monde sous l'effet de la volonté d'un dieu. Un trait saillant est que dans cette œuvre on ne peut plus philosophique Platon réintègre le mythe dans la cosmogonie, après les efforts accomplis par les «physiciens» pour s'en affranchir. Sa cosmogonie n'est d'ailleurs pas indépendante de celle d'Hésiode<sup>4</sup>. Par deux fois, par la voix de son personnage Timée, celui qui est censé prononcer le récit et dont le nom constitue le titre du dialogue, il qualifie l'exposé qu'il est en train de faire de «mythe vraisemblable» (*eikôs muthos*, 29d ; 68d). Notons cependant qu'à de bien plus nombreuses reprises il se réclame d'un *logos eikôs*, c'est-à-dire d'un raisonnement vraisemblable (30b ; 48d ; 53d etc.).

Contrairement au récit hésiodique, l'exposé platonicien est long et détaillé. La création du monde y est cependant présentée sur le modèle d'un récit, et d'un récit au passé. Les actes du dieu créateur y sont exprimés à l'aoriste, et souvent aussi à l'imparfait, un temps grammatical qui rend immédiatement sensible la réalité concrète et durative du procès : comme un ouvrier, le dieu créateur passe du temps à faire son ouvrage.

Toutefois, avant de commencer le récit proprement dit, Timée a posé que le monde a eu un commencement, qu'il est advenu, réalisé par un ouvrier désigné

---

<sup>4</sup>. Voir G.R. Boys-Stones – J.H. Haubold, édés., *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, avec les articles suivants : A. Capra, «Plato's Hesiod and the will of Zeus : philosophical rhapsody in the *Timaeus* and the *Critias*» ; E.E. Pender, «Chaos corrected : Hesiod in Plato's creation myth» ; D. Sedley, «Hesiod's *Theogony* and Plato's *Timaeus*» ; M. Regali, «Hesiod in the *Timaeus* : the demiurge addresses the gods».

plusieurs fois par le nom grec qui signifie, entre autres sens, «artisan», le nom *dêmiourgos*, d'où l'emploi fréquent par les modernes du nom «demiurge» pour référer immédiatement au créateur mis en scène dans le *Timée*. Dans le récit le terme sera employé plusieurs fois, mais pas systématiquement, pour désigner l'auteur du monde.

Après ce préambule dogmatique commence le récit proprement dit (29d), et nous apprenons que cet auteur est un dieu, *theos*. Parce qu'il est bon, ce dieu a voulu faire le bien en sorte que des choses adviennent aussi bonnes que lui. Et nous apprenons en même temps que son acte a consisté à mettre en ordre une réalité déjà existante, mais existant dans un état de désordre et de confusion (30a). Cette réalité confuse, il en a fait un être ordonné, vivant, pourvu d'une âme et d'un intellect, qui est le monde. Ce monde a été constitué d'après un modèle, lui aussi vivant et animé, mais situé sur le plan de l'intelligible et non du sensible (30c). Le dieu, dit Timée, fit (le verbe employé est *poiein*) le corps du monde en disposant en ordre les quatre éléments (feu, air, eau, terre). Il lui donna la forme de la sphère (32b-34b). Ensuite l'artisan divin dota le corps du monde d'une âme, qu'il avait constituée avant la fabrication du corps (34b). Le mode de fabrication de l'âme est ensuite longuement expliqué (34b-36d).

Une fois le corps du monde pourvu de son âme, que fait le dieu artisan ? Platon le dit en proposant pour lui et pour son acte de nouvelles désignations : le dieu artisan est un père, et son acte est un engendrement :

Quand le père<sup>5</sup> qui l'avait engendré vit que ce monde, qui est une image des dieux éternels, vivait et se mouvait, il se réjouit.

Cette phrase fait penser au motif récurrent des premiers versets de la *Genèse* «Et Dieu vit que c'était bon». Il n'y a rien d'extravagant à supposer qu'il

---

<sup>5</sup> . *Timée* 37c. Dans l'édition de la CUF, réalisée par Albert Rivaud (1925) le mot «Père» est affecté d'une majuscule. Ce n'est pas le cas dans la traduction de Luc Brisson, Garnier-Flammarion 1992.

y ait là un trait des mythes cosmogoniques de Mésopotamie qui se soit perpétué et dans la *Genèse* hébraïque et, au terme d'un parcours différent, dans une représentation qui avait cours dans le monde grec au temps de Platon. Mais cette proximité textuelle n'a inspiré aucun commentaire à Julien<sup>6</sup>.

Le dieu artisan du *Timée* veut que son œuvre soit complète. Il souhaite une ressemblance aussi parfaite que possible avec le modèle intelligible. Or celui-ci est éternel. L'artisan voudrait bien que le monde constitué soit éternel, mais ce n'est pas possible, puisqu'il a une naissance, une fabrication. Alors il fait, *poiei*, une «image mobile de l'éternité», *eikôn kinêtos aiônos* (37d-38c), qui est le temps. Le temps, ajoute Timée, est né en même temps que le monde (38b). Dans ce contexte se situe un récit de la création des planètes, dont le soleil et la lune, une création dont on comprend bien qu'elle est concomitante avec la création du corps du monde, mais que Platon développe à ce moment-là parce que le mouvement des astres a un rôle essentiel dans les subdivisions du temps (38c-39e).

Mais ce n'est pas fini. En effet le modèle intelligible contient tous les vivants, plus exactement les modèles de tous les vivants. Et il y a quatre espèces de vivants : les dieux, les oiseaux, les poissons, et les êtres marchant sur la terre. L'artisan fabrique les dieux, d'abord les dieux astres, puis les autres dieux. Ces autres dieux forment une catégorie imprécise, sur laquelle Timée passe avec une certaine désinvolture (40d-41a). A cet ensemble de dieux le dieu démiurge s'adresse alors et leur donne pour mission de constituer les autres espèces vivantes en fabriquant leurs corps, tandis que lui-même réalisera leurs âmes en constituant d'abord une âme commune, qu'il répartira entre les différents individus (41a-42a).. Platon décrit ensuite, dans un exposé qui devient beaucoup

---

<sup>6</sup>. Elle ne suscite pas non plus chez Eusèbe le commentaire que nous modernes pourrions attendre. Dans la *Préparation évangélique* XI, 31, il relève seulement que la *Genèse* et le *Timée* sont d'accord sur l'idée que le monde créé est bien créé (*kalos*). Pour Julien comme chez Eusèbe, il n'y a rien d'étonnant dans cet accord, puisque les deux textes se réfèrent à une même réalité.

plus détaillé, la confection du corps des mortels par les dieux (42d-47e). Le corps ainsi décrit dans toutes ses parties n'est pas spécifiquement un corps humain, mais c'est celui d'un animal à quatre membres, et plutôt quadrupède qu'oiseau. Puis, dans une description toujours plus complexe, Platon décrit la composition de la matière et des éléments (47e-69c). Il revient ensuite à la fabrication des vivants autres que les dieux, et s'arrête sur la façon dont l'artisan introduit l'âme dans les corps (69c-70d). Commence alors un exposé sur les fonctions de l'âme. Le mot «homme» n'est toujours pas prononcé. La notion arrive subrepticement quand Platon parle des dieux qui *nous* ont constitués (*hoi sustêsantes hêmas*, 71d, *hoi sunistantes hêmas*, 76e). Il passe alors à un nouvel exposé d'anatomie et de physiologie, qui sont clairement l'anatomie et la physiologie humaines, mais le concept d'homme n'apparaît encore une fois que subrepticement, avec le syntagme *anthrôpinês phuseôs*, «nature humaine» (77a). En fait le récit de *Timée* fait tout pour éluder l'idée d'une création de l'homme (et de la femme), ce en quoi il s'oppose virtuellement de manière frontale au récit de la *Genèse*. Ce que les dieux créent, c'est un vivant mortel (*thnêton zôion*, 76e) mâle. En effet si le nom *anthrôpos* n'est pas prononcé, en revanche le nom *anêr* l'est (76e également). A partir de là l'anthropogonie du *Timée* se stabilise. Le nom *anêr* va être répété à plusieurs reprises, et il devient clair que le vivant mortel créé est un mâle humain d'où sont nés postérieurement la femme puis les différents types d'animaux (90e-92c). C'est sur cette zoogonie inattendue que se termine le *Timée*, après un retour sur des questions d'anatomie / physiologie, suivi par un chapitre de médecine à propos des diverses maladies du corps, puis de celles de l'âme (81e-90d), et d'un exposé sur l'avènement de la femme et sur la procréation sexuée (90e-91d).

La cosmogonie exposée dans la *Genèse* est plus substantielle que celle d'Hésiode et plus mince que celle de Platon<sup>7</sup>. Au chapitre 1, elle nous apprend

---

<sup>7</sup>. Bien entendu, nous ne parlons ici de la *Genèse* que dans sa traduction grecque de la Septante, c'est-à-dire de la version que connaissait Julien.

que Dieu a fait le ciel et la terre, et précise que la terre ainsi faite était dans un état très imparfait. Dieu crée alors la lumière, en la séparant des ténèbres : ainsi adviennent le jour et la nuit, d'où le temps : Dieu crée le premier jour. Au deuxième jour il sépare les eaux en deux masses : celles d'au-dessus du ciel et celles d'au-dessous. Le troisième jour, Dieu sépare les mers du continent, puis fait croître sur le continent les végétaux. Le quatrième jour, il crée le soleil et la lune. Le cinquième jour il crée les oiseaux et les poissons. Le sixième jour il crée les animaux terrestres et l'homme des deux sexes. Tel est le récit compris dans le chapitre 1 et les 4 premiers versets du chapitre 2. A partir de là intervient un second récit, dans lequel la cosmogonie est extrêmement succincte mais où l'anthropogonie est plus complexe : Dieu fait l'homme avec de la terre et lui insuffle la vie. Puis il fait pousser les arbres dont se nourrira l'homme. A partir d'ici l'anthropogonie proprement dite s'interrompt pour laisser place à une histoire de la relation entre Dieu et l'homme. Elle reprend et s'achève avec la création des oiseaux et des animaux terrestres, puis de la femme.

Dans l'exercice consistant à comparer la *Genèse* au *Timée* Julien avait eu des prédécesseurs. Philon d'Alexandrie recourt très fréquemment au *Timée* pour construire son interprétation de différents passages de la *Genèse*. Il considère que la *Genèse* expose une doctrine cosmologique qui est la même que celle que soutient Platon dans le *Timée*, notamment quant au caractère advenu (*genêtos*) du monde, quant à l'existence d'un premier acte créatif qui produit les intelligibles tandis que les réalités sensibles sont produites comme images des archétypes intelligibles, et quant à l'existence d'une matière incréée et sans forme, mise en ordre par le créateur<sup>8</sup>. Clément d'Alexandrie a été tout à fait conquis par l'argumentation de Philon, et lui aussi, sans rien renier évidemment du texte de la *Genèse*, adopte le modèle d'un monde non éternel mais *genêtos*,

---

8. Philon, *De l'incorruptibilité du monde* 13 : «Que le monde est créé mais incorruptible, c'est Platon qui le montre dans le *Timée*» ; 19 : «Et bien longtemps avant [Platon] Moïse, le législateur des Juifs, a dit dans les livres sacrés que le monde était créé et incorruptible.» Voir D. Runia, *Philo and the Timaeus of Plato*, Leyde 1986.

celui de la création primordiale des intelligibles, celui d'une matière préexistante<sup>9</sup>. Eusèbe de Césarée enfin parsème sa *Préparation évangélique* de nombreuses références au *Timée* et propose l'esquisse d'une mise en parallèle de la *Genèse* et du *Timée* à propos de l'éternité du monde et de sa beauté, dans laquelle il souligne l'accord entre les deux textes<sup>10</sup>. Toutefois c'est Julien qui nous fournit la forme la plus construite et la plus détaillée d'une vraie comparaison entre le texte platonicien et le texte biblique<sup>11</sup>.

Un objectif majeur de Julien dans le *Contre les Galiléens* est de ramener à la religion traditionnelle un maximum de chrétiens cultivés. Il espère les convaincre en montrant que les textes sacrés dont ils s'inspirent sont hautement contestables et qu'ils se contredisent, en ce sens principalement que les textes plus récents contredisent les plus anciens en soutenant des opinions différentes et pires, dans un processus de dégradation continue. Julien a décidé de contracter ce processus en le cristallisant sur deux pôles, l'Ancien Testament d'un côté et les écrits chrétiens (essentiellement le Nouveau Testament) de l'autre. Il entre ainsi dans une matrice argumentative caractéristique de la polémique antichrétienne de l'Antiquité, et qui conduit à deux positions opposées.

1) Il s'agit de montrer que les chrétiens renoncent aux traditions admirables du monde gréco-romain pour suivre les traditions pauvres et défectueuses du peuple juif.

2) Il s'agit de montrer que le christianisme, qui prétend être fidèle à la tradition juive portée par l'Ancien Testament, ne l'est aucunement, mais au

---

<sup>9</sup>. Clément, *Stromates* V, 92, 2 : voir S. Lilla, *Clement of Alexandria, A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, p. 189-199.

<sup>10</sup>. *Prép. év.* XI, 29-32. Voir 32, 1, « Entends comme Platon est loin de s'écarter de sa pensée [scil. de Moïse], quand il dit dans le *Timée* : ... »

<sup>11</sup>. L'édition la plus récente du *Contre les Galiléens* est Giuliano imperatore, *Contra Galilaeos*, par Emanuela Masaracchia, Rome 1990 ; elle est assortie d'une traduction et d'un commentaire. Il existe deux traductions anglaises, celle de Wilmer Cave Wright (1923, coll. Loeb, au tome 3 des œuvres de Julien), et celle de Thomas Taylor, Kessinger Publishing 1997 ; une traduction espagnole, de J. Garcia Blanco – P. Jiménez Gazapo, Madrid 1982 ; une traduction française par Christopher Gérard, *Julien, Contre les chrétiens : une imprécation contre le christianisme*, Bruxelles 1995.

contraire la trahit et en abandonne la meilleure part, et du coup cette tradition juive apparaît comme non dépourvue de valeur. Cette dernière position l'emporte largement chez Julien.

La méthode de Julien consiste avant tout en une mise en question des textes de l'Écriture. A tel point qu'il a conçu son ouvrage comme comportant au moins deux parties, une fondée sur l'examen de l'Ancien Testament, l'autre sur celui du Nouveau Testament Sa critique de l'Ancien Testament nous a été conservée, d'une manière substantielle semble-t-il, grâce à Cyrille d'Alexandrie, qui a entrepris de réfuter le *CG* dans son *Contre Julien* publié à une date comprise entre 427 et 435<sup>12</sup>. La partie consacrée à l'Ancien Testament formait apparemment le livre I du *CG*. Cyrille réfute ce dernier en 10 livres, les livres I à X du *Contre Julien*, où il en cite de nombreux extraits. Le *CG* comportait de toute évidence un deuxième livre, que Cyrille avait réfuté dans les livres XI à XX ou peut-être seulement XI à XIX. Malheureusement ces livres XI à XIX ou XX ne nous ont pas été transmis directement. Il en reste quelques fragments, qui suffisent à faire voir que Julien s'en prenait dans son livre II aux Évangiles<sup>13</sup>.. Aucune citation ou paraphrase ne peut être attribuée avec un minimum de fiabilité à un éventuel livre III<sup>14</sup>., et nous n'avons aucun témoignage de l'existence de livres XXI à XXX du *Contre Julien* de Cyrille<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup>. Une édition avec traduction française du *Contre Julien* de Cyrille est en préparation. Les livres I et II sont parus : Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, livres I et II, éd. P. Burguière et P. Éviéux, Paris 1985, Sources chrétiennes n° 322. Le texte des livres I à X se lit dans la *Patrologie Grecque* au tome 76.

<sup>13</sup>. Julien lui-même fait deux allusions à une partie ultérieure de son ouvrage dans laquelle il traitera des questions posées par le Nouveau Testament : fr. 51 et 64 Masaracchia ; dans ce dernier passage, il parle explicitement de son «livre II» : *ejn tw`/ deutevrw/ suggravmmati*.

<sup>14</sup>. Une partie de la tradition manuscrite de Cyrille, en *C.J.*, Adresse 4, 508B, avançait le nombre de 3 livres pour l'ouvrage de Julien. Le témoignage de Jérôme, qui parle de 7 livres, semble aberrant, bien que répété deux fois : *Lettre 70* et *Commentaire sur Osée* III, 9, 1-2.

<sup>15</sup>. Le contenu textuel du *CG* se complète, dans une faible proportion, en ajoutant aux citations qu'en fait Cyrille dans les livres II à X du *Contre Julien* quelques fragments de ses livres XI à XIX qui nous sont parvenus à travers divers citateurs, ainsi que quelques fragments de l'ouvrage que Théodore de Mopsueste, autour des années 380, avait consacré à une réfutation

Au début du *CG*, après un bref exorde, Julien annonce son plan.

Il n'est pas mauvais de revoir un instant d'où et comment nous est venue la première notion de Dieu, puis de comparer les discours tenus par les Hellènes et par les Hébreux au sujet du divin, et de demander ensuite avec insistance à ceux qui ne sont ni Hellènes ni Juifs mais qui appartiennent à la secte des Galiléens pour quelle raison ils ont préféré à la nôtre la doctrine des Juifs, et en outre pourquoi ils ne se sont même pas tenus à celle-là, mais s'en sont séparés pour suivre une voie qui leur est propre<sup>16</sup>.

Ce plan va être suivi point par point, à cette réserve près que la troisième partie, elle-même subdivisée en deux, est annoncée d'une manière inappropriée : poser des questions à un adversaire qui ne peut pas répondre ne constitue pas une argumentation bien riche. En fait Julien use bien volontiers de la question rhétorique, mais bien évidemment il argumente, pour montrer que la raison et l'histoire prouvent que la tradition religieuse hellénique est supérieure à la tradition juive, puis pour convaincre les chrétiens d'avoir trahi les enseignements de l'Ancien Testament et notamment ses commandements d'ordre rituel. La première partie concernant l'origine de l'idée de Dieu était traitée assez brièvement dans le *CG* (à moins que Cyrille ne l'ait amputée beaucoup plus sévèrement que les autres parties, ce qui n'est guère probable). Julien, semble-t-il, en arrivait assez rapidement à l'un de ses thèmes essentiels : les idées de Moïse sur le divin, étudiées dans la perspective d'une comparaison avec les idées helléniques sur le même sujet<sup>17</sup> D'une façon assez naturelle, la

---

du traité de Julien qui n'a pas été conservée : voir Teodoro di Mopsuesta, *Replica a Giuliano imperatore*, par Augusto Guida, Florence 1994.

<sup>16</sup>. *CG* fr. 3 Masa.

<sup>17</sup>. Moïse est réputé être l'auteur de la Genèse (et de tout le Pentateuque), selon une conception commune dans l'Antiquité.

première pièce du dossier comparatif est le début même de l'Ancien Testament, le chapitre 1 de la *Genèse*. Julien cite ce chapitre de manière incomplète. Par rapport au récit biblique des six jours de la création, un certain nombre de versets manquent, et les versets cités ne sont pas tous complets. Enfin le récit est interrompu avant la fin : il manque chez Julien le cinquième et le sixième jours. La critique qui fuse sous la plume de Julien aussitôt après cette citation porte sur l'insuffisance discursive de Moïse.

Dans ce passage, il ne dit pas que l'abîme fut créé par Dieu, ni les ténèbres, ni l'eau. Il aurait pourtant dû, cela va de soi, puisqu'il dit que la lumière fut sur l'ordre de Dieu, dire aussi ce qu'il en était de la nuit, de l'abîme et de l'eau. Or il a beau les mentionner plusieurs fois, il ne dit rien du tout de leur origine, comme si ces choses existaient déjà. En outre, il ne fait nulle mention de la naissance ou de la création des anges, ni de la manière dont ils sont apparus. Non, il ne parle que des demeures corporelles<sup>18</sup> qui circulent au ciel et sur la terre, de sorte que selon Moïse Dieu n'est le créateur d'aucun être incorporel et qu'il n'a fait que mettre en ordre une matière préexistante. Quant à la formule «la terre était invisible et inorganisée», elle revient à dire que la substance humide et la substance sèche constituent la matière, et à présenter Dieu comme celui qui la met en ordre<sup>19</sup>

Moïse est selon Julien un mauvais philosophe, incapable de produire un exposé ordonné. Sa première maladresse est d'avoir omis de parler de la création des êtres incorporels, en particulier des anges. D'autre part, il faut selon Julien compléter le discours de Moïse et suppléer à ses manques pour arriver à comprendre ce qu'il veut dire : l'exégèse menée par Julien est

---

<sup>18</sup>. Une façon de désigner les corps contenant des âmes, qui se rencontre dans la littérature païenne aussi bien que chrétienne.

<sup>19</sup>. *Ibid.* fr. 6 Masa.

indispensable pour bien comprendre la cosmogonie mosaïque. Moïse voudrait faire savoir, sans être capable de le dire clairement, que la création fut en fait une mise en ordre d'une réalité existante : avant la création de la terre et du ciel existaient déjà, si on lit bien Moïse, l'abîme, la nuit, et l'eau. Ceci nous rappelle le modèle cosmogonique du *Timée*, dans lequel le démiurge opère sur quelque chose de préexistant<sup>20</sup>, et montre que Julien ne situe pas Moïse en opposition à Platon : selon Julien, Moïse, pas plus que Platon, n'adhère à une doctrine de la création *ex nihilo*.

Puis Julien passe à l'autre terme de la comparaison en citant le *Timée*.

Eh ! bien donc écoutez ce que Platon dit au sujet du monde. L'univers dans sa totalité, ou le monde — ou s'il est un autre nom qui lui soit mieux que tous approprié, appelons-le de ce nom — a-t-il toujours été, sans nul commencement d'existence, ou bien est-il advenu, ayant commencé à partir d'un commencement ? Il est advenu (*gegonen*). En effet, il est visible, tangible, et possède un corps. Or tout ce qui est tel est sensible, et peut être appréhendé par l'opinion en collaboration avec la sensation<sup>21</sup>.

Cette citation du *Timée* est censée faire pendant à celle du ch. 1 de la *Genèse*. Elle est beaucoup plus brève. Il n'est pas certain que Cyrille l'ait abrégée, et tout se passe comme si après avoir cité en partie la cosmogonie de Moïse, Julien citait la cosmogonie du *Timée* en commençant par ce passage, qui effectivement pouvait être considéré comme un point de départ.

L'accent est mis par Julien sur le caractère advenu du monde. Mais l'idée ne donne lieu à aucune discussion. Il faut donc supposer que Julien veut souligner ici la convergence entre la *Genèse* et le *Timée* : tous deux exposent la mise en place d'un monde qui n'est pas éternel. Julien ne se sent pas obligé de

---

<sup>20</sup>. Voir Platon, *Timée* 30 a et 52d-53b.

<sup>21</sup>. Platon, *Timée* 28b = Julien, *CG* fr. 8 Masa.

fournir ici la précision qu'il donne dans un autre de ses écrits, l'hymne à Hélios Roi. Dans cette œuvre il souligne que le récit du procès créatif décrit dans le *Timée* est métaphorique et vise à faire mieux comprendre ce qui est exposé ; la vérité est que Dieu crée dans l'éternité, c'est-à-dire hors du temps<sup>22</sup>. Ce qui lui importe dans le *CG*, c'est de faire ressortir la similitude qui existe entre la *Genèse* et le *Timée* dans la représentation d'une création progressive.

Il y a un autre point de convergence entre la *Genèse* et le *Timée* qui est absolument capital. Les deux textes s'inscrivent en dehors de la plus ancienne des traditions grecque, qui ignore l'idée que le monde a été créé par la volonté et l'action individualisée d'un dieu<sup>23</sup>. Dans la *Genèse* et la première partie du récit du *Timée*, le dieu agit seul, et il est tout seul. Dans la suite du *Timée* il n'est plus seul puisqu'il a lui-même créé des dieux, et Platon rejoint alors le modèle polythéiste grec. Tout lecteur du *Timée* peut d'autre part observer que le texte de Platon implique qu'au-dessus du démiurge existent des dieux. Le monde créé, dit le texte «est une image des dieux éternels<sup>24</sup>». Mais, étant donnée la configuration évoquée dès le début du récit, il est évident que cette image visible a pour modèle une réalité intelligible<sup>25</sup>, et que les dieux qualifiés ici de dieux éternels ne sont autres que les dieux intelligibles, en quelque sorte des entités abstraites au sein du monde des idées, le monde intelligible. En revanche, de dieu concret dans le monde concret, il n'y a, au moment de la création, que le démiurge.

Jusque-là, la visée de la mise en parallèle de la *Genèse* et du *Timée* semble être la suivante : le lecteur va immédiatement saisir la supériorité technique du texte de Platon, qui fait connaître très précisément l'ontologie du monde, alors que le texte de Moïse enseigne bien sans doute que le monde est advenu, mais

---

<sup>22</sup>. Julien, *Hélios Roi* 26, 146a.

<sup>23</sup>. Dans la version «orphique» proposée par les *Reconnaisances* pseudo-clémentines (voir *supra* n. 3) est attribuée à Jupiter une claire fonction de créateur universel, mais il s'agit d'un trait qui s'est ajouté à une date postérieure à celle du *Timée*

<sup>24</sup>. *Timée* 37c.

<sup>25</sup>. *Ibid* 30cd.

ne sait pas le dire en termes exacts et rigoureux. Rien n'est dénoncé comme faux ou absurde dans la cosmogonie mosaïque ; les défauts de celles-ci sont son incomplétude (elle ne traite pas de tout ce dont elle devrait traiter), et aussi son langage non philosophique, ce qui sur un sujet comme celui-là est une lourde tare.

Julien passe alors à un autre point de comparaison, qui est la création de l'homme<sup>26</sup>.

Pour faire une comparaison terme à terme, voyons seulement de quelle nature et de quel type est la création opérée par Dieu chez Moïse et chez Platon . «Et Dieu dit : faisons un homme selon notre image et selon notre ressemblance, et qu'ils commandent aux poissons de la mer, et aux volatiles du ciel, et aux bestiaux, et à toute la terre et à toutes les bestioles rampant sur la terre. Et Dieu fit l'homme ; selon l'image de Dieu il le fit, mâle et femelle il les fit, en disant : Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre, dominez-la. Et qu'ils commandent aux poissons de la mer et aux volatiles du ciel et à tous les bestiaux et à toute la terre.»

Ecoutez maintenant, du côté de Platon, la proclamation qui est prêtée au démiurge de l'univers (Platon, *Timée* 41a-d) : «Dieux de dieux, les œuvres dont je suis l'artisan et le père seront indissolubles, telle étant ma volonté. Tout ce qui a été lié ensemble peut être dissous, mais quand une chose est harmonieusement ajustée et bien faite, vouloir la dissoudre est le fait d'un méchant. Or donc dès lors que vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels, ni indissolubles dans l'absolu. Pourtant vous ne serez pas dissous, et le lot de la mort ne vous écherra point, car vous avez reçu en partage, avec ma volonté, un lien plus fort et plus décisif que ceux qui vous ont liés quand vous êtes nés.

---

<sup>26</sup>. Julien, *CG* fr. 9-10 Masa.

Maintenant, apprenez bien l'enseignement de mes paroles : il reste encore à naître trois espèces mortelles ; tant qu'elles ne seront pas nées, l'univers sera incomplet, car il n'aura pas encore en lui toutes les espèces des vivants. Or si elles tiraient de moi leur naissance et leur part de vie, elles seraient égales aux dieux. Aussi, pour qu'il y ait des êtres mortels et pour que ce grand tout soit vraiment total, occupez-vous, selon votre nature, de la création des vivants, en imitant la capacité que j'ai mise en œuvre quand je vous ai fait naître. Mais, dans la mesure où ils doivent être en un certain sens immortels, il y a une chose qualifiée de divine, un principe directeur présent en ceux qui auront la volonté de suivre toujours la justice et de vous suivre aussi, un principe dont je porte la semence et le commencement, et que je vous transmettrai. Désormais, cousant ensemble le mortel et l'immortel, confectionnez les vivants, engendrez-les, faites les croître en leur donnant leur nourriture, puis, quand leur fin viendra, recueillez-les auprès de vous.»

Mais peut-être sommes-nous en pleine rêverie<sup>7</sup> ? Réfléchissez, et vous comprendrez. Platon appelle dieux visibles le soleil et la lune, les étoiles et le ciel ; or ils sont les images des invisibles : le soleil qui apparaît à nos yeux est l'image du soleil intelligible et non apparent ; et il en va de même pour la lune qui apparaît à nos yeux, et pour chacun des astres : ce sont autant d'images des êtres intelligibles. Platon sait que ces dieux non visibles existent dans et avec, qu'ils sont engendrés par le démiurge lui-même et procèdent de lui. C'est donc tout naturellement que son démiurge dit «dieux» en s'adressant aux dieux non visibles et «de dieux» en parlant bien évidemment des dieux visibles. Car il est le démiurge commun des uns et des autres, lui qui a confectionné le ciel, la terre et les astres après avoir engendré leurs archétypes dans les intelligibles. Et vois comme ce qui vient

après est également bien dit. Il est dit qu'il reste trois espèces d'êtres mortels : il est clair qu'il s'agit des hommes, des animaux et des végétaux. En effet, chacune des trois est définie dans des développements particuliers. Si chacune d'elles naissait de moi, dit-il, il faudrait nécessairement qu'elles soient toutes immortelles. En effet l'immortalité des dieux et du monde visible n'a pas d'autre cause que le fait d'être nés du démiurge. Que dit-il donc ? Que la part immortelle doit nécessairement sa présence en ces espèces à l'accord donné par le démiurge. De leurs formes, «avec l'accord de votre volonté, je vous transmettrai les semences et le commencement de leur réalisation. Après, cousez ensemble le mortel et l'immortel.» Il est donc clair que les dieux démiurges ont reçu de leur père le pouvoir démiurgique, à partir duquel ils ont engendré à leur tour, sur la terre, les espèces mortelles de vivants. Si en effet le ciel ne devait pas différer de l'homme, ni, ma foi, de l'animal, ni, pour finir, des reptiles eux-mêmes ou des poissons qui nagent dans la mer, alors il faudrait qu'il n'y ait qu'un seul et même démiurge pour tous. Mais puisqu'il y a une grande distance entre les êtres immortels et les êtres mortels, entre ceux auxquels rien ne s'ajoute ni ne se soustrait et les êtres mortels et périssables, la cause en doit être que les uns viennent des uns et les autres des autres.

Compare à cela la doctrine juive, avec Dieu qui plante le paradis et qui modèle Adam, puis avec l'avènement de la femme à l'intention de ce dernier. Car Dieu dit : «Il n'est pas bon que l'homme soit seul : faisons-lui une aide qui lui corresponde», une aide qui ne l'a pas aidé du tout, mais qui l'a trompé et qui a été l'une des causes, pour lui comme pour elle-même, de la chute loin des délices du paradis. Voilà qui est du mythe à l'état pur. Est-il pensable en effet que Dieu puisse

ignorer qu'un être créé par lui pour venir en aide fera, au lieu d'être plutôt un principe de bien, le malheur de son bénéficiaire ?

Le texte qui vient d'être cité comporte

- 1 une phrase d'introduction ;
- 2 le récit (un des récits) de la création de l'homme dans la *Genèse* (Genèse 1, 26-28) ;
- 3 le récit de la création des êtres mortels animés dans le *Timée*, très exactement la relation des instructions données par le démiurge aux dieux qu'il vient de créer en vue de cette création des mortels animés ;
- 4 un commentaire de Julien sur ce passage du *Timée*, dans lequel l'empereur introduit la question de la création par le démiurge des dieux immatériels et incorporels, qu'il appelle ici «non visibles», *aphaneis* ;
- 5 un retour comparatif au texte biblique, cette fois en référence à Genèse 2, 7, 8 et 18.

Avant la grande harangue à l'adresse des dieux créés que Platon prête au démiurge dans le *Timée* et qui est citée *in extenso* par Julien, le récit de Timée a narré la création des dieux.. C'est à ces dieux que le démiurge donne ensuite mission de fabriquer les autres vivants, ou plus exactement de fabriquer leurs corps, l'insertion de l'âme étant du ressort exclusif du démiurge. Ces êtres vivants sont-ils les hommes ? La question vaut d'être posée une nouvelle fois. La réponse est «oui et non». Le *Timée* est un des textes de Platon qui explicitent la doctrine de la transmigration des âmes. Les individualités constituant ces vivants sont susceptibles de passer et passeront pour la plupart de l'état humain à l'état animal et vice-versa. En fait, la créature réalisée conjointement par le démiurge et les dieux qu'il a créés est un vivant animé non divin et surtout mortel. La référence à l'humanité affleure quelquefois. Si l'on note par ailleurs que cette créature n'est pas unique, mais que les dieux en fabriquent

apparemment des exemplaires nombreux et divers, on voit que la distance entre le *Timée* et la *Genèse* est ici considérable.

Mais Julien ne fait aucune allusion à cette distance. Dans un premier temps, il se maintient sur la position critique qui est la sienne : le *Timée* dit la réalité de façon plus exacte et plus appropriée : «Et vois comme ce qui vient après est également *bien dit*.»

Bien dit sans doute, mais néanmoins justiciable de quelques explications, car Julien fournit de ce texte un commentaire qui débouche sur des conclusions théologiques que le texte de Platon ne légitime pas de manière évidente. Le récit du *Timée* montre le démiurge créant les dieux visibles, c'est-à-dire les astres. Des autres dieux, Timée ne sait trop que dire. Il renvoie seulement aux traditions vénérables qui courent à leur sujet, et les distingue des dieux visibles en disant que ce sont des dieux qui se rendent visibles dans la mesure où ils le veulent. Il s'agit apparemment des dieux de la religion traditionnelle. Mais Julien ne l'entend pas ainsi. Il pense que Platon enseigne ici que le démiurge crée des dieux immatériels, c'est-à-dire des dieux d'un statut supérieur à celui des dieux astres.

Entre le récit du *Timée* et le récit de la *Genèse* s'immisce en cette occurrence une doctrine théologique que Julien a faite sienne. On la trouve exposée dans son hymne à Hélios Roi ; elle est fortement inspirée par l'enseignement du philosophe néoplatonicien Jamblique. Elle comporte trois niveaux de dieux. Au sommet se trouvent les dieux intelligibles, *noêtoi*, siégeant autour de l'entité dont ils sont issus et pour laquelle Julien propose plusieurs appellations, dont deux bien connues, qui sont l'Un et le Bien, comme dans la *République* de Platon. Ces dieux intelligibles ne jouent aucun rôle dans la dévotion de Julien. Au dessous, comme Jamblique et à la différence de Platon, il ne conçoit pas directement l'univers sensible avec ses dieux, mais un niveau intermédiaire identifié par l'adjectif *noeros* que l'on traduit habituellement aujourd'hui par «intellectif». Il est régi par des dieux intellectifs, immatériels et

incorporels, dont le souverain, qui est en même temps leur créateur, est le dieu suprême de la religion de Julien, le premier objet de sa dévotion, auquel il donne le nom d'Hélios, le Soleil, ou bien de Zeus, en précisant que Zeus et Hélios sont un seul et même dieu. Puis au niveau inférieur, celui du monde sensible, se trouvent les dieux qu'il appelle visibles, c'est-à-dire les astres, dont le souverain est le Soleil visible. Dans le *CG* Julien met entre parenthèse le niveau intellectif. Dans toute la partie qui nous occupe, son objectif est de coller au modèle du *Timée*, qui ne conçoit qu'une polarité intelligible-sensible, mais il est probable qu'il souhaite également ne pas accabler le public qu'il vise sous des notions d'une trop haute technicité philosophique.

Quoi qu'il en soit, Julien croit pouvoir tirer de Platon un modèle théologique dans lequel le démiurge du *Timée* représente le dieu suprême de sa propre religion. En tant que dieu suprême il est créateur non seulement du monde sensible, et des dieux visibles, mais aussi des dieux immatériels et incorporels qu'il qualifie d'*aphaneis*, qu'il vaut mieux traduire par «non visibles» plutôt qu'«invisibles». Julien s'accroche à ce concept de non visible, parce qu'il ne *veut pas* qualifier ces dieux d'intellectifs, et parce qu'il ne *peut pas* les appeler intelligibles. L'adjectif *noêtos* est employé dans son texte, mais si l'on y regarde de près, on voit que c'est dans un rappel des idées de Platon sur le rapport entre soleil intelligible et soleil visible. Dire que le démiurge du *Timée* crée les dieux intelligibles serait en effet pour Julien rendre non seulement illégitime, ce qu'elle est en fait, son interprétation du *Timée*, mais la rendre inacceptable, car il est clair dans la cosmogonie du *Timée* que les intelligibles sont les modèles que contemple le démiurge, modèles qui existent avant lui et ne sont pas créés par lui. Julien ruse quelque peu, disant que le démiurge, avant de créer les sensibles, engendre leurs archétypes dans les intelligibles. De fait, dans le langage philosophique de référence, engendrer dans les intelligibles ne signifie pas engendrer des intelligibles. Il n'empêche que son interprétation du *Timée* est abusive, mais c'est le prix à payer une fois qu'il a décidé que le

démiurge du *Timée* était son dieu suprême. Dans la comparaison avec la *Genèse*, le *Timée* apparaît donc comme un enseignement théologique complet, qui n'omet pas de parler de la création des êtres immatériels.

Toutes ces considérations, on s'en souvient, ont pour point de départ l'intention de comparer *Genèse* et *Timée* sur le point de la création de l'homme. Et donc, après son grand travail d'interprétation du texte du *Timée*, Julien en revient à la version biblique de la création de l'homme, qui s'étend à la création de la femme, et débouche sur un reproche sévère adressé à la *Genèse*, celui de produire, ici et là, des affirmations purement mythiques.

A partir de là, sur une certaine étendue, Julien critique la *Genèse* sans plus s'aider de la comparaison avec le *Timée*. Il reproche au récit de la *Genèse* d'évoquer la mise à l'épreuve de l'homme, jugée malveillante, avec la promulgation par Dieu d'une bien inutile interdiction de consommer les fruits d'un certain arbre. Sa critique redouble lorsqu'il fait remarquer l'absurdité de l'idée d'un dieu qui voudrait empêcher l'homme de connaître le bien et le mal<sup>27</sup>.

On est d'autant plus surpris de le voir écrire un peu plus loin :

Pour en venir aux points sur lesquels ils conçoivent des opinions théologiques vraies, que pour notre part nous tenons d'une tradition ancestrale courant depuis les origines, voici d'abord comment se présente notre doctrine : le démiurge proche de ce monde<sup>28</sup>...

La première chose à remarquer est l'idée que les juifs professent des opinions théologiques vraies. Tout n'est donc pas faux dans la *Genèse*, nous en avons la confirmation. Or parmi les vérités théologiques exposées par l'Ancien

---

<sup>27</sup>. *CG* fr. 16, 7-10.

<sup>28</sup>. *Ibid.* fr. 18, 2-5.

Testament, il y a l'existence d'une entité divine qui est peut-être le démiurge proche du monde vénéré par les Hellènes<sup>29</sup>.

En grec, la notion se dit *dêmiourgos prosekhês tou kosmou*. Le mot important est *prosekhês* où s'additionnent l'idée de contiguïté et celle d'attention. En bonne syntaxe d'ailleurs, *kosmou* ne peut être complément de *prosekhês*. Il faudrait un datif et non un génitif, et littéralement le syntagme signifie «le créateur contigu et attentif du monde». Mais ce dont Julien veut parler, c'est bien d'un démiurge dont la place dans la hiérarchie céleste est proche de la sphère de notre univers, dont il est le créateur et le régisseur ; on peut donc l'appeler en français le «démiurge proche du monde», une facilité sans doute, mais légitime. L'expression revient quatre fois dans le *CG*.

La même entité divine est désignée dans la *Mère des dieux*, autre écrit de Julien, comme «celui qui *dêmiourgei* le monde matériel *prosekhôs*», c'est-à-dire celui qui assure l'existence du monde sensible en lui étant contigu (et attentif). Il est intéressant de constater qu'en cette occurrence le démiurge proche du monde est revêtu d'une véritable personnalité, celle du dieu Attis. En dehors des textes de Julien, et en laissant de côté Cyrille et sa réfutation, l'expression n'apparaît qu'une fois dans toute la littérature, chez Proclus<sup>30</sup> : «le monde sensible, qui est, selon la tradition, modelé par le démiurge proche.» Cette tradition est celle dont Julien s'inspire de son côté.

Fait remarquable, l'expression surgit toujours dans le *CG* dans un contexte où est en cause la doctrine juive de l'élection d'Israël. En mettant en série ces occurrences on arrive à la conclusion suivante. Pour Julien, les Hébreux ont connu et vénéré une divinité existant réellement. Voilà une des vérités de leur théologie. Le dieu de la *Genèse* existe, mais il n'est pas «le» démiurge que Julien veut identifier au démiurge du *Timée*. Il n'est pas le dieu suprême

---

<sup>29</sup>. *CG* fr. 25, 9-10 et 28, 2-3.

<sup>30</sup>. Proclus, *Commentaire sur le Cratyle*, p. 129, 11 Boissonnade: οἷ αἰῆς ἰσῆτο; ἰ οὐ ἰρανο; ἰ οὐ | και; οἷ ἰροσεχ; ἰ ἰημῖοῦργο; ἰ ἰαλκεῦεῖν ἰραρεῦδοται.

intellectif. Il est un démiurge de second rang, un dieu bien entendu, qui a particulièrement en charge la démiurgie du monde matériel, c'est dire sa création et son gouvernement,. Certes, on l'a vu, Julien est persuadé que le grand démiurge est auteur et responsable de la totalité de la création, mais le dieu suprême de Julien délègue abondamment, et le démiurge proche exerce sa démiurgie sous l'autorité de ce dieu démiurge suprême.

Toutefois, Julien répète plusieurs fois que sur ce démiurge proche que les Hébreux, et en premier lieu Moïse, ont connu, les Grecs tiennent un discours plus exact que ne le fait la Bible. En particulier, Moïse commet une erreur considérable en confondant le démiurge proche du monde, dont la compétence s'étend à l'univers entier, avec le dieu particulièrement chargé de veiller au destin et aux intérêts de la nation juive. Car dans la théologie de Julien, il existe des dieux subalternes dont la mission est d'administrer les différentes nations. Julien les appelle «dieux ethnarques»<sup>31</sup>. La doctrine des dieux particuliers attachés à diverses nations n'est pas nouvelle. Elle s'exprime dès le *Critias* de Platon (109bc). Elle a d'autre part été adoptée par Jamblique. Selon Julien, la nation juive a, comme les autres, son dieu ethnarque qui ne s'occupe que d'elle : c'est ce petit dieu-là qui a élu Israël, et non pas le dieu créateur, le démiurge proche du monde. Mais Moïse a confondu les deux.

Il s'agit bien selon Julien d'une confusion, d'une erreur. C'est ce que l'empereur, dans une bonne analyse dialectique, expose dans le fr. 28 du *CG* : ou bien les Hébreux vénèrent le démiurge proche du monde, mais lui prêtent des attributs qui n'appartiennent qu'aux dieux ethnarques, ou bien ils vénèrent leur dieu ethnarque mais ils lui prêtent la souveraineté universelle qui n'appartient qu'à l'autre entité.

L'autre erreur de Moïse et des Hébreux en général consiste à mépriser les autres dieux ou à nier leur existence. Mais cette question est traitée par Julien en

---

<sup>31</sup>. *CG* fr. 21, 9 : γεοι ; εἰσθναρχαί ; le nom-adjectif εἰσθναρχῆς signifie «gouverneur d'une nation».

dehors de ses réflexions sur le créateur et la création. Dans ces réflexions-là, on note que Julien ne persifle pas la représentation par la *Genèse* de la création comme une opération besogneuse effectuée en plusieurs étapes. Mais il serait malavisé de le faire puisque le récit du *Timée* offre les mêmes caractéristiques. Julien ne croit pas que les faits se soient déroulés ainsi. Il a appris de ses maîtres en philosophie que le monde «est advenu d'une façon inengendrée à partir de l'éternité»<sup>32</sup>, c'est-à-dire que sa création ne se déroule pas dans un temps divisible, et ne se situe pas dans le temps, puisque le temps commence avec la création, qui est un acte intemporel de la divinité. Voilà ce qu'il croit, sans doute. Mais par rapport à cette conception le *Timée* n'est pas mieux placé que la *Genèse*.

Alors, comment Julien peut-il présenter comme discours vrai le récit du *Timée* ? Il peut le faire en ce sens que la vérité du *Timée* s'exprime, comme le dit Platon, à travers un «mythe vraisemblable», ainsi que nous l'avons vu. Quand Julien fait de la philosophie, il écarte l'idée que le monde a été créé un beau jour. Quand il parle religion, ce mode d'expression lui paraît au contraire tout à fait approprié. Aux yeux de Platon aussi le mythe a sa valeur. Le mythe ne se confond pas avec le logos vrai, mais il est utile et salutaire dans la réflexion sur le monde. Ajoutons que Julien a toute une théorie sur l'emploi du mythe en théologie, et qu'il considère que le mythe est utile et indispensable pour permettre aux esprits mal doués ou insuffisamment instruits de s'approcher de la vérité<sup>33</sup>.

L'idée que la création n'a pas lieu dans le temps n'est pas de Julien ni de Jamblique. Elle est déjà celle de Platon, ce qui ne l'empêche pas de déployer son mythe. Des auteurs chrétiens l'ont également soutenue, notamment Basile de Césarée. Philon aussi a dit la même chose. Cette idée rend oiseuse la question. «Que faisait Dieu avant la création ?» Qu'il s'agisse du Dieu chrétien ou du

---

<sup>32</sup>. Julien, *Hélios Roi* 5, 132c.

<sup>33</sup>. Julien, *Contre Héracléios* 10,215a – 11,216b.

démiurge païen, il n'y a pas d'avant la création, puisque la création fuse de l'éternité, et que dans l'éternité il n'y a ni avant ni après. Voilà ce que Julien dirait si on lui posait la question.

Sur la création proprement dite, Julien est ainsi parvenu à faire coïncider le récit du *Timée* et celui de la *Genèse* avec ses propres conceptions. Le démiurge du *Timée* est identifié au dieu suprême intellectif, créateur non seulement du monde et des dieux visibles, mais aussi de leurs archétypes immatériels, au prix d'une interprétation forcée puisque le démiurge du *Timée* imite l'immatériel et ne le crée pas. Le créateur de la *Genèse* est quant à lui identifié à un dieu puissant et universel, effectivement auteur de la création du monde, mais à titre d'exécutant dépendant du dieu suprême.

Comment nommer ce démiurge proche dans un panthéon païen ? Julien l'a identifié à Attis, mais c'était purement circonstanciel : il l'a fait alors qu'il étudiait la théologie de la Mère des dieux et de ses parèdres. Attis n'est qu'une des identités cultuelles possibles de ce dieu. En tout cas Julien vénère le démiurge proche du monde comme il vénère tous les dieux, et comme ce dieu est aussi celui de la *Genèse*, il peut risquer cette phrase étonnante :

...moi qui adore le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob<sup>34</sup>...

La phrase, bien sûr, ne signifie pas : «je crois que le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le vrai dieu». Elle signifie que le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a sa place dans le panthéon universel. Julien ajoute que le dieu d'Abraham lui a personnellement manifesté sa bienveillance, ce qui signifie qu'il a prié ce démiurge proche, qui est *aussi* le dieu d'Abraham. Ce n'est pas étonnant car Julien priait tous les dieux. Mais quelle motivation a poussé Julien à publier cette formule spectaculaire ? Il a sans doute pensé à un public juif dont bien des signes prouvent qu'il cherchait à se le concilier. On connaît sa décision

---

<sup>34</sup>. CG fr. 86, 9.

de faire rebâtir le temple de Jérusalem. Selon certains avis, l'idée était de permettre aux juifs de renouer avec leur tradition du sacrifice. Les juifs auraient alors sacrifié comme tout le monde, et l'isolement des chrétiens aurait été plus marqué.

L'attitude de Julien vis-à-vis du judaïsme, pourrait-on dire en conclusion, est ambiguë. Vis-à-vis des textes de l'Ancien Testament sa critique peut être impitoyable, mais il est persuadé que tout n'y est pas mauvais et qu'on y trouve même des formules pleines de sens et de justice, dont les chrétiens devraient se souvenir. Par exemple .«Tu ne maudiras pas les dieux» (Exode 22, 27)<sup>35</sup>. Jusqu'à l'épisode de la tentation d'Adam, le récit de la *Genèse* paraît à Julien relativement acceptable. Dans le *CG*, comparé aux Évangiles et à Paul, Moïse est reconnu comme supérieur. La religion juive elle-même y présente des qualités encore plus évidentes. Elle est même jugée supérieure à la religion grecque en son état actuel dans le domaine des prescriptions rituelles et en particulier alimentaires. Abraham est représenté comme admirable. Julien imagine un temps où les Hébreux étaient religieusement intégrés à l'ensemble de l'humanité. Puis ils s'en sont séparés avec la législation de Moïse. Il suffirait qu'ils veuillent retourner à l'esprit d'Abraham et se remettre à la pratique du sacrifice pour qu'ils s'intègrent de nouveau à l'ensemble des hommes pieux.

---

<sup>35</sup>. *Ibid.* fr. 58, 13.