

CONSIDÉRATIONS SUR LA TRANSMISSION DU FRAGMENT B25 D'HÉRACLITE dans LES TEXTES PATRISTIQUES

Liliana Carolina Sàncsz Castro *

RÉSUMÉ

Si le témoignage de Platon sur Héraclite est souvent contesté, nul ne saurait nier qu'il s'agit d'un maillon important de la transmission de la pensée du philosophe éphésien et surtout de l'un des plus anciens. Une des raisons pour l'exclure de l'interprétation héraclitéenne est que son auteur n'est pas un « citateur » et que, comme il met la pensée de ses devanciers au service de sa propre méthode philosophique, son effort herméneutique a pu s'accompagner de modifications. Or, ces dernières faisant partie de l'histoire des idées, elles constituent aussi un élément incontestable du métier philosophique.

Ce texte cherche à montrer que le témoignage platonicien du *Cratyle* peut aider à comprendre la transmission d'un fragment héraclitéen fameux pendant l'Antiquité tardive et recéler une manière d'interpréter l'Éphésien. Nous présenterons donc ce texte de sorte à mettre en relief cette résonance du fragment B25 et une connexion avec la tradition patristique qui transmet ce fragment.

MOTS-CLÉS:Héraclite, destin, eschatologie, le *Cratyle* de Platon, Pères de l'Église, lecture contextuelle.

* Postdoctoral fellow. Faculty of Philosophy, Languages and Literatures and Human Sciences. University of São Paulo. E-mail: lcsanchezc@unal.edu.co

Les nouvelles études sur le *corpusheracliteum* se sont soucies d'établir les textes appelés « fragments » en tenant compte de tous les éléments et de toutes les traditions interprétatives pouvant s'y rapporter. Ce type de travail implique de ne pas se satisfaire du témoignage considéré comme le plus complet ou le plus proche des mots de l'Éphésien, mais d'y intégrer aussi toutes les occurrences de ce fragment, tout en prenant acte de la relation de dépendance entre les différents textes faisant partie de ses sources. Si cette démarche a été contestée et par les défenseurs du *corpusheracliteum* basé sur l'édition de Diels-Kranz, de 1906, et par qui considère que l'on ne devrait étudier la pensée d'Héraclite qu'avec les dits « *extantfragments* », elle a néanmoins été adoptée par ceux qui pensent que le seul matériel de l'édition DK ne suffit pas car il exclut des témoignages très précieux, dont celui de Platon, sous prétexte qu'il est tendancieux et éloigné de l'œuvre de l'Éphésien. Or, du fait qu'elle analyse le vocabulaire relatif à des concepts comme le tirage au sort, la nécessité et le destin chez Héraclite, il s'agit d'une source appréciable.¹

Nous mettrons ici en relief le témoignage platonicien, en particulier celui du *Cratyle*, où la présence d'Héraclite est incontestable, et la tradition interprétative patristique. Pour ce faire nous nous appuyerons surtout sur un passage semblant démontrer que Platon pouvait connaître la pensée héraclitienne, que l'on retrouve dans son œuvre, ne serait-ce que sous forme d'allusions indirectes, mieux que ne le croient Kirk (voir 1954 15)² et Marcovich (PaulyWissowaSuppl X col. 245-320). En effet, pour ce premier, comme Platon ne démontre que peu d'intérêt à transmettre la philosophie d'Héraclite au pied de la lettre,³ il ne constitue pas une source appropriée pour l'édition des fragments originaux. Étonnamment, le témoignage auquel nous nous intéressons ici avait déjà été considéré par certains éditeurs : Diels, par exemple, en fait une référence du fragment B25. Or, Marcovich, même s'il approuve cette relation, ne l'a pas vraiment incluse dans l'exégèse de ce fragment, hélas (voir 1967 514). Étant donnée la bonne réputation dont jouit la tradition patristique auprès du *corpusheracliteum*, nous comparerons ces deux témoignages sur Héraclite. En dépit de tous les doutes de la critique spécialisée concernant Platon comme lecteur de ce dernier,⁴ le dessein de cet exercice interprétatif est, en quelque sorte, de réhabiliter le témoignage platonicien comme source digne d'intégrer ce corpus, malgré ses interpolations et son parti pris.⁵ Aussi, nous pensons que Platon est une voix à être entendue dans la manière particulière dont la réception d'Héraclite a produit différentes tendances. Ce texte propose donc d'analyser les possibilités d'inclure un élément additionnel à la compréhension du contenu du fragment B25 pour éventuellement enrichir

notre analyse de la philosophie héraclitienne telle qu'elle a été transmise pendant l'Antiquité tardive.¹

La famille des témoignages du Fragment B25

Examinons à présent les sources du fragment DKB25 [Mc 97 ; LM D122b]. Tous les témoignages de l'ensemble de textes considérés pour fixer le fragment B25 proviennent d'une même tradition interprétative, la patristique. Ils ont été transmis par des écrivains ayant vécu entre les II^e et V^e siècles J.-C. : Clément d'Alexandrie est né au milieu du II^e siècle, probablement à Athènes, et il est mort entre 215 et le 217 en Palestine ; Hippolyte de Rome est aussi né au milieu du II^e siècle, apparemment à Rome, et il est mort en 236 en Sardaigne^v ; et Théodoret de Cyr, postérieur aux deux premiers, est né vers 393 en Antioche et il est mort entre 458 et 466 (deuxième moitié du V^e siècle) à Cyr (Syrie).

Toutes les éditions du corpus privilégiant Clément d'Alexandrie comme source la plus proche des mots de l'Éphésien considèrent le fragment B25 comme authentique.⁴ La récente édition Laks-Most l'incluse dans le groupe de témoignages que transmettent doctrine (D), sous la rubrique de « considérations eschatologiques » (2016^b 196) ; Marcovich, le classe dans le groupe « éthique, politique et autres » (groupe 22) sous le numéro 97 (voir 1967 512-14) ; Kahn en fait son fragment 96 (XCVI) (2001 72) ; et Mouraviev, qui retient la numérotation de Diels-Kranz, lui accorde la plus haute ponctuation dans ses indicateurs d'authenticité, de littéralité et d'exactitude (2006 72). Néanmoins, Kirk, pour autant qu'il ne doute pas de son authenticité,⁵ puisqu'on le retrouve dans certains commentaires d'autres fragments, ne l'a pas inclus dans ses *Cosmic Fragments*.

Même si les éditeurs sont en général d'accord pour qualifier le témoignage de Clément comme le plus proche des mots pouvant avoir été prononcés ou écrits par Héraclite, examinons les deux autres témoignages trouvés parmi les sources du fragment : ceux d'Hippolyte et Théodoret. J'insiste sur ce point, car tous ont apparemment l'intention de faire une citation textuelle et transmettent de manière presque identique le vocabulaire objet de notre intérêt :

Source du texte 1¹ - « “μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσι”
καθ' Ἡράκλειτον. »¹¹

1 μόροι] μόνοι Theod. μείζονες μείζονος Theod. zw. μείζονες. μείζονας ist μείζον L¹ gestrichen

« *Car les morts les plus grands obtiennent les destins les plus grands* », selon Héraclite.¹⁷

Source du texte 2 - « Ὁ δέγε'Ηράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς “Ἀρηϊφάτους” γάρφρησιν “οἰθεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι”, καὶ πάλιν “μόνοι γὰρ μείζονες μείζονος μοίρας λαγχάνουσιν”. »¹⁸

3 οἰθεοὶ]θεοὶ Clem. Diels⁵ ἄνθρωποι BLD μόνοι] μόροι Clem. μείζονες μείζονος Clem. Diels⁵ 4 λαγχάνουσι] λαγχάνουσιν L¹

Héraclite estime que ceux qui ont été emportés dans les combats méritent toute sorte d'honneurs : « *Les dieux et les hommes honorent les victimes d'Arès* » [Fg. B24 ; LM D122a ; Mc 96], ou encore : « *Seuls à être plus grands, ils obtiennent un sort plus beau.* »¹⁹

Source du texte 3 - « ἔστι δὲ λεγόμενον τὸ μυστήριον Ἐλευσὶν καὶ ἀνακτόρειον Ἐλευσὶν <μέν>, ὅτι ἦλθομεν, φησὶν, οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν, ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος ῥύντες κάτω - ἐλεύσεσθαι γάρ, φησὶν, ἐστὶν ἐλθεῖν - , ἀνακτόρειον δὲ <διὰ> τὸ <ἀνάγεσθαι ἡμᾶς καὶ> ἀνελεθεῖν ἄνω. τοῦτο, φησὶν, ἐστὶν ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ <μεγάλα> μυστήρια. θέ<ς> μιον δέ ἐστι, <φησὶ, τοὺς> τὰ μικρὰ μεμνημένους αὐθις <καὶ> τὰ μεγάλα μυεῖσθαι “μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσι” »²⁰.

1 δὲ scripsi : γὰρ P τὸ λεγόμενον P, transp. Go 2 μέν addidi 3 ἀνακτόρειον δὲ coniec. We : τὸ δὲ ἀνακτόρειον P διὰ add. Reitz. ἀνάγεσθαι add. Keil et ἡμᾶς καὶ addidi 5 μεγάλα add. Reitz θέμιον Mi : θέμιον P : θεμιτὸν Bernays (ex Platone)¹⁸ φησὶ, τοὺς addidi καὶ addidi

Il s'agit d'un mystère dénommé Eleusis et Anactorée. Eleusis, dit-il, parce que nous les spirituels allons vers le bas en descendant du haut, depuis Adamante (en effet, dit-il, *eleusesthai* équivaut à 'venir'). Et Anactorée, en raison de nous remonter vers le haut, aller en haut. Voilà ce que les initiés, dit-il, appellent les grands mystères d'Éleusis. Et le rite, dit-lui, veut que ceux qui ont été initiés aux petits soient aussitôt initiés aux grands : « *car les plus grandes morts obtiennent les plus grands destins* ».

Le voisinage de ces fragments, outre leur proximité temporelle, peut aussi être pertinent pour expliquer l'étonnante régularité de ces témoignages. De plus, ils ont tous une affinité macrotextuelle : le sujet de la mort se retrouve dans leur contexte de citation. Clément, par exemple, rapporte la citation héraclitéenne dans le cadre d'une argumentation en faveur du martyr chrétien, pour montrer que plusieurs sages anciens

comme Pindare, Eschyle et Héraclite parlent positivement de la mort au service d'une cause plus élevée que la vie terrestre (van den Hoek&Mondésert 2001 17 et 141 ; Merino 2003 16). Dans un dessein politique peut-être un peu plus évident, Théodoret cite Héraclite pour mieux s'en démarquer. Beaucoup d'hommes dépravés, dit-il, ont subi une mort violente, lesquels ne méritent pas d'honneurs. Ces deux textes s'inscrivent dans la tradition apologétique. Pour sa part, Hippolyte, qui cherche à réfuter les hérésies, ajoute ce fragment d'Héraclite dans un contexte religieux un peu plus obscur, mais qui pourrait être interprété en consonance avec les deux autres témoignages. Voilà pourquoi l'on peut parler d'une « famille » ou d'une source commune dont cette tradition interprétative s'est nourrie, une source qui a tout à fait l'air d'avoir compris Héraclite dans un contexte eschatologique.

La première chose à retenir est que cette tradition (et ce fragment) est la seule à rapporter une occurrence du verbe 'λαγχάνω' chez Héraclite. Or, ces trois textes montrent des variations. La deuxième, à savoir, le complément du verbe 'λαγχάνω' au génitif et non pas à l'accusatif (dans le deuxième témoignage), peut être le fait d'une appropriation dialectale de la citation héraclitéenne, puisque l'on remarque aussi un allongement de la première syllabe du comparatif de 'μέγας', ce qui est tout à fait attendu. En revanche, la première variation, soit l'adjectif déterminatif 'μόνος' au lieu du nom 'μόρος' (dans le deuxième témoignage), pour autant qu'elle puisse être un faux pas facilement attribuable à des problèmes de transmission, est indésirable car elle ruine le jeu de mots phonétique (allitération et effet de mélange de consonances mixtes – *rhizo* et *lexophonie*)¹⁴, morphologique (polyptote) et sémantique (homonymie et ambigüité, parétymologie) que, pensons-nous, Héraclite utilisait sciemment en employant 'μόρος' et 'μοίρα' (Mouraviev 2006^b 41). Pour Marcovich, il ne peut s'agir que d'une erreur de Théodoret (1967 514). Quoi qu'il en soit, la régularité des témoignages transmettant ce fragment est indiscutable. Cette symétrie peut aussi être appréciée dans les deux témoignages additionnels apparaissant, encore une fois, chez deux des écrivains cités précédemment. En effet, heureusement pour notre reconstruction de la tradition interprétative, aussi bien Hippolyte que Théodoret fournissent des explications après cette citation héraclitienne dans leur texte.

Marcovich considère le premier, qui accompagne le fragment B27, comme un '*respicit*' ou une réminiscence de la pensée d'Héraclite (1967 512) :

Source du texte 2b- « Οὐκουν πάντας ἀρηϊφάτους κατὰ τὸν Ἡράκλειτον τιμητέον, ἀλλ' ἐκείνους, οἰτὸν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἀσπασίως κατεδέξαντο θάνατον· ἐκεῖνοι γὰρ ἀληθῶς, κατά γε τοῦτον αὐτόν, μόνοι μείζονες. Οὐδ' ἑῖνεκα καὶ μείζονος ἀπολαύουσι μοίρας, καὶ νῦν τὸ

παρὰ πάντων ἀνθρώπων κομιζόμενοι γέρας καὶ τοὺς αἰωνίους στεφάνους
προσμένοντες. Ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι
“μένει τοὺς ἀνθρώπους ἀποθνήσκοντας, ὅσα οὐκ ἔλπονται
οὐδέ δοκέουσιν”. »¹⁴

Sine variis lectionibus

Ce ne sont donc pas toutes les victimes d'Arès qu'il faut honorer comme le veut Héraclite, mais ceux-là qui ont joyeusement accepté de mourir pour la religion, **puisqu'ils « sont les seuls » vraiment, selon sa propre expression, à être « plus grands »**. C'est pour cela qu'ils jouissent d'un sort meilleur actuellement comblés d'honneurs par tous les hommes, ils attendent les couronnes immortelles. Voici un autre mot d'Héraclite que j'admire beaucoup. « *Ce qui attend les hommes après la mort, ce n'est ni ce qu'ils espèrent, ni ce qu'ils croient* » [Fg. B27 ; LM D120 ; Mc 74].

Ici, Théodoret utilise ce fragment dans le cadre d'une stratégie argumentative consistant à rapporter un autre fragment en l'articulant, au niveau macrotextuel, au fragment B27 (rappelons que dans le témoignage cité peu avant, Théodoret établit une connexion avec le fragment B24). Cet auteur fait par ailleurs une exégèse de la pensée héraclitienne dont l'appropriation peut expliquer la variation des premiers témoignages concernant les termes 'μόρος' et 'μόνος'. Outre le caractère sentencieux de la citation en soi, l'interprétation de Théodoret attribue donc à Héraclite de manière beaucoup plus forte une idée de lien entre le destin fatal réservé aux hommes et la vie qu'ils ont menée (ou la manière dont ils sont morts).

Marcovich cite le second témoignage, celui d'Hyppolite, comme *paraphrase*. La raison la plus évidente en est que, contrairement au texte précédent, la citation héraclitienne n'est pas intégrée au discours d'Hyppolite, mais présentée comme un texte indépendant. Une autre raison, sans doute, concerne le contenu même du témoignage et une sorte d'*archéologie textuelle* que l'auteur semble vouloir faire. La source de ce texte (comme pour la plupart des témoignages héraclitiens recueillis par Hyppolite) est la *Refutatio omnium haeresium*, surtout la section consacrée à l'hérésie des « gnostiques », plus particulièrement des Naassènes, les « sectateurs du serpent ». Pour exposer le cas des « gnostiques », Hippolyte propose une exégèse de l'*Hymne d'Attis*¹⁵ et présente les caractéristiques de cette secte. Il est notable que la citation (particularité que l'on retrouve dans le premier témoignage d'Hyppolite) fait ici office de référence, presque de matériel archéologique ou d'argument d'autorité, lors de l'exposition des mystères qui se trouvent dans l'exégèse du vers 11 de l'*Hymne* :

Source du texte 3b- « ταῦτ' ἔστι, φησί, τὰ μικρά μυστήρια, τὰ τῆς σαρκικῆς γενέσεως, ἃ μνηθέντες οἱ ἄνθρωποι μικρὸν παύσασθαι ὀφείλουσι <πρὶν> καὶ μνεῖσθαι τὰ μεγάλα, τὰ ἐπουράνια. οἷα ἄρτου ὅς ἐκεῖ, φησί, λαχόντες “**μόρους μείζονας μοίρας λαγχάνουσιν**” »¹

1 μικρὸν Keil, (acc. Reitzenst¹): μικρά P πρὶν add. Keil λαγχάνουσιν scripsi ex v. 225¹: λαμβάνουσιν P

4 <ἐνθάδε> μείζονας μοίρας Bernays¹

Ceux-là sont, dit-il, les petits mystères, ceux de la génération charnelle, que les hommes initiés doivent respecter humblement jusqu'à ce qu'ils soient initiés aux grands mystères, célestes. Car, dit-il, ceux qui y obtiennent « **la mort, ceux-là attendent les plus grands sorts** ».

Cette citation, conservée de manière presque identique à sa première occurrence, maintient le jeu de mots entre 'μείζων', 'μόρος' et 'μοίρα' du témoignage dont il provient.¹ D'après Kirk, (1954 68) ce jeu de mots cherche à « révéler une connexion réelle entre des choses apparemment différentes portant un nom semblable (mais pas nécessairement identique). » Ainsi, l'affinité phonétique entre les trois termes, notamment entre 'μόρος' et 'μοίρα', recouvre aussi une connexion sémantique rendant difficile toute distinction précise entre eux. C'est probablement l'un des éléments les plus intéressants au moment d'enrichir les fragments et d'obtenir un critère pour épurer les témoignages. Le jeu de mots est un recours si délibéré et commun chez Héraclite que l'on peut penser que le témoignage d'Hippolyte est plus fidèle que celui de Théodoret. Et pourtant, l'interprétation de ce dernier suit la même idée se cachant dans le jeu de mots.

Bien que, à part le *Cratyle* de Platon, il n'existe aucune autre référence à ce qu'Héraclite utilise des étymologies et des jeux sémantiques et phonétiques que ces exemples, lesquels, à première vue, ne semblent être qu'un outil linguistique offrant un aspect gnomique ou oraculaire,¹ certains commentateurs pensent que ces jeux de mots ne sont pas une simple expression stylistique.¹ Snell, par exemple, relie l'utilisation de jeux sémantiques et phonétiques à l'idée que les noms peuvent apporter une indication sur la nature des choses et, par conséquent, que des termes différents sont susceptibles d'être jumelés.¹ Il est assurément remarquable que, dans le *Cratyle*, Platon rattache Héraclite à cette même stratégie, par l'intermédiaire d'un Socrate qui, tout en ironisant, semble imiter ce

recours et l'intégrer comme astuce argumentative. Même si l'on peut y voir une résonance, d'aucuns objectent que, étant donné que le seul témoignage plaçant Héraclite dans un contexte d'étymologie est le *Cratyle*, cela implique que le philosophe éphésien devait avoir une théorie linguistique. Pour notre part, nous pensons que, les jeux de mots et les recours étymologisants étant principalement une question de style, Héraclite n'avait nul besoin de produire une théorie sur les noms, à la manière du *Cratyle*, et que l'on ne saurait donc lui refuser cette marque stylistique comme propre sous prétexte que cela le « platonise » et le compromette avec une théorie métaphysique basée sur les noms. Mais, est-il possible d'employer le *Cratyle* platonicien à guise de fournisseur de contexte pour comprendre l'interprétation que nous voyons dans les contextes de citation de la tradition patristique ?

Le *Cratyle* de Platon

Notre propos se fonde sur deux intuitions initiales. La première résulte d'un besoin d'enrichir les fragments en les replaçant dans leur contexte pour en extraire des informations et en apprendre plus. De fait, explorer les nécessités textuelles et argumentatives auxquelles obéit l'occurrence d'un fragment dans un texte déterminé de l'Antiquité est aussi une source d'étude de la transmission de la philosophie d'un penseur présocratique. Dans ce cas-là, notre besoin est d'enrichir le fragment B25 pour comprendre comment s'est-il vu inclus dans un contexte eschatologique. La seconde est qu'il nous semble impératif de récupérer certaines sources ayant été considérées comme fausses ou dont la fidélité a été contestée, cherchant à leur donner leur place dans l'histoire de la transmission.

C'est le cas des textes de la tradition platonicienne sur Héraclite, puisque les éditions en tenant compte le font généralement avec extrême prudence. De plus, comme le témoignage du *Cratyle* est parfois vu comme une lecture partielle d'Héraclite, il est rare de le retrouver dans les éditions ou dans les fragments eux-mêmes. Il ne semble pertinent de l'inclure que lorsqu'il s'agit de commenter un autre fragment (Marcovich 1967 ; Kirk 1954), ou lorsqu'il est contrôlé dans un « placitum » (Mouraviev 2008).¹⁰ Or, même dans ces cas-là, l'attention se concentre sur la doctrine du flux éternel, particulièrement en raison des deux mentions directes à Héraclite dans l'étymologie de la déesse Hestia (*Crat.* 401b10-402c3). Mais la possibilité d'inclure le *Cratyle* comme une lecture valable d'autres aspects de la pensée héraclitienne n'a jamais été envisagée sérieusement.¹¹ La seule allusion à ce passage dans le contexte d'une possible existence d'une sentence héraclitienne se retrouve chez Giovanni Reale¹², mais l'idée reste à développer.

Voyons un témoignage de quelques lignes au début du *Cratyle*, juste avant l'exposition de la doctrine du flux. Après avoir rapporté les étymologies de plusieurs noms de dieux et de choses éminentes, ce passage aborde l'étymologie du mot 'δαίμων' :

- 397d8 {ΣΩ.} Τί οὐν ἄν μετὰ τοῦτο σκοποῖμεν ;
{ΕΡΜ.} Δῆλον δὲ ὅτι [δαίμονα ζτε καὶ ἥρωα καὶ ἀνθρώ-
397e1 πους] δαίμονα.
{ΣΩ.} Καὶ ὡς ἀληθῶς, ὡς Ἐρμόγενας, τί ἄν ποτε νοοῖ
τὸ ὄνομα οἱ “δαίμονες” ; σκέψαι ἄντισοιδόξω εἰπεῖν.
{ΕΡΜ.} Λέγεμόνον.
397e5 {ΣΩ.} Οἷσθα οὐκ ἴσθαι φησὶν Ἡσίοδος εἶναι τοὺς δαί-
{ΕΡΜ.} οὐκ ἐννοῶ.
{ΣΩ.} Οὐδὲ δὲ τι χρυσοῦν γένος τὸ πρῶτον φησὶ γενέσθαι
τῶν ἀνθρώπων ;
397e10 {ΕΡΜ.} Οἶδα τοῦτό γε.
{ΣΩ.} Λέγει τοίνυν περὶ αὐτοῦ –
Αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' ἐκάλυψεν,
398a1 *οἰμὲν δαίμονες ἀγνοῖ ὑποχθόνιοι καλέονται,*
ἔσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
{ΕΡΜ.} Τί οὐκ ἴσθαι ;
{ΣΩ.} Ὅτι οἶμαι ἐγὼ λέγειν αὐτὸν τὸ χρυσοῦν γένος οὐκ
398a5 ἐκ χρυσοῦ πεφυκὸς ἀλλ' ἀγαθὸν τε καὶ καλόν. τεκμήριον
δέ μοι εἰσὶν ὅτι καὶ ἡμᾶς φησὶ σιδηροῦν εἶναι γένος.
{ΕΡΜ.} Ἀληθῆ λέγεις.
{ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ τῶν νῦν οἰεῖσθαι ἀφάναι αὐτὸν εἶτις
398b1 ἀγαθὸς ἐστὶν ἐκείνου τοῦ χρυσοῦ γένους εἶναι ;
{ΕΡΜ.} Εἰκόσ γε.
{ΣΩ.} Οἱ δ' ἀγαθοὶ ἄλλοτι ἢ φρόνιμοι ;
{ΕΡΜ.} Φρόνιμοι.
398b5 {ΣΩ.} Τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ,
τοὺς δαίμονας ὅτι φρόνιμοι καὶ <δαίμονες> ἦσαν, “δαίμονας”
αὐτὸν ἐξ ὀνόμασεν καὶ ἐν γετῆ ἀρχαίᾳ τῆ ἡμετέρας φωνῆ
αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ
ἄλλοι ποιηταὶ πολλοὶ ὁδοῖσι λέγουσιν ὡς, ἐπειδὴ ἀντι ἀγαθὸς
398b10 ὦν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται
398c1 δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτη οὖν
τίθεμαι καὶ ἐγὼ [τὸν δαίμονα] πάντ' ἄνδρα ὃς ἀνάγαθός ἢ,
δαίμονιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς
“δαίμονα” καλεῖσθαι.”””

397d9 ἢ δῆλον al. HeindorfSchanzSocratitribuentes δαίμονας τε...
ἀνθρώπους seclusi 398a1 ὑποχθόνιοι BT : ἐπιχθόνιοι vulg. b1 γένους]

γένος Β c2 τὸν δαίμονα secl. Hermann

[SOC.] Qu'examiner après cela?

[HERM.] Il est évident que les démons, les héros et les hommes démoniques....

[SOC.] À vrai dire, Hermogène, que peut bien signifier le nom de démons ? Vois si tu trouves que j'ai raison.

[HERM.] Tu n'as qu'à parler.

[SOC.] Sais-tu qui sont les démons d'après Hésiode ?

[HERM.] Je ne sais pas.

[SOC.] Ne sais-tu pas non plus qu'elle fut d'or, suivant lui, la première race d'hommes ?

[HERM.] Oui, cela je le sais.

[SOC.] Eh bien, il dit d'elle :

*Depuis que le sort a recouvert cette race,
On les appelle les saints démons de la terre ;
Bons, secourables, ils sont les gardiens des mortels.⁷¹*

[HERM.] Et après ?

[SOC.] Mon opinion est que, par « race d'or », il entend non pas « née de l'or », mais « bonne et belle ». Et la preuve, pour moi, c'est qu'il nous appelle nous-mêmes « race de fer ».

[HERM.] Tu dis vrai.

[SOC.] Et parmi les hommes d'aujourd'hui, crois-tu, s'il en est un bon, qu'il le rattacherait à cette race d'or ?

[HERM.] C'est probable.

[SOC.] Mais les bons ne sont-ils pas sensés ?

[HERM.] Oui.

[SOC.] Voici donc essentiellement ce qu'il entend, à mon avis, par les démons : c'est parce qu'ils étaient sensés et savants qu'il les a nommés « démons ». Et anciennement dans notre langue, ce nom lui-même se rencontre. Notre poète et bien d'autres qui tiennent ce langage ont raison de dire qu'un homme de bien, après sa mort, obtient une haute destinée et de grands honneurs, et qu'il devient démon, suivant le nom que lui vaut sa sagesse. En ce sens, j'admets à mon tour que tout homme de bien a le caractère d'un démon, vivant et mort, et que le nom de démon lui est justement donné.⁷²

À notre avis, ce passage offre autant d'informations que de difficultés. Une des informations importantes à retenir, par exemple, est qu'il y a une conception eschatologique du destin, de ce qui suit la mort pour les âmes (ἐπειδάντις ἀγαθὸς ὠντελευτήσῃ). Or, celle-ci se transforme très vite en une difficulté pour notre objectif, car elle suppose d'accepter qu'Héraclite

aurait pu avoir une telle conception ou pour le moins qu'il aurait été lu ainsi dans l'Antiquité.⁷³

De plus, même s'il tourne autour du terme 'δαίμων', l'examen présenté ici n'est pas précisément une étymologie. Ainsi faut-il lire complètement ce passage pour récupérer les éléments héraclitiens et voir quand quelque chose de semblable à l'évocation produisant le jeu de mots dans les témoignages de la « famille du fragment B25 » est introduit.

Dans ce passage du *Cratyle*, la quête d'une explication pour le terme 'δαίμων' part d'une référence au mythe des trois âges que l'on trouve chez Hésiode.⁷⁴ Bien que Platon l'évoque plusieurs fois, dans ce texte, le lien peut être une question d'opportunité, car il sert à introduire l'explication du mot. La connexion est établie comme une dérivation sémantique de la bonté et de la beauté qu'exhibe l'âge d'or. Par extension, si l'on dit que quelqu'un est bon, il est aussi possible de dire qu'il appartient à cette lignée ; celui qu'on appelle bon est, d'ailleurs, le sensé. Ici, la connexion étymologique, qui n'est introduite en 398b6 que comme une dérivation faite à partir du terme 'φρόνιμος', devient réelle, comme si le jeu de mots était introduit à partir d'un synonyme. L'adjectif 'δαήμων', employé par Hésiode et Homère (d'où la référence à la langue archaïque), est construit sur la racine du verbe 'δάω', apprendre, savoir ou enseigner. On peut dire que ce mot est, dans un certain sens, synonyme de 'φρονέω', donc l'explication étymologique fait appel à un terme jumelé. Qu'en est-il de ce phénomène ? Comme il s'agit d'un terme tombé en désuétude, l'explication étymologique a-t-elle alors recours à une stratégie différente de celle de décomposer le mot ? Sans doute. En tout cas, un jeu de mots que on pourrait comparer avec le ton héraclitien est introduit par cette voie. Si la première stratégie s'est servie de termes et de racines ayant des affinités sémantiques, le second pas a pour but d'établir un jeu de mots entre 'δαίμων' et 'δαήμων' pour suggérer qu'il s'agit du même terme.

Pourtant, plus que de dire qu'on y trouve une preuve du style héraclitien (ce qui devrait être le cas de presque toutes, sinon toutes, les étymologies du *Cratyle*), il nous intéresse de souligner la manière dont ce passage termine, car c'est là que nous pensons trouver une réminiscence du fragment B25 (et même peut-être du fragment B27). La lecture platonicienne du 'δαίμων' comme cet homme bon qui, une fois mort, obtient un « grand destin » (μεγάληνμοῖραν) pourrait sembler assurément une réminiscence (*respicit*) du fragment B25. Mais, comment trouver un lien légitime avec la pensée d'Héraclite ?

Vers une psychologie eschatologique chez Héraclite

Après avoir examiné les témoignages ici regroupés sous le nom de « famille du fragment B25 » et le texte platonicien où nous trouvons une idée

parallèle, comparons la tradition interprétative patristique au témoignage platonicien, qui est loin de jouir d'une bonne réputation dans les études héraclitiennes.

Pour faire bref, il est évident que les cinq témoignages cités exhibent une importante régularité en termes textuels, même si deux lectures différentes surgissent en raison d'une construction verbale et de l'altération d'un terme clef dans le jeu de mots héraclitien présumé. Il est aussi évident que, pour Théodoret, les fragments B25, B24 et B27 sont assez intimement liés (tous ces fragments sont réunis sous la même rubrique par LM). Par ailleurs, le témoignage platonicien, plutôt mal vu des héraclitiens, offre une lecture semblable à celle de Théodoret et tente aussi de reproduire un jeu de mots. Ainsi, cette similitude peut être considérée comme un argument pour ratifier une proximité dont la tradition patristique se sert pour transmettre le fragment B25 en faisant justement appel à sa cohérence avec un témoignage beaucoup plus ancien, à savoir celui de Platon.

Nous n'avons nullement l'intention de dire (et ces évidences n'y suffiraient probablement pas) que les témoignages de Théodoret ont puisé aux sources platoniciennes, ni dans le cas de toute la tradition patristique, ni dans celui de ce fragment précis. Et nous n'entendons pas le faire parce que nous avons pleine conscience de ce que l'on pourrait nous objecter que le témoignage de Théodoret n'offre aucune autre régularité lexicale que celle concernant strictement ce fragment (et, d'un certain point de vue, cet argument seul suffirait). D'un autre côté, le mot 'δαίμων', point de départ de l'étymologie du *Cratyle*, que l'on retrouve déjà chez Héraclite (par exemple, dans le fragment B119, où il est qualifié d'ἥθος, 'humain'), est absent de la famille du fragment B25. Mais pas l'idée en soi puisque Platon tisse autre part un lien entre l'homme sage et sa démonisation après la mort (voir *Resp.* 468e4)⁷⁶ et que nous savons combien la *République* a été lue et appréciée dans l'Antiquité tardive. L'influence de Platon sur Théodoret a été déjà prouvée dans des contextes textuels beaucoup plus vastes.⁷⁷ Pour ce qui nous intéresse ici, soulignons que Platon a exercé une influence notable sur la manière dont certains écrivains chrétiens ont développé le sujet de la mort volontaire. Dans le cas de Théodoret, d'après Sinniosoglou (2008 122), l'argumentation part de la notion de la philosophie comme 'μελέτη θανάτου' du *Phédon* (64a4-b6). De fait, à l'instar d'autres auteurs chrétiens, Théodoret a utilisé la topique platonicienne pour étayer sa thèse à savoir que la vie de l'âme se situe au-delà de la vie charnelle et mondaine. Or, si Théodoret a été influencé sur ce point, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que son exégèse d'Héraclite ait été éclairée par les lignes du *Cratyle*. Donc, le contenu des témoignages issus de Platon et Théodoret se ressemblent. Voyons maintenant le texte d'Hippolyte.

Rappelons la source du texte 3 et de l'exégèse 3b. Pour autant que le témoignage des fragments héraclitéens d'Hippolyte soit fort apprécié de la critique spécialisée en raison de son ardeur à réfuter les citations littérales, il n'en a pas moins été contesté.¹ Ajoutons que l'effort herméneutique de l'auteur de la *Refutatio* est cryptique. Le contexte de l'occurrence du fragment B25, par exemple, est assez énigmatique : on y trouve une référence aux mystères d'Éleusis liés aux sectes gnostiques et une sorte de division entre grands et petits mystères qui a été rapportée dès Hérodote (Torrens 1991 55 n. 113).

La division des mystères est au cœur de ce texte qui, apparemment, invite à croire que les petits mystères sont, à proprement parler, ceux concernant le culte agraire de Perséphone,¹ tandis que les grands mystères, « célestiels », ne sont pas vraiment caractérisés. Dans ces passages, Hippolyte explique la distinction entre les deux types de mystères : Éleusis, en soi, est le petit mystère et Anactorée est le céleste, celui qui suppose *de remonter vers le haut, aller en haut* (τὸ-ἀνάγεσθαι ἡμᾶς καὶ-ἀνελθεῖν ἄνω). Qu'est-ce que cela signifie ?

Quand il a recours à un témoignage de Maxime de Tyr sur ce mystère, Burkert suggère qu'il s'agit d'une sorte de pas, d'une étape dans le rite ; il pourrait être un lieu physique (1990 286 et n. 8). Cependant, cet auteur ajoute que, même s'il est très difficile d'établir une reconstruction à partir des allusions variées à ce rite, l'Anactorée pourrait avoir été un rituel représentant le mythe où Déméter place le fils du roi d'Éleusis dans le feu. La mère du garçon pense qu'elle va le brûler, tandis que, en vérité, la déesse le rend immortel (1990 288). Il s'agit, donc, d'une sorte de renaissance spirituelle. Burkert interprète ce rituel ainsi : « *the mysteries, taking from death its terror, are the guarantee of a better fate in the afterworld.* » (1990 289)

Comment intégrer le témoignage d'Hippolyte à notre recherche ? Ce que nous avons vu jusqu'ici explique pourquoi les textes héraclitéens qu'il cite sont de bonne qualité, même dans un contexte plus éloigné. Mais jusqu'à quel point est-il si éloigné ? Car, outre aux besoins argumentatifs propres de la réfutation hippolytéeenne, cette interprétation obéit peut-être aussi à une tradition interprétative cohérente avec celle de Théodoret.

Nous pensons avoir clairement montré que l'occurrence du fragment B25 peut être lue de deux manières : (i) comme une référence au destin fatal, après la mort réelle, ou (ii) comme une indication de l'effectivité du rituel d'Éleusis pour procurer de meilleurs *destins* à la vie suivante. Cette deuxième idée est proche de l'exégèse du fragment faite par Bollack-Wissman (voir note 20), qui essaie d'éviter une interprétation eschatologique de la psychologie héraclitéenne. Nous n'entendons pas ici discuter s'il est correct de dire qu'Héraclite avait une conception de l'âme

après la vie mondaine, car cela supposerait de recourir à d'autres fragments et donc à d'autres traditions interprétatives. Pourtant, nous avons pleine conscience qu'Héraclite critiquait activement la religion de son temps et que le lien avec Éleusis est tardif. Mais, comme il existe, nous voilà reconduit à l'option (i).

Les contextes de citation des témoignages de Théodoret et Clément confèrent au fragment B25 une conception eschatologique de l'âme et du destin humain. Dans le cas de Clément, il a incontestablement pour but de valoriser le martyre, ce qu'il fait par le biais de l'espoir d'une meilleure vie après la mort. Le fait que Théodoret ait eu la même idée quant à l'efficacité d'Héraclite sur ce plan est renforcé par l'inclusion des fragments B24 et B27 dans le même projet argumentatif. Or, il est tout à fait possible que cela ait répondu aux intérêts de l'époque, de la géographie, de la politique et de la religion dans lesquels ces écrivains chrétiens étaient immergés. Mais il y a aussi Platon. Et Platon est aussi protagoniste dans la construction d'une autre tradition interprétative eschatologique pour un autre présocratique, à savoir, Empédocle⁴⁷.

Le rôle de Platon dans cette histoire est bien entendu très polémique. Et il n'est pas facile de rapprocher la tradition interprétative patristique du philosophe d'Athènes sans d'autres explications. Nous voulons montrer non seulement que ce passage du *Cratyle* offre une ressemblance étonnante avec une tradition herméneutique d'interprétation du fragment B25, mais que, en outre, il peut manifester une tendance interprétative très ancienne d'Héraclite qui peut être considérée comme ayant eu une influence sur les Pères de l'Église. Si nous ne savons pas exactement comment les fragments d'Héraclite ont été transmis dans l'Antiquité tardive, nous savons que Platon était bien lu à l'époque et que son influence prédominait dans les écoles philosophiques où les écrivains chrétiens ont été élevés.

Ainsi, nous voulons suggérer que, même si la connaissance de Platon sur la pensée de l'Éphésien est trop indéterminée pour en faire une source pertinente au moment d'étudier Héraclite, le témoignage platonicien peut être réhabilité au sein des études héraclitiennes et recevoir une place plus significative pour comprendre la démarche que ces textes ont fait pendant l'Antiquité tardive. Son rôle nous permettra de mieux comprendre la tradition interprétative à laquelle on doit que certains fragments aient été retenus par les citeurs les plus prolifiques des sentences héraclitéennes, ce qui pourra peut-être nous aider à identifier les mécanismes ayant pu déformer d'autres citations.

1. Sur les précautions envers Platon, voir l'introduction de Reale à Marcovich, Mondolfo&Tarán (2007 lxxxvii et cxlvi).
2. Reale a aussi entrepris de réfuter cette affirmation de Kirk, quoique de manière plus générale et en rapportant plusieurs cas, dans l'introduction à l'édition de Marcovich, Mondolfo&Tarán (2007 cxlvii).
3. Kirk (1954 15): "Plato's knowledge of Heraclitus was evidently limited, though it should be remembered that the only adduce earlier views where they are relevant to his own contentions".
4. Pour un résumé de ces positions, voir Reale (dans Marcovich, Mondolfo&Tarán 2007 cxlviii).
5. Sur la légitimité de Platon en tant que lecteur d'Héraclite, voir Sánchez (2009 14) et Marcovich, Mondolfo&Tarán (2007 cxviii).
6. Dans l'introduction au volume de « Placita » de son Héraclitea, Serge Mouraviev définit fort pertinemment, à notre avis, ce qu'un fragment n'est pas : « Est dit énoncé d'opinion tout témoignage ancien reproduisant un élément de sa doctrine (du contenu sémantique de son livre) qu'il est impossible ou difficile de considérer comme ponctuel, comme se rapportant à un passage déterminé du texte du livre. (Les énoncés d'opinion supposent l'insertion d'au moins une étape intermédiaire d'assimilation et/ou de transmission de l'information entre la perception du texte original et la rendition de son contenu, étape ayant pour effet de briser les attaches reliant la doctrine à son support linguistique originel). » (2008 xiii) La phrase soulignée, affirmant qu'une étape intermédiaire d'assimilation et/ou de transmission de l'information pourrait éclaircir les mécanismes herméneutiques auxquels le texte héraclitéen a été soumis, est particulièrement importante pour notre propos.
7. Même si la paternité de ce texte a été fortement contestée, il est vrai que d'une manière canonique on continue à faire référence à Hippolyte comme l'auteur de la Refutatio. Pour une note biographique sur Hippolyte, voir Laks & Most (2016^e 209).
8. Une partie de ce jugement obéit au fait que, parmi les trois sources principales du texte, Clément est le seul à transmettre les adjectifs μέζονεζ et μέζοναζ en dialecte ionien (Mouraviev 2006b 41).
9. Kirk l'exclut car il sépare les fragments cosmiques (« those whose subject-matter is the world as a whole, as opposed to men ») des autres fragments, anthropocentriques, ayant trait à la religion, à dieu, à la nature de l'âme, à l'épistémologie, à l'éthique et à la politique (1954 xii).
10. Dans ce cas, le contexte dans lequel le fragment est cité ne présente guère d'intérêt. En fait, il s'agit d'une succession de citations venant appuyer l'idée que la gloire peut se trouver dans la souffrance (van den Hoek&Mondésert 2001 17 et 141).
11. Clemens Alexandrinus, Stromata (IV VII 49, 3). Dans : Stählin (1939 271).
12. Bollack-Wismann traduisent ainsi : « Plus grandes, les parts de vie obtiennent de plus grandes parts à vivre. » Cela nous semble intéressant, car, en prenant 'μόρος' comme « la part de vie vécue », et 'μοίρα' plutôt comme « la part à vivre », ils cherchent à éviter d'attribuer à ce fragment une valeur eschatologique qui « ne rejoint que la croyance incluse pour les contemporains d'Héraclite dans les mots, non la réflexion qu'elle imposait. » (1972 118) En conséquence, le pluriel 'μοίροι' ne désignerait plus « les destinées d'hommes

différents, mais, à l'intérieur d'une existence individuelle, la somme des portions de vie vécue ou de "morts". » Ainsi, 'μοίραι' serait « l'ensemble des lots d'invécu ou de "vies" qui, dans l'avenir d'une destinée singulière, viennent accroître la part de vie vécue. » (1972 119) On trouve une autre idée chez Bernard (1998 193), qui traduit 'μόροι' par destins en un sens subjectif, à savoir, « le destin de l'individu tel qu'il l'éprouve et le vit, jusqu'à sa mort » et 'μοίραι' par destinée, plus objectif, « le destin de l'individu tel que le verraient les dieux ». Il est tout à fait possible de faire des telles interprétations de ce fragment, que nous tenterons de lire à la lumière des contextes de citation conformes à notre propos.

13. Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, VIII 39, 3 - 40, 1. Dans : Canivet (1958b 323).

14. Traduction de Canivet (1958b 323).

15. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, V VIII 42, 1- 43, 1. Dans : Marcovich (1986 163).

16. Platon, *Gorgias*, 497c3-4: "Εὐδαίμων εἶ, ὦ Καλλίκλεις, ὅτι τὰ μεγάλα μεμύησαι πρὶν τὰ μικρά· ἐγὼ δ' οὐκ ᾤμηνθεμιτὸν εἶναι." ; « Tu es bien heureux, Calliclès, d'avoir été initié aux Grands Mystères avant de l'être aux Petits : je ne croyais pas que cela fût permis. » Dans Croiset & Bodin (1968 181).

17. Sur l'engagement de Théodoret dans le combat aux objections contre le culte des martyrs, voir Canivet (1958a 40).

18. Kahn voit en ce fragment "another gem of artful construction in miniature" (2001 231). Il a bien vu que non seulement les quatre premiers mots commencent par la même lettre, mais encore que le premier et le quatrième sont "cognates and near-synonyms, masculine and feminine noun-formations from the root meromai", ce qui produit une connexion avec le verbe, à la fin, seul mot à ne pas partager l'écho phonétique du reste de la phrase.

19. Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, VIII, 41, 5-12. Dans : Canivet (1958b 324).

20. Sur l'Hymne d'Attis et la discussion autour de la nature de ce texte, voir Torrens (1991 16). Cette traductrice et spécialiste du gnosticisme offre une division du texte selon les vers de l'Hymne que nous avons suivie afin de mieux comprendre l'exposition des mystères.

21. μικρὸν παύσασθαι : (i. e. a mense Anthesterionis usque ad mensem Boedromionis) : ad vitae spatium alludit Naassenus (Marcovich 1986 164).

22. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, V, 8, 44, 1-4 (Marcovich 1986 164).

23. Le contenu de cette parenthèse apparaît chez Marcovich (1967 513).

24. *Refut.* V, 9, 12 (p. 100,23 W. ἔλαχε Gott. : ἔλαβε P).

25. Dans : Wendland (1916 97).

26. Mouraviev qualifie le jeu de mots du fragment B25 de « chiasme complexe avec parallélisme incorporé » selon une structure de type A-B-B'-A' (2002 340 ; 2006b 42) : A μόροι B μέζονες B' μέζονας A' μοίρας. Il me semble être du même avis que Kahn (2001 231).

27. Sur ce point, voir Mouraviev (2008 190), qui explique que, bien qu'il n'y ait pas d'étymologies pures chez Héraclite, certaines dérivations, quasi-étymologisantes, ou parétymologies ont un but « performatif ».

28. Cependant, selon Kahn, une lecture étymologique est trop triviale pour suffire. (2001 231)

29. Snell (*Hermes* 61 1926 367), cité par Kirk (1954 118), est partagé quant aux jeux de mots et et aux possibles étymologies : d'un côté, il affirme qu'il s'agit d'une ressource commune chez Héraclite ayant pour seul but un effet stylistique, de l'autre, il reconnaît que son importance

pourrait être autre que décorative. (1954 68)

30. Toutefois, Mouraviev n'inclut ce témoignage précis ni dans ses *Placita* (comme attribution de doctrine ou comme attribution douteuse), ni dans sa *Traditio A*.

31. J'ai aussi essayé d'argumenter contre cette position in Sánchez (2012 230), (2010 240) et (2009 70).

32. "B25 : maggiorimortiottonomaggiori sorti. Eco in *Crat.* 398 b: arrivato alla fine il buono ha gran sorte e diviene un daimon" (Marcovich, Mondolfo&Tarán 2007 cli). Sur certains autres passages du *Cratyle* et leur lien avec les théories héraclitiennes, voir aussi (Sánchez 2009 62-110 ; 2010 239-248).

33. Plato, *Cratylus*, 397d8-398c4. Dans : Burnet (1958 397a).

34. Hesiodus, *Opera et dies*, 121-123 : « αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, τοιμὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν ἐσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων » ; « Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race, ils sont, par le vouloir de Zeus puissant, les bons génies de la terre, gardiens des mortels. » Traduction de Mazon (1982 90). Hormis pour deux variations, la citation est fidèle au texte conservé.

35. Traduction de Méridier (1931 72), légèrement modifiée.

36. Ce qui va dans le sens de l'interprétation de Bollack-Wismann (1972 118), à savoir que cette conception eschatologique était plutôt la vision des contemporains d'Héraclite. Voir la note 7.

37. Une référence à ce mythe se trouve dans le commentaire au fragment 53 de Kirk. L'explication concerne la manière dont la « guerre » fait des uns des dieux et des autres des hommes. Bien que Kirk se serve d'Hésiode, il ne considère pas le témoignage du *Cratyle*, malgré leur ressemblance. Voir Kirk (1954 247).

38. Sur l'emploi hésiodique du terme 'δαίμων' chez Platon, voir Kidd (1995 219).

39. Pour une étude complète des influences platoniciennes sur l'œuvre de Théodoret, voir Siniossoglou (2008.)

40. "The cento of quotation-cum-exegesis has been carefully tailored to create a picture of Heraclitus' views which suits Hippolytus' particular polemical convenience. For this reason, his (partly unoriginal) interpretations of Heraclitus are of no use for a better understanding of the Ephesian's own thought." (Mansfeld 1992 232). Souligné par l'auteur. Voir aussi, Torrens (1991 11).

41. Sur la description de ce culte dans la littérature gnostique et chrétienne, notamment en ce qui concerne le sujet agricole, voir Burkert (1990 285).

42. "Besides, it is striking that Aristotle is interested only in Empedocles' physical narrative and says nothing at all about his eschatological views, while we owe our knowledge of this latter aspect essentially to citations by authors of a Platonic orientation, where this doctrine plays an important role" (Laks & Most 2016c 318). Nos pensons que cela peut être aussi le cas chez Héraclite.

BIBLIOGRAPHIE

- Bernard, Jean-Pierre (1998) *L'univers d'Héraclite*. Paris : Belin.
- Bollack, Jean & Wismann, Heinz (1972) *Héraclite ou la séparation*. Paris : Minuit.
- Burnet, J. [Ed.] (1958 [1900]) *Platonis opera*, vol. 1. Oxford : Clarendon Press.

- Bywater, I. [Ed.] (1969) *HeraclitiEphesiiReliquiae*. Chicago : Argonaut Inc. Publishers.
- ----- (1890) *Aristoteles : EthicaNicomachea*. Oxford : ClarendonPress.
- Canivet, Pierre. [Ed., Comm. & Trad.] (1958^a) *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques, vol. 1*. Paris : Cerf.
- ----- (1958^b) *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques, vol. 2*. Paris : Cerf.
- Croiset, A. souligne & Bodin, L. [Eds. &Trads.] (1968) *Platon, Œuvres Complètes, tome III, Gorgias- Ménon*. Paris : Les Belles Lettres.
- Diels, H. &Kranz, W. (1951 [1903]) [Eds. &Trads.] *Die Fragmente der Vorsokratiker, erster Band*. Berlin : WeidmannscheVerlagsbuchhandlung.
- van den Hoek, Annewies [Ed.] &Mondésert, Claude [Trad.] (2001) *Clément d'Alexandrie : Les Stromates IV*. Paris : Du Cerf.
- Kahn, Charles [Ed., Trad. &Comm.] (2001) *The art and Thought of Heraclitus : An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge : Cambridge UniversityPress.
- Kidd, Ian (1995) "Somephilosophicaldemons". En : *Bulletin of the Institute of ClassicalStudies*, Vol. 40, pp. 217-224.
- Kirk, Geoffrey S. [Ed., Trad. &Comm.] (1954) *The Cosmic Fragments*. Cambridge : Cambridge UniversityPress.
- Laks, André & Most, Glenn [Eds. &Trads.] (2016^a) *Early Greek Philosophy 1 : Introductory and Reference Materials*. Cambridge (Mss.) : Harvard UniversityPress.
- ----- (2016^b) *Early Greek Philosophy 3 : EarlyIonianThinkers, Part 2*. Cambridge (Mss.) : Harvard UniversityPress.
- ----- (2016^c) *Early Greek Philosophy 5 : Western Greek Thinkers, Part 2*. Cambridge (Mss.) : Harvard UniversityPress.
- Mansfeld, Jaap (1992) *Heresiography in Context : Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden : Brill.
- Marcovich, Miroslav [Ed., Trad. &Comm.] (1967) *Heraclitus : Greek textwitha short Commentary*. Mérida : De los Andes UniversityPress.
- Marcovich, Miroslav [Ed.] ----- (1986) *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Berlin : De Gruyter.
- Marcovich, M., Mondolfo, R. &Tarán, L. [Eds. &Trads.] (2007) *Eraclito : Testimonianza, Imitazioni e Frammenti*. Milano : Bompiani.
- Mazon, Paul [Ed. & Trad.] (1982) *Hésiode : Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*. Paris : Les Belles Lettres.
- Méridier, Louis [Ed. & Trad.] (1931) *Platon : Œuvres Complètes, tome V, Cratyle*. Paris : Les Belles Lettres.
- Merino, Marcelo [Trad.] (2003) *Clemente de Alejandría : Stromata IV-V : Martiriocritiano e investigación sobre Dios*. Madrid Ciudad Nueva.
- Mouraviev, Sergei (2008) *Heraclitea III.2. Recensio : Placita (Thèses et doctrines attribuées à Héraclite par les Anciens)*. SanktAgustin : Academia Verlag.
- ----- (2006^a) *Heraclitea III.3.B/i. Recensio : Fragmenta (Les fragments du livre d'Héraclite : Les textes pertinents)*. SanktAgustin : Academia Verlag.

- ----- (2006^b) *Heraclitea III.3.B/ii. Recensio : Fragmenta (Les fragments du livre d'Héraclite : Les textes pertinents)*. SanktAgustin : Academia Verlag.
- ----- (2002) *Heraclitea III.3.A. Recensio : Fragmenta (Les fragments du livre d'Heraclite : Le langage de l'Obscur. Introduction à la poésie des fragments)*. SanktAgustin : Academia Verlag.
- Sanchez Castro, Liliana Carolina (2010) "El Cratilo y las doctrinas heraclíteas del logos y del fuego". En : *Hypnos* 25, II semestre de 2010, pp. 239-258.
- ----- (2009) *La tradición interpretativa platónica sobre Heráclito : el Cratilo y la doctrina del flujo perpetuo*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia : <http://www.bdigital.unal.edu.co/2628/>
- Siniosoglou, Niketas (2008) *Plato and Theodoret : The Cristian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Solmsen, F. [Ed.] (1970) *Hesiodi opera*. Oxford : Clarendon Press.
- Torrens, Montserrat [Trad.] (1991) *Los gnósticos II*. Madrid : Gredos.
- Wendland, Paul [Ed.] (1916) *Hippolytus Werke, dritter Band : Refutatio omnium haeresium*. Leipzig : J. C. Hinrichs Verlag.