
Un savoir sur la frontière : le « dieu unique » de Xénophane entre la Grèce et la Perse

André Sauge
andre_sauge@outlook.com

Resumé: Parmi les Sages de la période grecque archaïque, Xénophane occupe une place à part : il serait le seul qui, après avoir quitté sa patrie, Colophon, aurait mené, en Grande Grèce (Sicile et Sud de l'Italie) une vie errante et y aurait exercé le métier d'aède itinérant. Il aurait quitté sa patrie pour fuir la domination Perse. Diogène Laërce laisse clairement entendre qu'il a été, en vérité, banni, probablement à l'époque où un lieutenant de Cyrus investissait les cités grecques sur la côte asiatique. Quelques fragments, les plus significatifs de ce que pouvait être sa pensée, affirment le caractère unique d'un Dieu qui gouverne le cosmos par sa pensée. On peut considérer comme probable que le Sage a construit une telle conception du divin sur le modèle zoroastrien d'Ahura Mazda, un modèle qui a pu, par ailleurs, supporter l'esprit de conquête des Achéménides, et cela dès avant même l'époque de Cyrus le grand. Or le modèle d'un dieu unique, unique souverain des choses et des hommes, était incompatible avec l'univers de pensée et l'organisation de l'espace civique grecs. L'adepte d'un tel modèle ne pouvait se mouvoir que dans les marges, en observateur ironique, se raillant des croyances et des mœurs.

Mots clés: Cyrus, dieu unique, monothéisme, monarchie, Sages, Xénophane, zoroastrisme

Abstract: Xenophanes occupies a special place among the Sages of the archaic Greek period: he is the only one who, after leaving his homeland of Colophon, is said to have led a wandering life in Magna Graecia (Sicily and South of Italy) and exercised the profession of itinerant bard there. It is assumed that Xenophanes left his homeland to flee Persian domination. However, Diogenes Laertius clearly suggests that he was in fact banned, probably at the time when a lieutenant of Cyrus was invading Greek cities on the Asian coast. Some fragments which represent most significantly what his thought could have been, affirm the uniqueness of a God who governs the cosmos by his thought. It is likely that the Sage built such a conception of the divine on the zoroastrian model of Ahura Mazda, a model that could, moreover, support the spirit of conquest of the Achaemenids, even before the time of Cyrus the Great. The model of a single god as the sole sovereign of things and men, was incompatible with the universe of Greek thought and the organization of Greek civic space. The follower of such a model could only move himself in the margins of his society, as an ironic observer, mocking beliefs and mores.

Keywords: Cyrus, monarchy, monotheism, Sages of Greece, Xenophanes, zoroastrism

Parmi les Sages¹ de la période archaïque grecque, Xénophane occupe une place singulière : voire, il est inclassable. On ne peut le glisser au nombre des premiers penseurs des phénomènes naturels. On lui a certes attribué un Περὶ φύσεως, mais cela n'était peut-être qu'un procédé commode pour ne pas classer certaines de ses pensées, et notamment les plus élevées, dans un recueil de *Silles* (de poésie parodique). Rien ne permet d'assurer qu'il a élaboré une œuvre en continuité avec celle des Milésiens (Thalès, Anaximandre, Anaximène) et qu'il se soit attaché aux curiosités de la nature pour en tenter une explication. On ne peut non plus le compter au nombre des « Présocratiques » : rien n'atteste qu'il ait appartenu à l'école d'Elée. Le statut des fragments que la tradition philosophique nous a transmis est incertain : les *parodies* de Xénophane ont pu saper aussi bien les représentations des dieux par les aèdes que les explications des principes et des causes auxquels tentaient de remonter les Parménide, Héraclite et autre Empédocle².

Qu'il soit inclassable à l'échelle de ses contemporains, cela aurait-il quelque chose à nous dire sur l'autre – « autre » ici au sens de celui qui ne fait partie d'aucun des ensembles qui permettent d'indiquer le site d'un individu – et sur sa place dans le monde grec ancien ?

Je conduirai l'enquête d'abord en essayant de définir à grands traits le *Sitz im Leben* des Sages de la période archaïque. Pour cela je considérerai brièvement le fragment d'Anaximandre, dont il reste un témoignage isolé (*DK*, fragm. 1, extrait de Simplicius, In *Aristotelis physicorum libros commentaria*, 24, 13). Mais, contemporaine de cette révolution mentale dans le monde grec dont les Sages sont les témoins, une autre révolution mentale, entraînant des bouleversements politiques et sociaux, a eu lieu sur tout l'espace moyen-oriental au cours du VI^e siècle. Il me faudra en dessiner les grands traits, qui permettront, dans une troisième partie, d'affecter à Xénophane son lieu, entre deux univers mentaux.

Sagesse grecque archaïque

La singularité de la sentence d'Anaximandre, le plus ancien témoignage de ce qu'on produit les Sages grecs, tient à ce qu'elle mêle en une seule *deux procédures judiciaires* reposant sur des instances dont la compétence de l'une, nouvelle, exclut celle de l'autre. Il me faut ici simplifier en posant une procédure ancienne, de type vindicatoire, reposant sur une organisation sociale aristocratique : les grandes familles, obligées à des *modi vivendi*, se neutralisent les unes les autres en se répartissant les fonctions et compétences – les *timai* – entre elles ; elles se font « justice » (vindicatoire) lorsqu'elles sont lésées ou acceptent des compensations (*tiseis*) si ces dernières correspondent à ce que leur honneur lésé exige. À cette institution d'une justice vindicatoire s'oppose une procédure confiée à une instance « supra-familiale », celle de la *Polis* (« étatique » en quelque sorte) à laquelle les grandes familles

¹ C'est avec raison que Claude Calame (2018, 56-58) adopte ce « concept » pour y subsumer ceux qui sont habituellement nommés les Présocratiques.

² Pour une brève synthèse sur la question, voir Reibaud 2012.

doivent se soumettre au même titre que tous les hommes libres ; dans ce cadre, la résolution des conflits est soumise à une norme commune à tous les « membres de l'Etat », c'est-à-dire à tous les citoyens³. Une telle justice, dans ses premiers moments, était rendue par un « roi » (*basileus* : Conseiller dont les autres Conseillers reconnaissent la légitimité de l'ascendant qu'il exerce sur l'ensemble d'un territoire donné, aussi longtemps qu'il ne commet pas d'abus). La position monarchique exposait à l'arbitraire. Sur le plan militaire, on s'est aperçu que la mise en place d'une institution (la phalange) favorisant la solidarité de tous les combattants entre eux, professionnels traditionnels de la guerre et simples artisans ou laboureurs, etc., valait bien mieux que de compter sur des exploits isolés⁴. Sur le plan des décisions concernant le destin de toute une population, le constat a été analogue : mieux vaut, en est-on venu à penser, une concertation entre grands chefs de famille attitrés à donner leur avis, une délibération et enfin une décision qu'un membre du Conseil était chargé de faire appliquer, plutôt que de s'en remettre à l'intelligence d'un seul, fût-il *polymētis*, voire surtout s'il l'était. Dans la plupart des cités grecques, dont les régimes sont restés aristocratiques, les décisions relevaient de l'instance des délibérations.

Au milieu du VI^e siècle à peu près, Anaximandre représente un moment de transition entre une instance de décision monarchique et une instance de décision, disons, délibérative, à l'intérieur de laquelle tous les membres du groupe sont des égaux. Il entrecroise les deux procédures, de la *tisis* (de la réparation d'honneur pour l'obligation d'une compensation) et de la *dikē* (de l'énoncé d'un jugement reposant sur une échelle commune de valeurs permettant de mesurer la gravité d'une faute et l'amende qui la réparera) en les subordonnant à une seule instance, qu'il nomme « *phusis* », « puissance qui fait croître ». Ce faisant, en quelque sorte, au contraire de ce que suggère Nietzsche, il « démocratise » la « *phusis* » (ou si l'on veut, la « nature »), il en fait la puissance qui égalise tous les statuts de tous les êtres en suggérant que tous, par leur « dilution / destruction », s'offrent les uns aux autres une réparation (procédure de la *tisis*) et, en payant une amende, font allégeance à une *autorité* à laquelle ils sont subordonnés. Il importe peu de savoir en quoi consiste, sur le plan cosmique, cette réparation (*tisis*) et ce paiement de l'amende (*dikē*) : l'essentiel est dans l'affirmation d'une « nature » commune à tout ce qui existe, garante d'une réciprocité universelle, à l'appui d'un seul tribunal, le tribunal du temps. Noblesse ou roture sont soumises à une obligation commune, de réparer le tort commis envers un tiers et de payer l'amende – en années de vie, par exemple – dictée par une autorité qui s'impose également à tous les individus, quel que soit leur « rang » dans la société civile. Le caractère spécifiquement grec de cette autorité, c'est qu'elle est impersonnelle.

³ Le modèle de cette norme est offert dans les deux épopées homériques. Il est formulé dans l'*Odyssée* (24.484-486). À une demande que lui faisait Athéna, Zeus répondait : « Nous les dieux, nous posons souverainement que désormais, on (les hommes) oubliera le meurtre des fils, frères, etc. (on met définitivement un terme à la procédure vindicatoire) et que, sur cet oubli / à partir de cet oubli, les hommes concluront des alliances entre eux (tous), conditions de la paix et de la richesse. » La sentence de Zeus sert en même temps de modèle ; elle indique la règle de conduite que les hommes auront à suivre pour régler leurs conflits : leur résolution relèvera désormais de la seule *dikē*.

⁴ Sur tout ce processus, voir Detienne 1968, 1970a, 1970b.

Les Sages de l'époque archaïque, étaient mus par un objet de préoccupation commun, comprendre ce qui unit toutes choses dans un monde (un *cosmos*) et les hommes dans une société, le principe d'un lien cosmique et social qui institue un « univers » : cela s'appelle, chez Anaximandre, *phusis*, chez Parménide, τὸ ὄν (*to on* : la constance de l'objet, la « chose » sous les profils variables de ses apparitions / apparences), chez Héraclite, *logos* sous la modalité de l'*analogie*, chez Empédocle, *harmonīē*. Et il n'est pas impossible d'intégrer à ces quatre propositions émanées de quatre Sages, celle de la moyenne proportionnelle de Thalès, qui les a tous précédés. Ce à partir de quoi des règles communes s'imposent, *ce n'est pas une puissance personnalisée*, un dieu ou, parmi les hommes, un « monarque », mais un principe d'organisation interne au monde ou une loi qui s'impose *aux hommes et aux dieux*. Les Sages, les initiés aux savoirs ésotériques et profanes, se sont instruits auprès de maîtres grecs, évidemment, mais aussi, disons, de cultures étrangères (Thalès a été initié aux connaissances astrologiques des prêtres babyloniens) mais ils ont dû passer au filtre de la « culture » grecque ce qu'ils ont appris, en le traitant de manière analogue à l'orateur en Assemblée, en le mettant ἐξ μεσόν, en le soumettant à un point de vue qui est le lieu géométrique de tous les points de vue individuels décentrés de soi. Xénophane, nous allons le voir, fait exception à cette règle.

Conception du divin et empire

Au moment où les Sages grecs tentent de s'élever à un point de vue universel, c'est-à-dire à un point de vue d'intégration des individus capables de délibération et de décision dans un ensemble articulé de compétences complémentaires les unes des autres, sur l'espace moyen-oriental le principe monarchique, loin de se voir contesté, comme il l'a été en Grèce, cherche à étendre sa validité sur tout l'espace habité, depuis les confins de la Perse jusqu'aux rivages occidentaux, du point de vue perse, de la Méditerranée, Égypte comprise.

Une question se pose à nous : quel a été le moteur des conquêtes du fondateur de cet empire allant de la Bactriane (Afghanistan) à la Méditerranée ? Pour se constituer une armée faite, conformément au modèle indo-européen, de cavaliers et de fantassins, il a d'abord fallu que Cyrus neutralise les forces centrifuges des regroupements de castes (guerriers, artisans, laboureurs, pasteurs) autour de cultes locaux sous l'augure d'une divinité. Comparons avec la Grèce : pour toute la population de langue grecque, l'ensemble des dieux est le même ; en revanche chaque entité, dont les contours sont, pour nous, dessinés par une unité territoriale désignée sous le nom de *polis*, célèbre le culte d'une divinité, dite poliade, singulière (Athéna ici, Héra là, Poséidon ailleurs, ou Apollon, ou Artémis), garante de la solidarité supra-familiale de tous les membres du groupe. En revanche, jamais, en Grèce, les clivages entre cités et leur divinité poliade n'ont été suspendus. La création d'un empire perse laisse entendre qu'il en a été tout autrement dans l'espace iranien.

Je n'ignore pas que le lien des Achéménides avec le zoroastrisme est fort débattu, j'affirme toutefois que la doctrine de Zoroastre a été un préalable nécessaire à la création de la puissance militaire de Cyrus : cette doctrine affirmait l'existence d'un dieu suprême, unique, unique du moins

dans la position qu'il occupe (il est, seul, au-dessus de toutes les créatures, célestes et terrestres) « créateur de la terre et du ciel au-dessus de la terre », « créateur de l'homme et du bonheur pour l'homme » (de tout ce qui contribue au bien-être de l'homme, et donc chevaux aussi bien que bovins). En tant que créateur, il en est le maître absolu. Ce dieu a été nommé *Ahura Mazda*, ce que l'on traduit par le « Seigneur » (*Ahura*) « Sage » (*Mazda*), ce que l'on peut interpréter dans le sens de « celui dont la force repose sur la pensée », « celui qui s'assure en sa pensée » (pour administrer le monde). Seigneur unique, il est, par là même, celui qui unifie les cultes et solidarise entre eux les différents groupes qui composent la société dont il est le dieu.

Le lien de Cyrus avec Ahura Mazda n'est pas assuré et cela parce que les documents qui pourraient l'attester font de *Marduk*, le Seigneur de Babylone, ou de Yavhé, alors le dieu des Judéens, les puissances qui ont favorisé la victoire finale de Cyrus par la prise de Babylone.

Le *Cylindre de Cyrus* (Lecoq 1997, 181-185) très probablement rédigé par des prêtres babyloniens du dieu Marduk, fait de Cyrus le serviteur de leur dieu. Or les prêtres babyloniens n'ont pu attribuer avec tant d'aplomb le mérite de la prise de Babylone à leur dieu que parce que, au moment où ils ont rédigé leur hymne à Marduk, il n'existait pas – plus vraisemblablement, parce qu'il n'existait plus – de proclamation de Cyrus attribuant le mérite de sa victoire évidemment à un dieu perse, soit à Ahuramazdāh, comme il était déjà coutume de le faire *avant* lui⁵.

Cyrus le Grand aurait-il été le seul roi des Perses, devenu également celui des Mèdes, ayant étendu sa domination sur toute l'Asie Mineure, qui n'ait pas proclamé ses victoires et ne les ait pas placées sous le patronage d'Ahuramazdā ? Que, sur le *Cylindre*, Ahuramazdā ne soit pas évoqué, alors que son invocation est attestée dès la troisième génération de la famille Achéménide⁶, cela doit être expliqué. Il est invraisemblable que Cyrus ait abandonné le culte d'Ahuramazdā pour celui de Marduk. Le culte de Mithra, une simple hypothèse, ne lui interdisait pas celui d'Ahuramazdā. La proclamation que nous lisons sur le cylindre *n'est pas* de Cyrus. Quelle lacune a permis aux prêtres de Babylone de substituer Marduk à Ahuramazdā, puis, ou en même temps, aux prêtres de Judée de substituer Yahvé au « créateur de la terre et du ciel, de l'homme, du bonheur pour l'homme » ? Une proclamation de Darius (inscription de Béhistoun ; Lecoq 1997, 189-191) pourrait nous permettre de le comprendre. Elle nous apprend comment Darius a détrôné un usurpateur, nommé Gaumāta, un mage (un prêtre) et comment il a légitimé son coup de force (Lecoq 1997, 192 et 14) :

⁵ Pour les titulatures des Achéménides imputant à Ahura Mazda leur « royauté », voir *in* Lecoq (1997, 179) celles d'Ariaramnès et d'Arsamès. La seule titulature complète que nous possédons de Cyrus est celle que nous lisons sur le *Cylindre*, dont il n'existe pas de version vieux-perse ni élamite. Trois inscriptions, sur deux piliers et les plis d'un vêtement des palais de Pasargades (Lecoq 1997, 185-186) énoncent sobrement : « Je suis Cyrus, le roi, l'Achéménide » ; « Cyrus est le grand roi, l'Achéménide ». Il ne reste aucune trace écrite de Cambyse, le conquérant de l'Égypte. En revanche, après avoir énuméré ses titres familiaux à la royauté, Darius peut enfin affirmer : « Grâce à Ahuramazdā, je suis roi ; Ahuramazdā m'a accordé la royauté. » (Lecoq 1997, 188). Xerxès enfin faisait écrire : « Ahuramazdā est le grand dieu, le plus grand des dieux, qui a créé cette terre ici, qui a créé ce ciel là-bas, qui a créé l'homme, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui a fait Xerxès roi... » (Lecoq 1997, 250 *sq.*).

⁶ Sur le lignage, voir ce qu'affirme Darius sur l'inscription de Béhistoun : « Mon père est Vištāspa, le père de Vištāspa est Arsamès, le père d'Arsamès est Ariaramnès., le père d'Ariaramnès est Téispès, le père de Téispès est Achaiménès » (Lecoq 1997, 187).

J'ai accompli les rites que Gaumāta le Mage avait supprimés ; j'ai rendu à l'armée les champs et les troupeaux, les esclaves et les maisons que Gaumāta le Mage lui avait enlevés ; j'ai remis l'armée à sa place : la Perse, la Mède, ainsi que les autres peuples ; conformément à ce qui était auparavant, j'ai rapporté ce qui avait été enlevé ; grâce à Ahuramazdā, voici ce que j'ai fait : je me suis efforcé de remettre notre maison à sa place ; conformément à ce qui était auparavant, j'ai fait des efforts, grâce à Ahuramazdā de sorte que Gaumāta le Mage n'a pas emporté notre maison.

Le plus discuté de la traduction de Lecoq résulte de son interprétation du mot vieux-perse *āyadana*, qui appartient à la racine indo-européenne **yad-* dont le sens, nous dit-il, est celui « d'accomplir un sacrifice, adorer, vénérer ». L'historien en déduit que Darius aurait restauré des « rites » que Gaumāta avait abolis. Le texte babylonien parle de « temples » détruits. Or les Perses ne construisaient pas de temple, ni pour les dieux, ni pour Ahuramazdā en particulier ; *āyadana* ne peut donc désigner des temples. Benveniste (1969, 2, 205) explique qu'« à côté de sanskrit *yaj-*, l'avestique *yaž-* ne signifie pas simplement 'sacrifier', mais 'révérer les dieux' comme d'ailleurs vieux-perse *yad-* ; il s'applique au culte en général. » Les *āyadana* sont donc probablement des « objets vénérables » (voir le sens du verbe grec *αἰδομαι* / *ajdomai*, qui se rattache probablement à la même racine). Il est exclu qu'un membre de la classe des prêtres, un mage, ait fait détruire tous les objets de culte.

Je pense que Gaumāta s'en est pris à des emblèmes des trois groupes des fonctions indo-européennes, *āyadana*, *kāra* (armée), *peuple* (Perse et Mède), en modifiant la hiérarchie entre elles, notamment en conférant aux représentants de la fonction magico-juridique la primauté sur ceux de la fonction guerrière, l'aristocratie équestre. Cela impliquait de favoriser l'agriculture, et donc l'usage du bœuf, au détriment des éleveurs de chevaux. Gaumāta a entrepris une réforme dans la logique de la doctrine de Zoroastre⁷. Darius a rendu son statut d'objet vénérable à ce qui avait été profané *du point de vue de la fonction guerrière* jusqu'alors souveraine en Médie ou en Perse, il a rendu aux professionnels de la guerre (à l'aristocratie équestre) sa fonction et sa première place dans la société, il a rétabli l'organisation traditionnelle des Perses et des Mèdes. Gaumāta est désigné comme un « mage », un membre d'une classe ou d'une caste sacerdotale, appartenant à la fonction magico-juridique (détentrice des savoirs concernant les cultes et la justice, c'est-à-dire les sentences conformes à l'ordre des choses sur lequel veillent les dieux). Si Darius a en effet restauré ce que Gaumāta avait entrepris de réformer, ce dernier a tenté d'affirmer la souveraineté de la fonction magico-religieuse sur la classe des « guerriers », sur l'aristocratie militaire. Les « objets vénérables » qu'il a détruits l'étaient du point de vue de Darius et des membres de la classe, guerrière, à laquelle il appartenait. Parmi ces objets, je fais l'hypothèse qu'il y avait *les proclamations écrites sur la pierre*, qui nous manquent, celles des victoires de

⁷ Voir Duchesne-Guillemin 1975, Yasna 29, « la complainte de l'âme du bœuf ».

Cyrus et de Cambyse sur tous les peuples qu'ils ont soumis au paiement d'un tribut, parce que ces proclamations plaidaient en faveur de la suprématie légitime des « professionnels de la force » (l'aristocratie équestre) sur les « intellectuels ». Si Darius a fait écrire le mémoire de ses hauts faits sur une falaise difficile d'accès, ce peut être pour lui permettre d'échapper à toute tentative de destruction et pour en garantir le respect d'objet sacré.

À une époque où en Grèce se mettait en place la souveraineté de Zeus, refoulant au second plan le dieu jusqu'alors souverain, le maître des chevaux, le dieu de l'aristocratie, Poséidon⁸, dans l'espace iranien se mettait en place une nouvelle organisation de l'espace divin et une nouvelle conception du dieu souverain. À la différence des spécialistes grecs des savoirs (sages, aèdes, artisans), Zoroastre a fait du maître des énergies vitales, le dieu suprême, *créateur du ciel et de la terre, des hommes, de la lumière et des ténèbres, de ce qui est source de bienfaits et de ce qui est source de méfaits*. Cette mise en place était en même temps l'expression de l'aspiration des maîtres du verbe et des savoir-faire dans tous les domaines de l'activité humaine à devenir souverains de la force pour la soumettre à des conduites réglées. En Iran – Perse et Médie – l'opération a été stoppée par Darius, qui a eu l'habileté de neutraliser les vellétés de subversion de la part des mages en plaçant la royauté, d'essence guerrière, sous l'autorité d'Ahuramazdāh lui-même, soit sous l'autorité du dieu dont la force réside dans la pensée et dans l'adéquation de la parole à elle : la vérité, c'est-à-dire aussi la franchise, est l'obligation par excellence d'un homme noble (c'est là-dessus que reposait le pacte de confiance entre le roi et les satrapes. En revanche, entre membres de la famille royale, il n'existait aucun pacte de confiance.) Le bénéfice était double : le patronage d'Ahuramazdā était en même temps un rempart contre les forces centrifuges que représentaient les cultes privés des chefs des grandes familles (les satrapes). En cela, Darius n'a fait que continuer une manière de faire héritée de ses ancêtres, puisque Ariaramnès déjà, contemporain de Cyrus premier, grand-père du conquérant, plaçait sous l'autorité d'Ahuramazdāh sa royauté.

Ainsi, il me paraît probable qu'il a existé des inscriptions de Cyrus et de Cambyse, rédigées, disons, dans le style de celles de Xerxès, que ces inscriptions ont été détruites, probablement encore, par le mage Gaumāta dont parle l'inscription de Béhistoun. L'ombre du dieu qui plane sur les victoires de Cyrus, ce serait bien celle d'Ahuramazdāh, que des prêtres de Babylone, profitant d'une lacune, ont revêtu de l'habit de leur propre dieu, Marduk. Ce faisant, ils ont inspiré d'autres bénéficiaires de la prise de Babylone par les armées de Cyrus, d'autres spécialistes des écritures, des membres de la caste sacerdotale de Judée, qui, par une opération analogue, ont revêtu Ahuramazdā de l'habit de Yahvé, selon ce qu'atteste le *Deutéro-Isaïe*⁹.

⁸ Sur la place centrale de Poséidon dans un palais mycénien, voir Doyen 2011.

⁹ On donne le titre *Deutéro-Isaïe* aux chapitres 42 à 55 du livre du prophète Isaïe. Ces chapitres, dans lesquels Cyrus est nommément mentionné, ont été composés au moment du retour d'exil, en plusieurs étapes. En ce qui concerne l'influence de la conception zoroastrienne d'un dieu « unique » sur la conception de Yahvé telle qu'elle s'est élaborée au retour de l'exil à Babylone, voir Du Breuil 1978, 235 *sqq.* ; Römer 2014, 288 *sqq.* Römer reste réservé sur l'étendue de cette influence parce qu'il pense que les Israélites ont rencontré Yahvé dans la traversée du désert après la sortie d'Égypte. Il maintient l'idée d'une

L'attribution à Marduk du mérite de la victoire, puis l'appropriation à Yahvé de titres que Zoroastre, lui le premier, avait attribués à Dieu, à l'occasion de la conquête du Moyen-Orient par Cyrus, puis de l'Égypte jusqu'aux limites de la Nubie par Cambyse, sont justement la trace, pour nous, du retentissement de l'événement sur les maîtres des savoirs de ce temps-là, aussi bien sur les prêtres de Mardouk à Babylone que ceux de Yahvé. Le passage, sous l'autorité perse, de Babylone, en quelque sorte la capitale de la civilisation et de la culture moyen-orientales au VI^e siècle de l'ère ancienne, a été interprété comme le résultat obtenu grâce à une nouvelle idée-force du divin, celle du dieu « unique », souverain du monde en tant qu'il en est le créateur.

Retour à Xénophane

Quelques formules, qui nous sont parvenues sous une forme fragmentaire attestent que ce retentissement ne s'est pas arrêté aux limites des cultures sémitiques ; les sages grecs en ont également su quelque chose, l'un d'entre eux, du moins, Xénophane, en a nourri sa propre réflexion. C'est du moins la thèse que je me propose de défendre dans ce qui suit¹⁰.

Je ne mentionnerai pas la critique qu'il a adressée aux représentations hésiodiques et homériques des dieux ; il me suffira de prendre en considération les fragments 23 à 26 dans l'édition des *Fragmente der Vorsokratiker* (Diels-Kranz 1903).

Le premier de ces fragments a suscité une discussion sans cesse reprise à nouveaux frais, même après la mise au point de Daniel Babut (1994) et Laetitia Reibaud (2012, 40-43), qui me servira de garde-fou dans ma lecture, mais non de guide.

Le fragment 23 est extrait d'une citation par Clément d'Alexandrie dans les *Stromata* – « Xénophane de Colophon, nous enseignant que Dieu est un et incorporel, *dit en propres termes* » (en italiques ; trad. de D. Babut) – :

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὗ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα

Déduira-t-on du fragment que Xénophane affirme l'existence d'un Dieu unique ? L'idée est incompatible, nous dit-on, avec la pensée du divin dans l'espace culturel grec du VI^e siècle de l'ère ancienne. L'affirmation n'a rien à voir, du moins, avec celle de l'unicité de YHWH. Daniel Babut offre de l'unicité du dieu de Xénophane une interprétation qui lui rend mieux justice : « Autrement dit, εἷς n'exprime pas ici l'unité en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité, mais plutôt en tant qu'elle se définit

historicité de Moïse. Or la recherche actuelle, qui s'appuie notamment sur les données archéologiques, conduit à penser que tout pourrait bien être légende de ce qui est raconté dans les livres de la Genèse sur les patriarches et de l'Exode sur l'esclavage en Égypte, puis la sortie et la donation de la loi au Sinaï, une légende construite après le retour de l'exil à Babylone. Ainsi le zoroastrisme pourrait être la source d'inspiration principale du Yahvisme.

¹⁰ West (1971, 180-184) repère une influence de la conception zoroastrienne du divin dans ce qu'Héraclite nomme τὸ σοφόν, en raison, semble-t-il d'une équivalence entre la notion véhiculée par le mot grec et Ahura Mazdāh. Dans ce contexte, West cite la formule de Xénophane, εἷς θεός, etc. J'ai peur qu'en la circonstance West ne soit le jouet d'une parenté illusoire qui ne repose que sur un hasard de la traduction. La notion véhiculée par σοφός n'a rien à voir avec la « pensée » ou avec Mazdāh.

par l'indépendance absolue et la parfaite autarcie, dont plusieurs textes attestent qu'elle constituait, aux yeux de Xénophane, l'une des caractéristiques essentielles de la divinité » (Babut 1994, 53). Au moment de conclure l'analyse du fragment 23, le critique poursuit (Babut 1994, 55) : « sa nature – *du dieu un* – est qualitativement — et non plus quantitativement — distincte de la nature humaine, et c'est bien pourquoi il n'y a aucune commune mesure, aucune comparaison possible, entre l'une et l'autre. » Si les poètes de la tradition épique ont affirmé la différence des dieux d'avec les hommes, ils ne l'ont pas fait de manière suffisamment radicale : il n'y a pas de comparaison possible entre le divin et l'humain. Les affirmations de Xénophane sont polémiques, elles ne sont pas doctrinales.

Admettons. Toutefois D. Babut ne mentionne pas un aspect singulier de la formule de Xénophane, sa parenté avec la conception zoroastrienne d'Ahura Mazda, dont la grandeur et le caractère unique n'excluent pas l'existence d'autres puissances « divines » que lui-même. Un dieu « unique », « un », seul de sa catégorie, est un dieu différent de tout ce qui existe, dont il est même le créateur dans le cas d'Ahura Mazda, *transcendant à tout et à tous*, hommes aussi bien que dieux ou autres créatures célestes, Amesha Spenta ou daevas. Je ne parle pas d'Ahriman ! C'est du côté d'Ahura Mazdāh qu'il faut aller chercher le modèle du dieu « unique » de Xénophane.

Je propose de traduire le fragment 23 :

Dieu unique, très grand parmi les dieux et les hommes / Il y a un dieu unique, très grand
parmi les hommes et les dieux.

Il n'est assimilable aux hommes (semblable à eux) ni par son corps (par sa stature), ni dans
son penser.

C'est entendu : nous ne pouvons rien déduire de la *nature* de ce dieu, corps ou esprit. Mais il n'est pas suffisant de dire que « sa nature est qualitativement distincte de la nature humaine » ou que « εἷς n'exprime pas ici l'unité en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité, mais plutôt en tant qu'elle se définit par l'indépendance absolue et la parfaite autarcie » ; le qualificatif exprime l'unicité de Dieu *au-dessus de tout* mais non détaché de tout : « il est très grand au milieu des (parmi les) dieux et des hommes » (et non « le plus grand parmi les dieux et les hommes », ce qui impliquerait une assimilation de Dieu aux hommes du point de vue de la grandeur et donc une négation de son « unicité »). Mais il est séparé de tout, mais en contact avec lui ; *de ce fait même*, il est *souverain* des dieux et des hommes¹¹. Je supposerai, bientôt, que c'est une telle affirmation que Xénophane paiera de son bannissement et d'errances perpétuelles : aucun espace civique grec, aucune cité, ne pouvait la tolérer dans la mesure où elle était la légitimation de l'exercice monarchique, soit despotique, soit tyrannique du pouvoir, selon ce qu'avaient bien compris les Achéménides.

Les fragments suivants expliquent les modalités de la souveraineté du dieu « un » :

¹¹ Contrairement à ce qu'affirme West (1971, 180), de la formule d'Héraclite : « ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα », on ne peut pas déduire que, pour Héraclite, « τὸ σοφὸν is 'one' ». σοφὸν ne veut pas être dit un, séparé.

(24) οὐλος ὄρᾱι, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

Ni la traduction de Diels (« *Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr* », qui transforme en attributs de Dieu son agentivité), ni même celle de D. Babut (« Tout entier il voit, tout entier il connaît, tout entier il entend¹² ») ne sont satisfaisantes.

Il ne m'est pas possible, dans le contexte de cet article, de discuter de l'apparence orthographique sous laquelle Simplicius a transmis l'hexamètre. Je m'en tiendrai à une remarque sur la syntaxe : le groupe final οὐλος δὲ τ' ἀκούει implique la présence de τε dans au moins un des groupes précédents¹³, et donc οὐλος δὲ νοεῖ doit être réécrit οὐλός τε νοεῖ, qui implique que l'on réécrive οὐλός τε ὄρᾱι, car sont corrélés entre eux le fait de voir et d'entendre, d'où résulte νοεῖν. Je supposerai les trois groupes articulés entre eux par τε et donc une construction analogue à celle du vers 70 du chant 1 de l'*Iliade* : ὅς ἤδη τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα. Il s'agit du devin Calchas, dont l'aède dit « qu'il se représentait, en fonction de ce qui était (τά τ' ἔόντα) et de ce qui avait été (πρό τ' ἔόντα) ce qui serait (τά τ' ἐσσόμενα) ». Trois groupes réunis par τε forment un entrelacs dont l'élément sur lequel porte la prédication (« il se représentait ce qui serait ») est serti entre les deux extrêmes. Je pense qu'il en va de même dans la formule de Xénophane : l'élément central (νοεῖ) se déduit des deux éléments extrêmes, vue et ouïe. Je propose donc la traduction suivante :

Sa vue ne souffre aucun défaut (il voit absolument tout), son ouïe ne souffre aucun défaut (il entend absolument tout), *en conséquence* son intelligence (de la situation du tout à chaque instant) est totale (intègre)

et *donc il agit* (par la pensée) sur la totalité du monde toujours *avec succès*¹⁴. Il faut bien que le dieu « unique » soit en contact avec le monde pour exercer sa souveraineté. Il faut donc qu'il le perçoive de manière analogue aux deux moyens par excellence qui permettent aux hommes d'agir sur les choses de manière intelligente. Pour le dieu « unique », il suffit de voir et d'entendre pour agir par la pensée ; il n'a besoin ni de toucher, ni de goûter, ni de « subodorer ». Il « voit et entend », cela ne signifie pas qu'il

¹² Reibaud (2012, 45) préfère rester proche des explications de K. von Fritz pour le sens de νοεῖν : « Tout entier il voit, tout entier il perçoit, tout entier il entend. » Les insuffisances des traductions tiennent à deux défauts, celui de l'analyse grammaticale et celui de l'analyse sémantique de νοεῖ.

¹³ Te (racine *kw-) n'est jamais coordonnant isolément ; τε (racine *t-), dont l'emploi peut être isolé, n'est pas coordonnant, mais adverbe déictique à valeur distributive (ça et là, par exemple).

¹⁴ Sur ces valeurs que je dégage de l'emploi de νοεῖ (dans la perception – visuelle et auditive – saisir les traits qui indiquent dans quel sens entreprendre une action victorieuse, ce que von Fritz appelle « l'intelligence de la situation »), voir l'analyse que j'en fais, à l'appui justement de celle de K. von Fritz, dans Saugé 1992, 28-35. Entre temps, la famille de νοεῖν a fait l'objet de plusieurs études étymologiques. Aucune ne m'oblige à corriger mes explications. Dans les emplois de l'*Iliade*, un agent qui ἐνόησε, aussitôt qu'il a perçu l'indice qui promettait une intervention efficace, a déjà accompli le geste qu'il fallait pour réussir l'opération. Je rattache donc νόσος > νόος à la racine du verbe νέομαι, « revenir victorieusement », sens causatif, « sauver ». Le dieu de Xénophane, en son unicité, « νοεῖ », pense et agit victorieusement, assure le salut du tout.

a des yeux et une ouïe. Il accomplit, par la pensée, des actions analogues à celles que permettent de réaliser la vue et l'ouïe.

Le fragment suivant explique la modalité de son action :

(25) ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Eh bien, grâce à la maîtrise de son φρενί, (du « siège » de sa passibilité), il donne le branle à toutes choses sans que son intelligence eût à fournir quelque effort que ce soit.

Les interprètes font de νόου un complément de φρενί, j'en fais un complément de πόνοιο. Le φρήν est le siège des réactions déclenchées par ce que le vivant subit du monde extérieur et, à la fois, l'organe de leur maîtrise. Il n'est pas le siège de l'intelligence ; des réactions maîtrisées sont la condition d'un bon exercice de l'intelligence. Il est en quelque sorte le lieu de retentissement, dans le dieu « unique », du monde, des événements du monde, l'organe de maîtrise de ce que, par lui, il perçoit du monde, qui, dans le moment même où a lieu la perception, déclenche l'action de l'intelligence, qui s'exerce sans effort. Etant donné ces caractéristiques, le dieu « unique »

(26) αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινεῦμενος οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Le second vers requiert une discussion spéciale. Ἐπιπρέπει est formé (**pre-p*¹⁵-) sur une racine **per-* « percer », élargissement -*p-* (suggérant un redoublement suffixé), d'où « (se) détacher » / « (se) rendre visible » ; la signification de la racine est renforcée par le préverbe *epi*, « au-dessus de ». On traduit conventionnellement cette forme verbale comme celle d'un impersonnel, « il lui convient de », en l'occurrence « il ne lui convient pas de... », d'où « il ne lui convient pas d'aller et venir tantôt ici, tantôt là... ». Ce serait une inconvenance, pour le dieu « un », d'aller ici ou là, selon les humeurs du moment. Or la question de l'immobilité de ce dieu n'est pas celle d'une convenance ou non, elle est intrinsèque à ce qu'il est : il n'a nul besoin de se mouvoir pour exercer une action à quelque distance que ce soit (« rien n'échappe à sa vue ou à son ouïe »).

De ce même verbe, seules sont attestées deux formes personnelles contemporaines de Xénophane (voir l'index du TLG©UCI). Théognis I, 234 :

Οὐδὲν ἐπιπρέπει ἡμῖν ἅτ' ἀνδράσι σωιζομένοισιν
ἀλλ' ὡς πάγχυ πόλει, Κύρνε, ἄλωσομένη.

¹⁵ « Pour dégager une racine trilitère, on peut poser un thème Π **pr-ep-* et évoquer *πειρω*, 'percer, traverser' », nous dit Chantraine (*DELG*, s. u. *πρέπω*, *Et*). Je fais l'hypothèse que l'élargissement <p> s'explique par un redoublement de l'initiale consonantique de la racine.

Les manuscrits attestent également la lecture οὐδὲ τι, qui est celle de l'occurrence de l'*Odyssée* 24. 252 :

οὐ μὲν ἀεργίης γε ἄναξ ἔνεκ' οὐ σε κοιμίζει
οὐδέ τί τοι δούλειον ἐπιπρέπει εἰσοράασθαι
εἶδος καὶ μέγεθος· βασιλῆι γὰρ ἀνδρὶ ἔοικας.

Examinons d'abord ce dernier emploi ; οὐδέ τι est un simple renforcement de οὐδέν ; la locution a fonction de sujet du verbe ἐπιπρέπει. Mot à mot : « Certes (toi) absolument rien ne rend visible, *douleion*, quelque chose de la nature d'un serviteur à voir dans ton aspect et dans ta taille. » Soit : « Ni ton aspect, ni ta taille ne laissent soupçonner le moindre indice d'un serviteur en toi. Car tu as tout d'un Conseiller (royal). » En l'occurrence, l'emploi du verbe ne peut être impersonnel : « Il ne convient pas de voir, etc. ». Tels qu'ils sont restitués, les deux vers de Théognis sont syntaxiquement inexplicables. Il semble que le sens soit : « Rien ne nous rend visible que nous nous sauverons en (nous comportant en) guerriers / en combattants /, mais *tout met en évidence* que la ville sera prise. » Il faut donc corriger le datif πόλει et réécrire, en restaurant l'initiale ῥ- (*sw-* > *hw-*) dans ἀλίσκομαι : ἀλλ' ὡς πάγχυ πόλις (cas sujet) Κύρνε ῥαλωσομένη (s.-e. ἐπιπρέπει ἡμῖν), « mais la ville / la cité rend pleinement visible (pour nous) qu'elle sera prise / pillée » (probablement par le *dēmos* plutôt que par des ennemis).

Dans l'hexamètre de Xénophane, l'emploi d'ἐπιπρέπει est également personnel et le verbe a un sujet, qui ne peut être que οὐδέν ou son équivalent οὐδέ τι. Mais, sur le plan métrique, οὐδέν μετέρχεσθαι est exclu : dans l'hexamètre épique, un spondée (ˉˉ) ne peut être suivi d'une syllabe brève. Toutefois le vers peut se réécrire οὐ-δὲν / ἰέρ-χεσ/θαί- μι-ν ἐ/πιπ-ρέ-πε/ι εἰ-σο-ρά/ασ-θαι, « rien ne se rend visible pour le *faire aller* / qui le fasse aller ici ou là ». Dans ἰέρχεσθαι, ce que j'écris i- [= la palatale dite « yod », écrite « y » dans la tradition philologique, pour laquelle j'adopte l'écriture de l'Alphabet phonétique international (API) /j/ et que j'écris i- en grec] est un morphème à valeur causative, le plus souvent suffixé (dok-ej-ō, phob-ej-ō, etc.), mais qui peut être préfixé i devant voyelle, ia- devant consonne (ιά-πτω / (ιά-σλομαι ἰά-λλομαι, etc.). En ce qui me concerne, je ne doute pas que /j/ (yod) était un phonème des langues poétiques de l'Âge archaïque, pour la simple raison qu'il était métriquement indispensable (comme dans le cas présent). Que l'on se demande, par exemple, comment un aède articulait ἐ-/πιπ-ρέ-πε-/ι ἄλ-λο-τε-/. La suite -ι αλ- ne forme *qu'une seule syllabe*, ce qui implique que l'articulation de ι initial, devant voyelle, est nécessairement consonantique (autrement, il faudrait compter deux syllabes¹⁶). Je traduirai donc le fragment 26 de la façon suivante :

¹⁶ Selon la théorie de l'épopée homérique, que j'ai exposée dans trois ouvrages (Sauge 2000 ; 2007 et 2018), les deux récits appartiennent à l'histoire d'Athènes au VI^e siècle de l'ère ancienne. L'*Iliade* a vraisemblablement été composée après la réforme de Solon, qu'elle légitime aux yeux des membres de l'aristocratie équestre ; l'*Odyssée* aurait été improvisée, composée et écrite dans la perspective d'un retour de Pisistrate à Athènes, vers -550 donc, afin de l'instruire de ce qu'on attendait de lui : un gouvernant et non un monarque. Colophon, la cité de Xénophane, a été soumise à l'obligation d'un tribut au roi de Perse après la défaite de Crésus et la prise de Sardes (~ -546), soit au moment du retour de Pisistrate à Athènes. Xénophane est donc contemporain de l'aède de l'*Odyssée* ; son traitement de l'hexamètre est le même que celui des aèdes, ses contemporains.

Toujours il se tient fermement au même endroit, rien ne le met en mouvement, rien ne se détache qui le pousse à aller tantôt ici, tantôt là.

Unicité (au sens de son caractère unique qui le distingue de tous les autres dieux), position au-dessus de tous les dieux et de tous les hommes, agentivité fondée sur la seule pensée s'exerçant sur toute chose sans qu'il eût aucun effort à fournir : ce sont là des caractéristiques d'Ahuramazdā¹⁷, dont un aède de Colophon s'est fait l'hôte (*xéno-*) parmi les siens (des Grecs), au point de le faire briller – par le chant à l'adresse de tout le *dēmos* et non des seuls participants au banquet – aux yeux de tous (*-phane*). J'emprunterai à Duchesne-Guillemin (1975, 138) les éléments qui justifient le rapprochement :

Pourtant, si peu humain que soit ce dieu (*scil.* Ahura Mazdāh) au sens où le sont ceux d'Homère, par exemple, son caractère essentiel peut passer, à nos yeux, pour anthropomorphique, et c'est en tous les cas ce caractère qui établit une commune mesure entre lui et l'homme : je veux parler de sa nature essentiellement *mentale*. Mazdā, si j'ose dire, conjugue sous toutes ses formes la racine *man* « penser, etc. », et déjà dans son nom même. Il est esprit, il crée par la pensée : c'est par la pensée qu'il a « rempli de lumière les espaces bienheureux » ; non seulement il s'identifie à l'esprit, Manyu, mais il s'approche de l'homme sous forme de Bonne Pensée (Vahu Manah) ; enfin, il demande un culte spirituel, louange, vénération : il « s'est choisi la Dévotion (Aramati) des hommes¹⁸. »

L'essentiel n'est pas de savoir si conférer à un dieu pour caractéristique essentielle la « pensée » est un anthropomorphisme. Nécessairement l'appareil conceptuel avec lequel on décrit un être invisible (divin ou démoniaque, peu importe) est emprunté au monde humain. Identifier « dieu » à la pensée a été une véritable « trouvaille », que l'on peut attribuer à Zarathoustra ou, du moins, que l'inspiré des *Gāthas* a fixé dans des hymnes. Je pense que c'est cette trouvaille que des prêtres lettrés judéens se sont ensuite appropriée pour élaborer la conception d'un Yahvé ineffable (YHWH), créateur du tout par la parole, tout simplement en ce qu'elle est l'organe d'expression, par excellence, de la pensée, maître de justice comme Mazdāh est la maître du *rta* et de la Justice, c'est-à-dire des conduites humaines qui permettent de garantir le maintien d'un ordre, aussi bien cosmique que social.

¹⁷ Caractéristiques dont les Achéménides ont fait usage pour structurer l'organisation du pouvoir en Perse et en Médie. Il faut inverser les explications de Feuerbach : la conception de Dieu n'est pas le résultat d'une projection dans le monde invisible de traits humains ; c'est elle qui a offert, anciennement, un modèle à l'organisation des pouvoirs civils et religieux. Le contenu des *Gāthas* a été élaboré indépendamment du roi ; en revanche, une famille régnante, celle des Achéménides, a tiré profit de la conception du divin qui s'y fait jour, d'abord pour affirmer sa prééminence sur toutes les familles rivales, ensuite pour légitimer l'exercice « unique » et « absolu » du pouvoir.

¹⁸ L'ouvrage de Duchesne-Guillemin (1975) comprend une traduction des Yasna 28 à 53. Sur Zoroastre ou le Zoroastrisme, voir également Du Breuil 1978 et 1982.

Xénophane caractérise le dieu εἷς (séparé en son unicité qui le place au-dessus de tout et de tous) par le nohos (νόος < *νόσ-ος) ; le nom du dieu unique perse est formé sur un étymon *men- (avestique : *mns*¹⁹) qui a produit en latin mens, en anglais *mind*, en allemand *meinen*, en grec la famille de *menos* / *memona* véhiculant la notion d'« effort tendu vers l'obtention ou le soin d'un objet », plus proche de l'idée de « désirer » que de celle de « penser ». La *manab* n'est pas une pensée abstraite, mais la pensée qui fait exister son objet ou qui coïncide avec son objet : logiquement, elle ne pouvait être que celle d'un dieu.

Dans les quelques hexamètres de Xénophane qui affirment l'unicité de Dieu, identifié strictement à la pensée, la notion de *manab* est traduite par *nobos* et l'activité décrite en tant que νοεῖν (< *nos-εj-en). Étant donné les significations qu'elle avait acquises, la famille de *men-, en grec, ne pouvait exprimer une « activité pensante », un exercice de l'intelligence. S'offrait le recours d'un emprunt à une famille qui avait l'avantage d'exprimer l'exercice efficace, réussi, de l'intelligence en situation, fondé sur la perception d'indices, notamment visuels. Le dieu unique de Xénophane, sans effort, sans se départir jamais de sa tranquillité ou de sa sérénité, νοεῖ, perçoit, intellige et, immédiatement, exerce une action efficace. Il est inutile de se demander comment cela est possible puisque entre ce dieu et les hommes ou l'habituel personnel divin, il n'y a aucune commune mesure.

À l'époque de Xénophane, à la fin de l'époque archaïque, une telle pensée était irrecevable dans les espaces civiques grecs. Le porteur d'une telle conception ne pouvait que se rendre étranger à son propre monde.

L'exemple de la perse achéménide et celui de la Judée postexilique montrent que la conception du dieu unique offre un appui solide à un exercice monarchique, que l'on pourra tout aussi bien dire, despotique, voire, en termes athéniens, tyrannique, du pouvoir et à une dynamique visant son extension aux limites de l'*oïkouménée* (des terres habitées connues). Il y avait entre la conception d'un dieu unique, maître de toutes choses et les institutions politiques grecques, qu'elles fussent aristocratiques ou démocratiques, incompatibilité irréductible. Le polythéisme grec n'est pas le produit d'une pensée déficiente du divin, il est une autre pensée du divin. Il offre un modèle d'organisation du divin, dans lequel Zeus, certes est souverain de « tous les dieux et de tous les guerriers », des deux instances de la « parole » et de la « force », mais est lui-même subordonné, non à un agent, mais à une obligation, relevant de l'*ordre des choses*, de « tenir parole » et de « respecter les compétences » des autres dieux exerçant une fonction indispensable à un agencement harmonieux des puissances agissantes dans l'univers : contrats (Héra), apprentissages des jeunes les conduisant à la maîtrise du corps et de l'esprit (Athéna / Apollon / Artémis), maîtrise de la force du cheval et du taureau ainsi que de l'élément marin (Poséidon) et leur domestication (les Dioscures), apprentissage des arts du tissage (Athéna), du travail des métaux (Héphaïstos), etc. Comme Zeus est soumis à des limites dans

¹⁹ Voir la suggestion de Duchesne-Guillemin (1975, 98-99), qui dérive Mazdāh de *manas > *mns-dhā*-, « celui qui établit sur une base ferme (toutes choses) (étymon : *dheH1- / dbe- ; Duchesne-Guillemin propose les équivalents « placer, mettre, créer, procurer »). Je suggérerai, ensuite, non « la pensée », mais, étant donné la terminaison s, qui peut être celle du génitif / ablatif, « à partir de, à l'appui de la *manab* », une pensée en souci du tout.

l'exercice d'une souveraineté dont la modalité « monarchique » est, d'ailleurs, limitée au fonctionnement du monde divin (la monarchie de Zeus, à la différence de toute monarchie humaine, ne peut dégénérer en despotisme²⁰), tout exercice du pouvoir sur le plan humain, est soumis à une obligation de respect, d'abord de la parole donnée, ce qui revient à dire, de respect de tout sujet parlant étant donné que la seule liberté assurée de tout être humain est celle de sa capacité à prendre la parole, ensuite *de l'exercice autonome des fonctions sociales* (activités vitales, politiques, économiques).

L'impossibilité d'inclure dans l'espace grec antique la pensée du dieu unique – l'autre inassimilable – se laisse concrètement lire dans ce qui nous reste de l'œuvre de Xénophane ou dans ce que l'on nous rapporte de son destin.

Lorsqu'il était encore à Colophon peut-on supposer, Xénophane a appartenu au groupe des *Sophoi*, des artisans du verbe ; les distiques élégiaques qui lui sont attribués témoignent du fait qu'il a été un membre du banquet. Il aurait trouvé souhaitable que la réussite, disons, des poètes soit honorée par la cité plutôt que ce soient les exploits sportifs (*DK* fragment 2, Athénée, *Deipnosophistes* 10, 413f-414c). Il y a été un censeur des comportements des jeunes aristocrates en période de « formation ». Il donnait, dans la mesure du distique élégiaque, des conseils de modération, nous pouvons supposer, à ses compagnons, à distance de qui il se tient. Lorsque, dit-il (*DK* fragment 1, Athénée, *Deipnosophistes* 11, 462c), l'on a répandu des libations pour saluer le dieu (qui est présent au banquet, Dionysos) et qu'on l'a prié de rendre celui qui le prie capable d'accomplir ce qui est conforme à une *dikē*, à une règle de conduite conforme à ce que doit être le comportement d'un jeune aristocrate, les turbulences juvéniles ne sont pas de mise.

Puis, « ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος », nous dit Diogène Laërte (*Vie des philosophes*, IX 18 sqq.), il est allé en Sicile ; dès lors, il semble qu'il ait constamment été en chemin, selon son propre témoignage (*DK*, fragment 8). Il n'a donc pas quitté sa patrie, il en a été banni. Il est très peu probable qu'il ait été par les autorités Perses. Ce qu'il dit de Dieu laisse plutôt entendre qu'il était spirituellement ou intellectuellement prêt à s'affider à la cause d'un dieu unique, tel qu'Ahuramazdāh. Les soixante-sept années d'errance ont commencé avec son bannissement, vingt-cinq ans après sa naissance. Vraisemblablement, il a quitté l'Asie Mineure après la chute de Sardes, à l'époque où Harpage soumettait les différentes cités de la côte à l'autorité de Cyrus. Je suppose qu'il a été banni à ce moment-là parce qu'il aurait milité en faveur de l'idéologie « perse », dans le banquet, par exemple. Ensuite, par ses errances, Xénophane a vécu une forme de bannissement perpétuel²¹. « Voilà qu'il y a désormais soixante-sept retours des saisons » βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν « qui houspillent de-ci de-là sur la terre grecque » φροντίδα « son beau souci », l'objet constant de ses soins et de ses pensées – en quelque sorte, un νόου μένος devenu μῆνις, qui ne lui a pas permis de trouver

²⁰ Le despotisme de Zeus dans *Prométhée enchaîné* est le premier moment de son accession à la souveraineté, destinée à se transformer.

²¹ Ramnoux (1984, 196 sqq.) a été attentive aux errances de Xénophane ; elle les associe également à son « monothéisme », inassimilable par le polythéisme de la religion populaire. J'insiste sur son incompatibilité avec une *πίστις*, un pacte social auquel les croyances, que nous appelons religieuses, mais qui étaient purement et simplement « civiques », servaient de ciment.

quelque part un havre de paix. Sa pensée l'a condamné à être le premier des trois philosophes « atopiques » (lui-même, Socrate, Diogène), « illocalisable », à n'avoir nulle part un espace civique selon le mode grec qui lui aurait servi de site²². La frontière était son lieu, inhabitable.

Soudain, sur cet arrière-plan, je comprends la formule d'Héraclite (DK 22 B 40) : πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἐκαταῖον. Qu'est-ce que la *polumathīē* ? Ce n'est justement pas la polymathie (« *Vielwisserei* » selon la traduction de Diels, « un nombreux savoir »), c'est l'imprégnation de conduites²³ empruntées à différentes « cultures », par l'apprentissage de leur langage propre, ce qui peut vouloir dire par apprentissage de leur langue, grâce à la fréquentation d'un maître étranger. Des témoignages mettent Pythagore et Hécate²⁴ en relation avec l'Égypte. Héraclite donnerait raison, semble-t-il, à Walcot (1966) contre West (1971, 205, n. 1). Il nous confirmerait indirectement les liens de Xénophane avec une autre culture étrangère, dont l'imprégnation aurait fait de lui, dans son propre univers mental et culturel, un ξένφος, un étranger, que l'on pouvait « hospiter » aurait peut-être dit Benveniste, mais qui était condamné à rester « chez lui » « chez l'autre », sur le seuil.

Platon et Aristote auraient-ils réussi à forcer le passage à l'intérieur de l'espace civique ? Certes la formule de Xénophane a été ingérée par Platon et par Aristote, mais ils n'ont réussi qu'à la placer, dans leur bibliothèque, sur une étagère isolée de toutes les autres, celle qui comprend l'unique formule n'appartenant pas à l'ensemble des propositions décrivant le système du monde. Mais il ne faut pas prêter une trop grande attention au lien qui rattache cette étagère au reste de la bibliothèque.

De Platon, voir la formule οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*République* 509b8). Ce qui est *connu* tient son être et son essence du bien, alors que « le Bien ne fait pas partie des étants substantiels, mais encore au-delà de l'essence substantielle, il la surpasse par sa majesté et par sa puissance. » Ainsi la transcendance du Bien est transcendance par rapport à ce qui est connu, elle est de l'ordre de la connaissance de l'invisible sous le visible, elle ne fait pas partie de la substance du monde. Les citoyens n'ont rien à en craindre.

Aristote, livre Λ des *Metaphysika* : il est un dieu pure intelligence (Νοῦς) qui a mis une première fois en mouvement tout ce qui est en mouvement – le *cosmos* – mais qui ne se met pas lui-même en mouvement. Il ne pourrait le faire sans que ce qui est premier soit en même temps second. « αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις » (1074b33-34) : « Il

²² Sur le rapport du philosophe au lieu, ou plutôt sur le non-lieu du philosophe, qui l'oblige à une errance perpétuelle dans sa cité ou de cité en cité, voir Helmer 2019. Xénophane est le plus proche de « l'atopie » de Socrate. « Cette 'atopie' n'est pas seulement un trait de son caractère ou de son personnage, mais une dimension de sa philosophie dans son contenu comme dans sa pratique » (Helmer 2019, 77). Chez Xénophane, son atopie est une conséquence de sa *sophia*, introduite dans les discours grecs comme un corps étranger. Mais l'ancien citoyen de Colophon nous conduit au terme de l'injonction paradoxale : il n'y a pas, pour une langue, de corps étranger. Seuls les usages conventionnels de la parole délimitent des interdits et fabriquent des égarés. Pour celui qui a, une fois, transgressé l'interdit, il n'y a pas de retour en arrière : la langue le lui interdit.

²³ Sur ce que signifie μαθεῖν dans l'épopée homérique (je paraphrase : s'imprégner d'une règle de conduite de telle sorte qu'elle devient une manière d'être à travers laquelle on manifeste l'intelligence de ce que l'on a à être en tant que guerrier, conseiller, forgeron, aède, etc.), voir Snell 1975, 94 et 155 ; et 1978.

²⁴ Pour Hécate, le témoignage est celui que nous pouvons lire dans Hérodote (*Histoire* 2, 143-44).

s'intelligé donc lui-même, puisqu'il est ce qu'il y a de plus puissant (souverain absolu), et l'intelligence (action d'intelliger) est action d'intelliger l'action d'intelliger (ou plutôt : l'efficace de l'intellection / l'intellection). » Dieu met en branle toute chose sans se mettre en mouvement par l'acte de s'intelliger lui-même dans l'acte d'intelliger toutes choses. En cela, Dieu ne ferait-il que réfléchir tout ce qui se passe hors de lui en même temps que cela se passe, si bien qu'il a l'illusion qu'il y est pour quelque chose dans ce qui se passe ? Les citoyens sont rassurés : voici Dieu enfermé dans un cercle vicieux.

En vérité, le Sage condamné à vivre sur le seuil est autrement redoutable. Il interdit au système de se boucler sur lui-même. Il interdit de fermer la porte ouverte sur le dehors.

Bibliographie

- Babut D., 1994 [1974]. « Sur la 'théologie' de Xénophane ». In: *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 47-86. <URL=https://www.persee.fr/doc/mom_0151-7015_1994_ant_24_1_1352, PDF généré le 2/05/2018>
- Benveniste É., 1969. *Le Vocabulaire des institutions européennes*. 2 vols. Paris : Minuit.
- Calame C., 2018. « Poèmes 'présocratiques' et formes de poésie didactique, quelle pragmatique ? ». In *La poésie archaïque comme discours de savoir*, M.-L. Desclos (éd.). Paris : Classiques Garnier, 53-72.
- Detienne M., 1968. « La phalange. Problèmes et controverses ». In *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne*, 119-142.
- , 1970a. « L'olivier : un mythe politico-religieux ». *Revue de l'histoire des religions*, 178(1), 5-23.
- , 1970b. « Le navire d'Athéna ». *Revue de l'histoire des religions*, 178(2), 133-177.
- Diels H., Kranz W., 1903. *Die Fragmente der Vorsokratiker*.
- Doyen C., 2011. *Poséidon souverain : contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*. Bruxelles : Académie Royale de Belgique.
- Du Breuil P., 1978. *Zarathoustra : Zoroastre et la transfiguration du monde*. Paris : Payot.
- , 1982. *Le Zoroastrisme*. Paris : Puf, coll. « Que sais-je ? ».
- Duchesne-Guillemain J., 1975. *Zoroastre*. Paris : Robert Laffont.
- Helmer É., 2019. *Ici et là. Une philosophie des lieux*. Lagrasse : Verdier, 2019.
- Lecoq P., 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris : Gallimard.
- Ramnoux C., 1984. « Sur un monothéisme grec ». *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, 82, 54, 175-198.
- Reibaud L., 2012. *Xénophane de Colophon. Œuvres poétiques*. Paris : Les Belles Lettres.
- Römer T., 2014. *L'invention de Dieu*. Paris : Le Seuil.
- Sauge A., 1992. *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historié*. Berne : Peter Lang,
- , 2000. *L'Iliade, poème athénien de l'époque de Solon*. Berne : Peter Lang.
- , 2007. *Iliade : récit, langue, écriture. L'épopée homérique et l'invention de la citoyenneté*. Berne : Peter Lang.
- , 2018. *L'Odyssée, ou Le retour d'Ulysse. Un traité d'économie politique*. Berne: Peter Lang.

Snell B., 1975. *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

——, 1978. « Der Weg zum Denken und zur Wahrheit ». *Hypomnemata* 57.

Walcot P., 1966. *Hesiod and the Near East*. Cardiff : University of Wales Press.

West M.L., 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford : Oxford University Press.