

SÉBASTIEN MORLET (DIR.)

LIRE EN EXTRAITS

Lecture et production des textes
de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge

PDF complet : 979-10-231-1136-1



LIRE EN EXTRAITS

Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge

Les lettrés de l'Antiquité et du Moyen Âge avaient l'habitude de composer des notes de lecture. Ces notes prenaient souvent la forme d'extraits compilés dans des recueils, lesquels étaient parfois lus et copiés pour eux-mêmes. Les lettrés s'envoyaient leurs extraits ou s'en faisaient lire. Ces extraits permettaient de prendre connaissance rapidement du contenu essentiel d'un ouvrage, de ses « beaux passages » ou de ses passages les plus utiles. Ils avaient aussi un intérêt pédagogique ou polémique et servaient souvent de matière première à la composition d'ouvrages anthologiques. Ils sont même à l'arrière-plan d'un grand nombre de textes dont le caractère anthologique n'est pas toujours facilement détectable. C'est dire combien les extraits étaient au cœur de la vie des lettrés de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Ce livre se propose de repenser les pratiques de lecture et de composition, de l'Antiquité au Moyen Âge, et de préciser la place exacte des « extraits » dans la culture des lettrés jusqu'à l'aube de la Renaissance. Il est fondé sur une double approche à la fois comparatiste et historique. Il rassemble des contributions portant sur des aires culturelles différentes et s'applique à retracer l'émergence et la diffusion d'une pratique apparue avant tout en Grèce à l'époque classique et qui ne se cesse de prendre de l'importance dans les usages lettrés, dès l'époque hellénistique, et plus encore à l'ère chrétienne.

Illustration : Vincenzo Catena (v. 1480-1531), *Saint Jérôme lisant* (détail), huile sur toile, ca 1510, Londres, National Gallery © 2015. The National Gallery, London/Scala, Florence

ISBN 978-2-84050-981-3



9 782840 509813

SODIS
F387758



28 €

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

LIRE EN EXTRAITS



Cultures et civilisations médiévales

collection dirigée par Jacques Verger, Fabienne Joubert et Dominique Boutet

Dernières parutions

Les Nobles et la Ville dans l'espace francophone (XI^e-XVI^e siècles)

Thierry Dutour (dir.)

L'Aquitaine des littératures médiévales (XI^e-XIII^e siècles)

Jean-Yves Casanova et Valérie Fasseur (dir.)

Cacher, se cacher au Moyen Âge

Claude Thomasset & Martine Pagan (dir.)

De servus à sclavus. La fin de l'esclavage antique (371-918)

Didier Bondue

L'Islam au carrefour des civilisations médiévales

Dominique Barthélemy & Michel Sot (dir.)

Le Texte médiéval. De la variante à la recreation

Cécile Le Cornec Rochelois, Anne Rochebouet & Anne Salamon (dir.)

Hommes, cultures et sociétés à la fin du Moyen Âge. Liber discipulorum en l'honneur de Philippe Contamine

Patrick Gilli & Jacques Paviot (dir.)

Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Âge. Mélanges Michel Sot

Magali Coumert, Marie-Céline Isaïa, Klaus Krönert & Sumi Shimahara (dir.)

Les Usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e)

Nicolas Carrier

L'Enluminure et le sacré. Irlande et Grande Bretagne, VII^e-VIII^e siècles

Dominique Barbet-Massin

Wenceslas de Bohême. Un prince au carrefour de l'Europe

Jana Fantysová-Matějková

Intus et foris. Une catégorie de la pensée médiévale?

Manuel Guay, Marie-Pascale Halary & Patrick Moran (dir.)

Prédication et propagande au temps d'Édouard III Plantagenêt

Catherine Royer-Hemet

Épistolaire politique. I. Gouverner par les lettres

Bruno Dumisil & Laurent Vissière (dir.)

Savoirs et fiction au Moyen Âge et à la Renaissance

Dominique Boutet & Joëlle Ducos (dir.)

Sébastien Morlet (dir.)

Lire en extraits

Lecture et production des textes
de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge



Ouvrage publié avec le concours du Labex RESMED,
de l'Institut universitaire de France, de l'UMR 8167 (« Orient et Méditerranée »),
de l'École doctorale 1 (« Mondes anciens et médiévaux »)
et du Conseil scientifique de l'université Paris-Sorbonne

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2015
© Sorbonne Université Presses 2020

ISBN : 978-2-84050-981-3

PDF complet : 979-10-231-1136-1

TIRÉS À PART EN PDF :

Ragazzoli – 979-10-231-1137-8
Morlet – 979-10-231-1138-5
Guérin – 979-10-231-1139-2
Guardasole – 979-10-231-1140-8
Ciccolini – 979-10-231-1141-5
Jourdan – 979-10-231-1142-2
Junod – 979-10-231-1143-9
Munnich – 979-10-231-1144-6
Bossina – 979-10-231-1145-3
Ceulemans – 979-10-231-1146-0
Cassin – 979-10-231-1147-7
Reynard – 979-10-231-1148-4
Moreau – 979-10-231-1149-1
Lauritzen – 979-10-231-1150-7
Déroche – 979-10-231-1151-4
Kontouma – 979-10-231-1152-1
Costa – 979-10-231-1153-8
Debié – 979-10-231-1154-5
van Deun – 979-10-231-1155-2
Delmas – 979-10-231-1156-9
Ventura – 979-10-231-1157-6

Mise en page Emmanuel Marc DUBOIS, Issigeac
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<http://sup.sorbonne-universite.fr>

AVANT PROPOS

Sébastien Morlet

Les extraits nous suivent depuis l'école. Parce qu'on ne peut pas tout lire, parce que le temps est compté, les Humanités – littérature, philosophie, langues vivantes et anciennes – sont transmises avant tout, de l'école primaire à l'Université, à partir d'extraits. L'extrait est partie intégrante du « manuel », c'est-à-dire du livre maniable, feuilletable, adaptable aux besoins d'un cours.

Plus tard, les lecteurs que nous sommes continuent d'être baignés par les extraits : extraits dans la presse, de telle déclaration, de tel texte de loi, de tel livre qui vient de paraître ; extraits des œuvres fleuves – le Livre des Rois, *L'Astrée*... – réunis dans des anthologies.

Nos contemporains ignorent souvent qu'en cela, nous sommes les héritiers de l'Antiquité grecque. Les enfants y avaient déjà l'habitude d'apprendre à partir d'extraits, et il était courant de publier des « extraits » des œuvres jugées trop longues. L'extrait avait cependant, dans le monde gréco-romain, puis au Moyen Âge, latin ou byzantin, une place plus importante qu'il n'a aujourd'hui dans la culture littéraire. D'abord, les lettrés lisaient rarement sans prendre des notes, et ces notes prenaient en général la forme d'extraits. Un homme de lettres, sous l'Empire romain, se constituait ainsi des collections personnelles d'extraits, qu'il pouvait consulter, prêter, échanger. Ces collections lui servaient aussi, le cas échéant, à composer d'autres ouvrages. C'est dire que, derrière nombre d'œuvres antiques, surtout à partir de l'époque romaine, se cachent des extraits remployés et plus ou moins réélaborés. Cet aspect de la production littéraire antique et médiévale est encore très mal connu alors qu'il est au cœur des pratiques anciennes de lecture et d'écriture. Il existe déjà des synthèses importantes sur la lecture dans l'Antiquité et au Moyen Âge¹, mais ce que nous appellerions volontiers la lecture *sélective*, c'est-à-dire cette lecture

1 G. Cavallo et R. Chartier (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, tr. française, Paris, Le Seuil, 1997 ; G. Cavallo, *Lire à Byzance*, trad. P. Odorico et A.-Ph. Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 2006 ; H. Y. Gamble, *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme*, tr. française, Genève, Labor et Fides, 2012 (1995 pour l'édition originale).

attentive qui consiste à retenir des extraits, n'a jamais suscité, à ce jour, l'intérêt qu'elle méritait².

Le but de ce livre est de commencer à combler cette lacune. Parler des *extraits* ne revient pas, d'ailleurs, à parler uniquement des *florilèges*, c'est-à-dire des anthologies constituées d'extraits. Le cas du florilège occupe une place importante dans ce volume, mais la problématique de l'extrait ne s'y réduit pas. Au contraire, il était important de situer la pratique du florilège, comme genre littéraire, dans le cadre plus général de l'extrait, c'est-à-dire de la lecture sélective et de ses différents aspects – le florilège n'étant que la face la plus immédiatement visible d'une pratique beaucoup plus diffuse dans les textes anciens.

8 Il est important également de bien dissocier la notion d'*extrait* des notions voisines de *citation* et de *fragment*. Ces deux dernières notions sont sans doute plus familières aux savants, aujourd'hui, mais le terme *extrait*, dont il existe des équivalents stricts en grec (*eklogē*) et en latin (*excerptum*), correspond davantage à la pratique concrète des Anciens. Une citation est un texte reproduit dans un autre texte. La citation peut être extraite d'une source, et dans ce cas, c'est un *extrait*. Mais on peut également citer un texte intégral, et dans ce cas, les deux notions ne se recoupent pas. Par ailleurs, les *extraits* ne se donnent pas toujours à voir sous la forme de *citations*. L'auteur qui les reproduit ne laisse pas toujours savoir à son lecteur qu'il puise chez un autre. Et l'extrait peut être plus ou moins réécrit.

La notion de *fragment* est quant à elle une notion philologique. Un fragment est un « bout » de texte : la notion de fragment est une notion factuelle. Là encore, un fragment peut être à la fois une citation et un extrait, s'il s'agit d'un bout de texte cité par un auteur, et extrait d'un autre texte. Mais il existe des fragments accidentels : tel morceau de texte transmis dans un manuscrit mutilé, par exemple. Et ces fragments ne sont pas des extraits.

Ce livre est le résultat d'un projet transversal de l'UMR 8167 « Orient et Méditerranée ». Ce projet s'est concrétisé dans l'organisation d'un séminaire de recherche qui s'est réuni pendant deux ans (2010-2012). Il s'est terminé par un

2 On citera tout de même le projet qui a donné lieu au volume édité par G. Reydam-Schils (dir.), *Deciding Culture: Stobaeus' Collection of Excerpts of Ancient Greek Authors*, Turnhout, Brepols, 2010, consacré uniquement à Stobée. On pourra évoquer de même un certain nombre d'ouvrages récents consacrés aux florilèges ou à l'encyclopédisme : P. Odorico, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien, Böhlau, 1986 ; M. J. Muñoz Jiménez (dir.), *El florilegio: espacio de encuentro de los autores antiguos y medievales*, Porto, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2011 ; C. Macé et P. van Deun (dir.), *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009*, Leuven, Peeters, 2011.

colloque organisé à la Maison de la recherche de Paris-Sorbonne le 30 novembre et le 1^{er} décembre 2012.

Ce projet a permis d'atteindre deux objectifs majeurs :

- Dans une optique *comparatiste*, il devait permettre de confronter plusieurs traditions lettrées sur le long terme. Le présent ouvrage permet de vérifier que la pratique des extraits a connu un développement notable dans le monde gréco-romain. Mais le texte qui ouvre ce volume montre aussi que les extraits sont présents, sous d'autres formes, dans d'autres traditions lettrées – dans le monde égyptien, en l'occurrence. Bien sûr, il reste possible d'ouvrir encore le spectre de la comparaison. Ce sera peut-être l'objet d'un autre ouvrage.
- Dans une direction cette fois plus diachronique, il s'agissait de jeter les bases d'une véritable *histoire* des extraits. Les contributions réunies dans ce volume montrent que, contrairement à une idée largement reçue, l'extrait n'est pas le bien propre de la culture médiévale, latine ou byzantine. Si elle connaît un moment de gestation particulier à l'époque tardo-antique – raison pour laquelle cette époque est la mieux représentée dans ce volume –, la pratique de l'extrait trouve ses origines en Grèce classique et elle occupe déjà une place importante dans la culture de l'époque hellénistique puis romaine.

Un peu plus haut, nous notions combien l'époque actuelle était à la fois l'héritière de l'Antiquité dans son rapport aux extraits, et combien, cependant, les habitudes lettrées avaient changé aujourd'hui. Existe-t-il encore des Plines soucieux d'annoter systématiquement les ouvrages qui passent entre leurs mains ? Qui songerait aujourd'hui à prendre le temps de collecter dans un cahier les passages les plus beaux ou les plus utiles d'un auteur qu'il découvre ? Ces pratiques existent encore sans aucun doute à l'état résiduel, mais elles sont, en général, complètement sorties des usages intellectuels.

Internet, de ce point de vue, marque peut-être un curieux retour de l'extrait dans la culture contemporaine, et hors du monde strictement savant ou intellectuel. L'internaute, en effet, a désormais la possibilité, et l'habitude, de consulter – à une vitesse inégalée – nombre d'extraits, de textes, bien sûr, mais aussi de morceaux de musique ou de films. Il permet à chacun de se constituer ses propres collections d'extraits et de les « partager » avec d'autres. C'était déjà ce que faisaient les hommes de lettres de l'Antiquité, mais dans le domaine strictement littéraire. Résurgence – plutôt que continuité – inattendue d'une pratique, qui amènerait naturellement à conclure que l'extrait, davantage qu'un phénomène culturel, hérité d'une histoire, est peut-être un invariant universel, lié à l'acte même de lire et de penser.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien financier de l'université Paris-Sorbonne, de son École doctorale 1, de l'Institut universitaire de France, et du Labex RESMED. Réalisé dans le cadre du Labex RESMED de l'Idex SUPER, il a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du programme Investissements d'avenir portant la référence ANR-11-IDEX-0004-02.

LIRE EN EXTRAITS :
LES MANUSCRITS DE MISCELLANÉES EN ÉGYPTE ANCIENNE,
OU LA LECTURE COMME PRATIQUE CRÉATIVE

Chloé Ragazzoli
Université Paris-Sorbonne

L'Égypte ancienne ne nous a pas livré de florilèges d'extraits ou livres de lieux communs au sens d'assemblages d'extraits d'œuvres extérieures constituées et bien identifiées. Néanmoins, l'ensemble de la production littéraire égyptienne est fortement marqué par son aspect composite, l'une des conséquences d'une culture scribale où les notions d'auteur, de copiste et de lecteur se confondent largement dans la figure du scribe. Par ailleurs, si l'extrait n'apparaît pas sous forme de collections, la pratique de l'extrait acquiert une place de premier rang au Nouvel Empire (v. 1550-1069 av. J.-C.) avec la copie des œuvres littéraires classiques sous forme d'extraits individuels, sur ostraca. Ces derniers témoignent ainsi d'un nouveau mode de transmission littéraire à côté des œuvres complètes copiées sur des rouleaux de papyrus destinés à être lus¹. À la même époque, sous les Ramsès (v. 1295-1069 av. J.-C.), la compilation joue un rôle important avec les manuscrits de miscellanées, des assemblages de courts textes connus dans la tradition égyptologique comme les *Late Egyptian Miscellanies*. C'est là un genre et une pratique littéraires qui se définissent dans leur mode de production et de transmission par la composition, la compilation et la variation.

Dans cette contribution, après une présentation générale du corpus, j'examine d'abord la constitution des miscellanées. Du point de vue des réflexions proposées par le projet « lire en extraits », les miscellanées représentent un florilège d'un type parfaitement bourgeois : les « extraits » circulent d'un recueil à un autre mais n'existent pas en dehors du contexte du recueil, ils renvoient à une œuvre qui n'existe que de manière virtuelle, dessinée uniquement par l'ensemble des variations des miscellanées.

Dans un second temps, j'aborde les modes de lecture qui se dévoilent dans les miscellanées et qui mettent au jour un pan important des pratiques lettrées

1 R. B. Parkinson, *Reading Ancient Egyptian Poetry, Among Other Histories*, London, Wiley-Blackwell, 2009, p. 173.

égyptiennes, où la copie d'un texte littéraire est bien souvent l'incarnation d'une lecture, une appropriation, qui gomme les catégories d'auteur et de copiste.

Enfin, cette lecture productive révèle un mode d'écriture qui repose sur des processus spécifiques, comme la variation sur certains motifs, l'existence de schémas d'expansion ou le processus d'archivage de la création lettrée de l'époque.

LES MISCELLANÉES ÉGYPTIENNES OU LES EXTRAITS D'UNE ŒUVRE À INVENTER

12

Le corpus des *Late Egyptian miscellanies* rassemble à ce jour vingt et un manuscrits sur papyrus². La plupart mesure entre deux et quatre mètres, certains dépassant les six mètres comme le P. Anastasi V ou le P. Sallier IV. Copié par un scribe unique, chaque recueil est constitué de textes assez courts, encadrés par des formules épistolaires. Les différentes unités du recueil se présentent ainsi soit comme la correspondance échangée par le scribe-compileur avec son maître, soit comme les différentes parties d'une même longue lettre, à la manière de *La Lettre satirique d'Hori*, une œuvre satirique très populaire à cette époque. Les compositions littéraires sont en néo-égyptien mixte, une forme littéraire et savante du vernaculaire de l'époque ; elles appartiennent à différents sous-genres, liés thématiquement à l'état de scribe. À leur côté, un grand nombre de lettres naturelles évoquent un usage administratif réel ; elles sont écrites en langue vernaculaire. Il s'agit probablement de copie de lettres d'archives, empruntées par le scribe à son environnement immédiat, son administration d'appartenance³. L'importance de l'épistolarité dans la définition des miscellanées est illustrée par leur titre, « enseignement de lettres ». Ce titre nous place dans le domaine d'un savoir écrit et littéraire quand les deux autres types d'enseignements attestés au Nouvel Empire renvoient à un savoir oral et pragmatique avec les

2 A. H. Gardiner, *The Chester Beatty Papyrus*, Hieratic Papyrus of the British Museum, 3, London, British Museum 1935 : P. Chester Beatty IV (= BM EA 10 684), P. Chester Beatty V (= BM EA 10 685).

A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, Bibliotheca Aegyptiaca, 7, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1937 : P. Bologne 1094 (+B 3162), P. Anastasi II-III-IIIa-IV-V-VI (= BM EA 10243, 10 246, 10 249, 10 244, 10 245), P. Sallier I (=BM EA 10 185), P. Sallier IV (=BM EA 10 184), P. Lansing (= BM EA 9994), P. Turin A-B-C-D (=CGT 1882, 1881, 1917/177+2093/167, 2087/199), P. Leyde I 348, P. Koller (=P. Berlin 3043), P. Rainer 53 (=Vienne, Bibliothèque nationale Eg 43). Traduction de R.A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, London, Oxford University Press, 1954.

C. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, Hieratic Papyrus in the British Museum, 7, London, British Museum, 1999 : P. Chester Beatty XVII (=P. BM EA 10698), P. BM 10 085.

Pour une présentation générale, voir Fredrik Hagen, « Literature, Transmission and the Late Egyptian Miscellanies », dans R. J. Dann (dir.), *Current Research in Egyptology 2004*, Oxford, Oxbow Books, 2006, p. 38-51. Ouvrage de synthèse : C. Ragazzoli, *Les Artisans du texte. La culture des scribes en Égypte ancienne d'après les sources du Nouvel Empire*, thèse de doctorat inédite, Université Paris-Sorbonne, 2011, publication en préparation.

3 *Ibid.*, p. 147-154.

« enseignements d'exemples »⁴ et un savoir encyclopédique, avec les *onomastica*, qui décrivent et organisent le monde (« enseignement pour délier l'esprit »)⁵. Les miscellanées représentent quant à elles un réservoir de savoir sur les compétences de l'écrit, ce que thématise la mise en scène épistolaire, et un miroir des usages lettrés et littéraires de leur temps. Davantage qu'un enseignement écrit, il s'agit d'un enseignement par l'écriture et la compilation.

Ces rouleaux s'affirment comme des espaces d'expérimentation, de jeux avec les normes formelles de l'écriture scribale par des scribes sûrs d'eux-mêmes et de leur art. Au-delà du choix des textes et du contenu, les scribes jouent en effet avec les règles de l'agencement et de la mise en page ; la copie elle-même se pose ainsi comme la mise en scène matérielle, visuelle, des talents de lettré du compilateur⁶.

On le voit, la figure du scribe comme ses activités représentent le thème central, fédérateur des miscellanées. Il s'agit d'une littérature de scribes, par des scribes et pour des scribes. L'ensemble des textes se rapporte à l'éthique et aux activités des scribes, et promeut une dignité sociale calquée sur celle des plus hauts dignitaires. Les manuscrits de miscellanées sont l'œuvre de lettrés de haut vol, qui ont pu garder ces manuscrits tout au long de leur carrière et les intégrer dans leur équipement funéraire, en faisant de ces objets un élément de l'image d'eux-mêmes et de l'identité qu'ils entendaient promouvoir⁷.

Le tableau suivant présente les sous-genres auxquels appartiennent les différents textes des miscellanées :

État de scribe	41 %
– Variations sur la supériorité du métier de scribe	16 %
– Maximes et instructions sur le métier de scribes	10 %
– Éloge du maître-scribe	5 %
– Satire du mauvais scribe	10 %
Textes de la pratique	31 %
– Lettres de la pratique	31 %
Piété	8 %
– Prières (piété corporative)	8 %
Loyalisme	12 %
– Eulogies royales	6 %
– Éloge de la capitale royale	6 %

4 *Ibid.*, p. 239-241. Sur ce terme, voir entre autres Nili Shupak, *Where Wisdom can be found. The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Fribourg, Presses universitaires de Fribourg, 1993, p. 34-38 ; A. Dorn, « Die Lehre Amunnachts », *Zeitschrift zur altägyptischen Sprache*, 131, 2004, p. 51-52. Sur le sens de « témoignages, preuves » de *métérou*, voir W. A. Ward, « Lexicographical miscellanies II », *Studien zur altägyptischen Kultur*, 9, 181, p. 365-367 ; K. Donker van Heel, B. J. J. Haring, *Writing in a Workmen's Village*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2003, p. 117-118.

5 A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford, Oxford University Press, 1947, 3 vol.

6 Étude complète dans C. Ragazzoli, *Les Artisans du texte*, *op. cit.*, p. 61-76.

7 *Ibid.*

Encyclopédisme	8 %
- Listes lexicales	8 %

Catégories de textes représentés dans les miscellanées

Un groupe important de textes relève de l'éthique de scribe (41 %). Le second groupe est formé de lettres administratives (31 %) : elles construisent, pourrait-on dire, le contrepoint pratique des textes éthiques. À côté de cet ensemble qui constitue le cœur d'un enseignement de scribes, on trouve des textes empruntés à des genres extérieurs et indépendants (28 %), comme les prières de la piété personnelle, les eulogies royales ou les listes thématiques des onomastica. Il est aisé néanmoins de rattacher les deux premiers au monde de scribe et à son éthique quand les listes traitent de thématiques pertinentes pour ce type d'activités, comme des produits agricoles, des tributs, etc.

14

Les textes littéraires circulent d'un recueil de miscellanées à un autre, dans une forme fermée (copie identique) ou ouverte (variation). Les mêmes textes apparaissent également dans des manuscrits d'origine géographique différente comme Memphis au nord et Thèbes au sud. En revanche, les lettres administratives restent propres à chaque recueil et ne sont pas disponibles à une transmission de type littéraire ; elles étaient probablement empruntées à l'environnement professionnel immédiat du scribe et fonctionnent comme des archives.

Chaque recueil de miscellanées présente un arrangement original, dont l'agencement est le choix du scribe compilateur et variateur, qui fait par là même la démonstration de ses goûts, de sa culture et de ses choix. Certains agencements semblent arbitraires quand d'autres relèvent au contraire d'un programme très cohérent, comme le Papyrus Anastasi II, originaire de Memphis et daté du règne de Mérenptah (v. 1213-1204 av. J.C.) :

Recto : Recueil de miscellanées	Verso : notules (non continues)
1. Éloge de la capitale Per-Ramsès	1. Essais de plumes
2. Eulogie de Ramsès II	2. Variations de vœux épistolaires
3. Eulogie de Mérenptah	3. Variations sur des vers amoureux
4. Eulogie de Mérenptah	4. Exercice sur les formules de filiation
5. Eulogie de la capitale de Ramsès II (Per-Ramsès)	5. Notes sur une livraison
6. Lettre-Éloge de Pharaon	
7. Hymne à Amon-Ré	
8. Éloge du métier de scribe	
9. Prière à Amon	
10. Prière à Amon	
11. Prière à Rê-Horakhty	

Le sommaire du manuscrit montre un arrangement logique⁸, avec un premier groupe de textes relatifs à la royauté de Pharaon, le second groupe se rapporte à la royauté divine, à travers des divinités régaliennes comme Amon et Rê-Horakhty ; le tout est entrecoupé par un texte relatif au métier de scribe. L'inscription de ce manuscrit dans un contexte scribal actif est en outre confirmée par le verso, utilisé pour des notes et autres essais formulaires, littéraires et administratifs.

Deux des textes de ce recueil réapparaissent sous une forme relativement identique dans un autre manuscrit de miscellanées, le texte n° 1 (éloge de Per-Ramsès)⁹ et n° 2 (lettre d'adulation à Pharaon)¹⁰, consignés sur le P. Anastasi IV, également originaire de Memphis. Le texte n° 7 (hymne à Amon-Rê) apparaît sur le P. Bologne 1094¹¹. Le texte sur la supériorité du métier de scribe (n° 8) réapparaît sous la forme de multiples variations, qui circulent dans des manuscrits memphites comme thébains (voir *infra*)¹².

Si les textes constitutifs des miscellanées circulent plus ou moins librement d'un manuscrit de miscellanées à un autre, il n'existe pas d'œuvre-source établie, à laquelle chaque texte renverrait comme un extrait renvoie au livre auquel il est emprunté. On se trouve donc ici dans la situation singulière d'extraits et de variations qui circulent d'un recueil à l'autre sans appartenir à aucune œuvre, si ce n'est l'œuvre virtuelle, globale, formée par l'ensemble des manuscrits. Les miscellanées sont donc des manuscrits littéraires qui ne rentrent pas dans les conditions habituelles de la transmission littéraire. Chaque recueil de miscellanées est l'actualisation d'une vaste ressource de textes, qui n'existe de manière complète qu'à l'état virtuel.

Les miscellanées sont donc avant tout l'enregistrement d'un itinéraire de lecture, par un scribe individuel, au sein du paysage textuel de son époque et de son milieu. Sans texte de référence, sans copie ni modèle, les manuscrits de miscellanées remettent en question le couple traditionnel auteur-copiste. Cela ne saurait surprendre et rappelle que dans les cultures manuscrites, les textes qui nous sont parvenus et que nous lisons sont toujours le produit de scripteurs et de lecteurs individuels. Les miscellanées poussent à sa limite le postulat mis en avant au cours des dernières décennies par certains spécialistes de critique textuelle, défenseurs d'une nouvelle philologie¹³, et font entièrement

8 A. Spalinger, « Encomia and Papyrus Anastasi », dans Stephen Quirke (dir.), *Discovering Egypt from the Neva: The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, Berlin, Achet Verlag, 2003, p. 123-124 ; C. Ragazzoli, *Les Artisans du texte*, *op. cit.*, p. 287-339.

9 P. Anastasi II, 1, 1-2, 5=P. Anastasi IV, 6, 1-10.

10 P. Anastasi II, 5, 6-6, 4=P. Anastasi IV, 5, 6-12.

11 P. Anastasi II, 6, 5-7=P. Bologne 1094, 2, 3-7

12 P. Anastasi II, 6, 7-8, 5 : variantes sur P. Sallier I, 6, 10-7, 9 ; P. Chester Beatty IV, v° 3, 11-4, 12 ; P. Chester Beatty V, 7, 9-12.

13 Voir le maintenant classique B. Cerquiglini, *Éloge de la variante*, Paris, Le Seuil, 1989 et plus récemment L. Canfora, *Le Copiste comme auteur*, Toulouse, Anacharsis, 2012.

exploser l'illusion monothéiste d'un texte originel, d'un modèle dont les versions successives ne seraient jamais que des copies, secondes. Ici la création et la transmission du texte sont entièrement subsumées dans le processus et la catégorie textuelle de variation. Et le personnage principal de cette histoire n'est ni l'auteur, ni le copiste, c'est le scribe.

UNE MACHINE À LIRE

Ce volume « lire en extraits » et les rencontres qui y ont mené explorent l'idée que le florilège est le résultat d'une lecture. Or les miscellanées incarnent un mode de lecture très active et les manuscrits sur lesquels ils sont inscrits offrent des traces tangibles, matérielles, de la lecture du scribe, comprise ici dans son implication intellectuelle et la compréhension du texte qu'il inscrit sur le rouleau.

16 Cette compréhension se donne en effet à voir à travers la densité de l'encre. Si l'on recense les endroits où le scribe interrompt sa copie pour recharger son calame en encre, on peut en effet mesurer s'il comprend et est absorbé dans ce qu'il écrit ou s'il copie de manière plus mécanique, privilégiant l'aspect visuel de la copie.

À cette époque, le scribe égyptien écrit en effet à l'aide d'un jonc à l'extrémité mâchée, produisant un outil qui ressemble au pinceau chinois ou japonais. L'encre se présente sous la forme d'un petit pain de pigments amalgamés, fixé sur la palette ; l'encre est humidifiée directement par le calame, que le scribe trempe dans un pot à eau à chaque recharge.

Les variations dans la densité de l'encre et en particulier l'épuisement en encre du calame entre deux recharges indiquent les endroits où le scribe s'interrompt pour frotter son calame sur le pain d'encre. Cet examen, qui peut au premier abord sembler vain et fastidieux, nous renseigne en fait sur des gestes scribeaux insaisissables par ailleurs et notamment sur l'activité de lecture. En effet, si un scribe est engagé dans ce qu'il écrit – qu'il lise ou compose le texte –, il a tendance à finir une unité de sens (groupe grammatical, proposition, vers, phrase) avant de recharger en encre, quitte à laisser la densité du trait s'affaiblir. Au contraire, s'il copie mécaniquement, il s'interrompt de manière indifférenciée, à n'importe quel endroit de la phrase, voire au sein même du mot, pour privilégier l'aspect physique et la régularité calligraphique de la copie.

L'idée d'examiner le rythme auquel s'opère cette recharge revient à J. Allen¹⁴. R. B. Parkinson a, à son tour, mené l'expérience assez largement sur les manuscrits littéraires du Moyen Empire, pour comparer entre eux différents

14 J. P. Allen, *The Heqanakht Papyrus*, New York, The Metropolitan Museum of Arts, 2002, p. 77.

manuscrits et conclure au caractère personnel ou au contraire professionnel des copies¹⁵. Cette démarche est celle de multiples chercheurs confrontés à des cultures sribales et peut permettre de faire la différence entre des manuscrits émanant de scribes professionnels et de scribes ou littérateurs qui copient les manuscrits pour eux-mêmes¹⁶.

Un tel examen ne permet certes pas de distinguer entre des textes qui relèveraient de la copie et ceux qui relèveraient de la création originale mais il permet résolument d'effectuer un partage entre ceux qui témoignent d'une plus grande intervention de la créativité du scripteur, à travers cette étape intermédiaire entre la lecture et l'écriture qu'est la variation. À l'échelle de l'ensemble du corpus des miscellanées, on remarque que le rechargement en encre est plutôt raisonné et montre donc de manière générale l'engagement du scribe dans la composition de son recueil¹⁷. Le rôle joué par la mémoire s'inscrit bien dans ce tableau d'une culture vivante, créative, plus productive que reproductive : il a en effet été possible de montrer, à travers l'étude des variantes, que la transmission des textes des miscellanées se faisait de mémoire bien plus que par copie directe, ce qui explique ainsi l'importance des variations au sein de cadres assez stables¹⁸. En effet, les variantes d'un texte d'un recueil de miscellanées à l'autre sont pour la plus grande partie des variantes qui font sens (changement de temps, de forme grammaticale, synonymies) et qui sont correctes d'un point de vue grammatical. Or des études récentes dans le domaine des sciences cognitives ont pu établir que ce type de fluctuations relevait d'une transmission mémorielle des textes quand des erreurs véritables (omissions, répétitions de mots, non-sens) relevaient d'une copie directe¹⁹.

Les « beaux » manuscrits d'un point de vue calligraphique sont aussi ceux qui montrent le moins d'implication du scribe dans sa copie et probablement une moindre compréhension si l'on en juge par le nombre de fautes. À l'inverse, les écritures rythmées, dynamiques, rapides, sont également celles qui trahissent une compréhension par le scribe de ce qu'il écrivait, adaptant les mouvements

15 R. B. Parkinson, *Reading Ancient Egyptian Poetry*, *op. cit.*, p. 111-112.

16 M. Beit-Arié, « Stéréotypes et individualités dans les écritures des copistes hébraïques du Moyen-Âge », dans C. Sirat *et alii*, *L'Écriture : le cerveau, l'œil et la main*, Turnhout, Brepols, 1990, p. 201-209 ; voir aussi C. Sirat, T. Vinh, « Écritures contrôlées et écritures personnelles : un modèle d'activité graphémique basé sur l'expérience paléographique », *ibid.*, p. 155-193.

17 C. Ragazzoli, *Les Artisans du texte*, *op. cit.*, p. 119

18 C. Ragazzoli, « Beyond Authors and Copyists: The Role of Variation in Ancient Egyptian and New Kingdom Literary Production », dans T. Gillen, D. Laboury, S. Polis, J. Winand (dir.), *Reproductive Traditions in Ancient Egypt*, à paraître.

19 P. Delnero, « Memorization and the Transmission of Sumerian Literary Compositions », *Journal of Near Eastern Studies*, 171, 2012, p. 189-208, se référant entre autres à D. L. Schacter, *How the Mind Forgets and Remembers: The Seven Sins of Memory*, London, Souvenir, 2003.

de sa main à sa pensée et sa lecture²⁰. Le tableau ci-dessous permet de comparer le rythme de recharge dans deux manuscrits différents. Dans le premier, le P. Anastasi II dont il a déjà été question, les recharges sont bien visibles, le scribe préférant presque toujours finir un vers avant de s'interrompre pour frotter son calame sur le pain d'encre de sa palette. Le texte est par ailleurs de fort bonne qualité, dans un recueil original. Le P. Anastasi V au contraire laisse deviner une copie plus mécanique, avec un scribe qui s'interrompt certes plutôt à la fin d'un vers ou d'un groupe syntaxique cohérent, mais qui n'hésite pas non plus à recharger au milieu d'un mot pour garantir un trait d'une densité plus régulière :

<p>P. Anastasi II, 1, 1-3 : rechargement raisonné :</p> <p># Sa majesté (vie santé force!) s'est construite un domaine # Grand-de-victoire, tel et son nom. # Il est entre la Syrie et l'Égypte # Rempli de victuailles et de provisions # Il est dans la condition d'Héliopolis du Sud, # Son temps de vie est celui du temple de Ptah.</p>	<p>P. Anastasi V, 9, 2-3 : calligraphique</p> <p># Viens à moi Thot, auguste ibis # Dieu du d'Hermonopolis, # Scribe de la correspondance # de l'Ennéade, # Le Grand qui est à O#n Viens à moi, # pour me conseiller Puisses-tu me rendre com#pétent dans ton office!</p>
---	--

Exemple de deux types de rechargement
(le signe # marque l'endroit où le scribe a rechargé son calame en encre)

Le type de rechargement et de lecture peut aussi varier à l'intérieur d'un même recueil de miscellanées, selon le type de texte que le scribe copie : certains textes sont de toute évidence retravaillés par le scribe quand d'autres sont plus fidèlement reproduits à partir d'un modèle qu'il a physiquement à sa disposition. C'est le cas notamment lors de l'insertion de listes lexicales au sein d'un texte littéraire, ces morceaux de bravoure où le scribe aligne les mots compliqués, à l'orthographe syllabique complexe.

D'une compilation à l'autre, on peut donc rétablir des situations différenciées entre des compositions fortement individuelles et des compositions plus professionnelles, plus mécaniques, qui sont moins le témoignage d'une lecture individuelle que le résultat d'un processus d'archivage littéraire.

LA MACHINE À ÉCRIRE : ÉLOGE DE LA VARIATION

Les textes qui circulent au sein des recueils de miscellanées réapparaissent en règle générale sous la forme de variations. Ces textes ouverts semblent correspondre au principe même de composition de ces recueils : les scribes réutilisent des schémas et des ensembles de formules qu'ils étendent dans de nouvelles compositions. Les processus à l'œuvre sont de différents ordres.

²⁰ Étude complète dans C. Ragazzoli, *Les Artisans du texte*, op. cit., p. 77-88.

Schéma fixe et expansion

Mis à part les duplicatas, que j'appelle ici « textes fixes », un grand nombre de compositions des miscellanées circulent d'un recueil à l'autre dans une forme ouverte, en reprenant et réarrangeant différents éléments de ces textes. Cela indique peut-être l'existence d'un fond commun d'éléments, d'unités textuelles, éventuellement apprises ou mémorisées par le scribe, dont la fonction est d'être réemployées et réorganisées. Se dévoilent là la raison d'être des recueils de miscellanées et le mode de lecture qu'elles impliquent, par la réutilisation et le réarrangement des formules et unités textuelles disponibles. Cet état de chose bouscule la notion d'auteur et de texte constitué. Chaque composition est une matrice, une machine à écrire, qui nous renseigne assez bien sur la lecture scribale.

Les textes ouverts des miscellanées présentent bien souvent leurs éléments constitutifs selon un ordre fixe. On peut de ce point de vue citer l'exemple d'une variation sur la supériorité du métier de scribes, qui circulent sur quatre recueils de miscellanées :

Manuscrit	Datation	Origine
P. Sallier I, 6, 9-7, 9	XIX ^e dynastie (v. 1295-1186)	Memphis
P. Chester Beatty V, 7, 9-12	Mérenptah (v. 1213-1203)	Deir el-Médineh (Thèbes)
P. Anastasi II, 6, 7-8, 5	Mérenptah (v. 1213-1203)	Memphis
P. Chester Beatty IV, v ^o 3, 11-13	Début XX ^e dynastie (v. 1186)	Deir el-Médineh (Thèbes)

Une variation sur la supériorité du métier de scribe
circulant dans quatre recueils de miscellanées

On voit donc ces variations apparaître sur une période d'au moins vingt-cinq années et circuler entre le Nord et le Sud de l'Égypte. Le texte se compose d'un certain nombre d'éléments, comme le montre la version du P. Anastasi II :

Incipit

Préservation des
efforts physiques

Deviens scribe,

Cela te sauvera des corvées,
te protégera de toutes sortes de travaux
t'éloignera de la pioche et de la bêche,
tu ne porteras pas de couffin.

Cela te tiendra à l'écart de la rame et du gouvernail,
t'éloignera des tourments,
n'étant pas placé sous de nombreux maîtres,
ni d'infinis supérieurs.

Satire des métiers	Le soldat	(À peine) sorti du ventre de sa mère, l'homme court vers son chef: le petit garçon sert le soldat, l'adolescent est aspirant, l'adulte, il sera soldat, le boiteux est placé comme portier.
	Les chasseurs	Le [braconnier guette] les animaux, l'oiseleur parcourt les aires de battage, le pêcheur se plonge dans l'eau le manouvrier (?) combat le paysan.
	Le prêtre	Le prêtre remplit son office, de sorte qu'il doit faire ses services, au nombre de trois et se plonger dans le fleuve, hiver comme été, le ciel agité ou pluvieux.
	Le palefrenier	Que le palefrenier s'arrête dans sa tâche, ses chevaux s'égayent dans la campagne, et pendant que l'orge est payée à sa femme, sa fille est à la digue, sa bonne à la corvée, son serviteur (aux carrières) de Toura.
	Le boulanger	Le boulanger se tient au fournil, jetant les miches au feu, la tête dans le four, son fils le tenant par les pieds. Qu'il échappe à la main de son fils, il tombe dans la fournaise.
Autorité du scribe		Le scribe est exempté et il dirige tous les travaux qui sont dans ce pays.

Variation sur la supériorité du métier de scribe du P. Anastasi II, 6, 7-8, 5

Le type de texte dont il s'agit se reconnaît à son incipit, sous la forme d'une exhortation à choisir le métier de scribe: « Deviens scribe! » (*jr sš*). Les différentes unités peuvent ensuite relever de sous-genres différents comme la supériorité du métier de scribe, la satire des métiers, chaque métier relevant d'un caractère, un portrait en quelques vers d'une occupation et de ses ignominies. Les variations connues de ce texte au sein des manuscrits de miscellanées suivent le même ordre, mais retranchent ou ajoutent des unités:

P. Anastasi II, 6,7-8,5	P. Sallier I, 6,9-7,9	P. Chester Beatty V, 7,9-12	Chester Beatty IV, v° 3,11-13
	Formule épistolaire	Formule épistolaire	
<i>Incipit</i>	<i>Incipit</i>	<i>Incipit</i>	<i>Incipit</i>
Efforts physiques	Efforts physiques	Efforts physiques	Efforts physiques
Le soldat	Le soldat		
Les chasseurs			
Le prêtre			
Le palefrenier	Le palefrenier		

P. Anastasi II, 6,7-8,5	P. Sallier I, 6,9-7,9	P. Chester Beatty V, 7,9-12	Chester Beatty IV, v° 3,11-13
Le prêtre			
Le boulanger	Le boulanger		
Autorité du scribe		Autorité du scribe	
		Contrôle du scribe	
		Carrière du scribe	
Formule épistolaire		Formule épistolaire	

Éléments constitutifs dans les variantes du même texte au sein des miscellanées

On constate donc la présence d'un *incipit* récurrent et un schéma relativement fixe : le scribe est à l'abri des tourments physiques et des innombrables chefs, un motet illustré par une série plus ou moins étoffée de portraits. L'ordre suivi est le même, sauf pour le portrait du prêtre. Le P. Chester Beatty IV étend la revue par un éloge du scribe et de son statut social. Le texte s'achève avec l'autorité du scribe sur toute chose.

Dans les miscellanées, chaque sous-genre est en effet caractérisé par un *incipit* spécifique, qui constitue un marqueur reconnaissable pour le lecteur et pose de la sorte les règles du jeu :

Instructions	« Et tu porteras ton attention à... »
Le scribe dissipé	« On m'a dit que tu avais abandonné les écritures »
Supériorité du métier de scribes	« Deviens scribe »
La condition du soldat	« Viens que je te raconte la condition du soldat »

Incipit associés à différents sous-genres des miscellanées

On voit également combien les miscellanées se présentent comme des compositions enchâssées à plusieurs niveaux : chaque texte peut en effet être compris comme l'objet d'une lettre échangée entre scribes, comme c'est le cas ici par exemple de la variation du P. Sallier I qui s'ouvre sur l'adresse : « Le directeur des archivistes de Pharaon (vie! santé! force!) Aménémoune parle au scribe Pentaour disant "On t'a amené ce message avec le contenu suivant, à savoir" ... ». Le texte se finit avec la formule épistolaire conclusive : « tiens-le toi pour dit ». Néanmoins, à l'intérieur même des textes, l'emboîtement se poursuit, et permet de compiler de nouveaux textes dans la compilation, comme dans le reflet infini de deux miroirs, avec par exemple l'insertion d'un éloge du scribe et de son autorité après la satire des métiers dans la version du P. Chester Beatty IV.

L'écriture de la liste

L'un des modes d'écriture actif au sein des textes des miscellanées est l'écriture en liste, un mode d'expansion particulièrement efficace. Un élément du texte pose un thème et un schéma syntactique et le scribe le répète à l'envi, faisant par là même la démonstration de son vocabulaire et de son agilité poétique.

Dans une variation sur la condition du soldat présente sur trois recueils de miscellanées²¹, le schéma métrique est interrompu par une liste des différents types de coup auquel est soumis le malheureux soldat, battu comme plâtre lors de son entraînement :

P. Anastasi III, 5, 5-6, 12	P. Anastasi IV, 9, 6-7	P. Chester Beatty IV, v° 5, 10-11
1. Un coup à brûler lui est asséné sur le corps	1. Un coup à brûler lui est asséné sur le corps	1. Un coup à brûler lui est asséné sur le corps
2. Un coup à détruire sur l'œil	2. Un coup à se déchirer (sur) les sourcils	2. Un coup à fendre à la tête
3. Un coup à fendre sur les sourcils		3. Un coup à se plier lui est infligé sur les yeux
		4. Un coup à tomber sur le nez

Chaque élément est construit sur le même schéma : coup à + verbe d'action + partie du corps.

22 On constate ici combien les règles sont productives et il n'est pas nécessaire de voir dans une telle écriture en liste les traces d'un contexte scolaire²², mais bien la trace substantielle d'une pratique d'écriture et de transmission spécifique.

On trouve également dans les miscellanées d'autres listes, plus étoffées, purement lexicales, qui évoquent les onomastica de la même période, c'est-à-dire des collections de mots arrangés par catégories sémantiques²³. Ces listes circulent dans les miscellanées comme ensembles constitués de la même manière que les autres compositions de textes et peuvent être étendues, enrichies ou tronquées à l'envi. Si ces ensembles peuvent sembler rébarbatifs et épineux au traducteur, ils n'en répondent pas moins à un goût et un mode cognitif bien attestés en Égypte. Dans les miscellanées, l'écriture en liste répond à une fonction littéraire toute engagée dans la performance : elle devient un jeu, un défi et la démonstration d'une compétence lettrée. Tous comme les théories de mets et d'objets exotiques des tombes de dignitaires de la XVIII^e dynastie, ces listes rentrent dans la catégorie des marqueurs de prestiges et de statut²⁴. La liste en général marque le pouvoir de l'homme sur le monde et ses « merveilleuses possessions » ; ici elle marque le pouvoir du scribe sur le langage et fait la preuve de ses talents professionnels. Les inventaires de tributs, très présents dans les miscellanées, se prêtent particulièrement bien au tour de force, à travers

21 P. Anastasi III, 5, 5-6, 12=P. Anastasi IV, 9, 4-10, 1=P. Chester Beatty IV, v° 5, 6-6, 1=P. Chester Beatty V, 7, 4-7=O. DeM 1030, cf. C. Ragazzoli, « Beyond Authors and Copyists », art. cit.

22 B. Mathieu, *La Poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1996, p. 200.

23 A. H. Gardiner, *The Chester Beatty Papyrus*, op. cit.

24 J. Baines, « An Abydos List of Gods and Old Kingdom Use of Texts », dans John Baines *et alii* (dir.), *Pyramid Studies and Other Essays presented to I.E.S. Edwards*, London, The Egypt Exploration Society, 1988, p. 124-133 ; *id.*, « Restricted Knowledge, Hierarchy and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions », *Journal of the American Research Center in Egypt*, 27, 1990, p. 7.

la multiplication de mots rares et exotiques, qui sont autant de rêveries sur la richesse²⁵ :

Bovins, béliers à castrer, bétail à courtes cornes, gazelles, oryx, bouquetins, autruches,
[...]
Ivoire, ébène, plumes d'autruche, bois d'aubépine, fruits de pallurus, pain d'aubépine, fruits-*sheqereqeb*, bois-*mynykhès*, fruits-*heqeq*, minerais-*shesesy*, peaux de panthère,
Gomme, hématite nubienne, jaspe rouge, améthyste, cristal,
Chats de Mja, singes à longue queue et babouins,
Pots de pigment rouge,
Paquets de palme... (P. Koller, 3, 5-6; 3, 8-4, 3)

Même dans le cas de textes fermés, la liste reste sujette à la variation. C'est le cas d'un inventaire de tribut attesté sur deux recueils de miscellanées. Il a été possible de montrer que la version de l'un de ces recueils, celle du P. Koller, a été copiée directement, et par le même scribe, à partir de l'autre version, celle du P. Anastasi IV²⁶.

P. Koller, 1, 4-5	« L'épée, le glaive, la dague, la lance, et l'arme- <i>sekehem</i> ».
P. Anastasi IV, 17, 1-2	« L'arme- <i>sekehem</i> , le glaive, l'épée, la dague ».

Le même phénomène est visible dans le cas des mots techniques décrivant le travail qui a été accompli sur un bâton de bois précieux :

P. Koller, 2, 1-2	« Le bâton de bois- <i>tjega</i> , écorcé, lissé, couvert de cuir, fini, huilé et fini ».
P. Anastasi IV, 16, 11-12	« Leur bâton de Ip, lavé, sculpté, lissé, fini, huilé et poli ».

Le scribe respecte l'esprit et la structure de la liste qu'il copie, mais son intégrité n'est en rien sanctuarisée et chaque copie est une variante.

Intertextualité, archivage et circulation textuelle

La définition générique des miscellanées repose précisément sur leur pluralité. Les textes circulant dans les miscellanées n'appartiennent qu'à elles. Néanmoins, dans leur composition, ils empruntent largement à la plupart des genres littéraires en vogue au Nouvel Empire, en particulier didactiques, tels que le genre satirique, sapientiel ou encomiastique. Les autres genres littéraires restent présents et les miscellanées peuvent être vues comme une *archive* au sens foucauldien du terme, de la production écrite de leur époque : elles semblent en

²⁵ Étude complète dans C. Ragazzoli, *Les Artisans du texte*, op. cit., p. 278-281.

²⁶ C. Ragazzoli, « Un nouveau manuscrit du scribe Inéna ? Le recueil de miscellanées du Papyrus Koller (P. Berlin 3043) », dans V. Lepper (dir.), *Forschung in der Papyrussammlung – Festschrift für das Neue Museum*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, p. 216.

effet intégrer virtuellement un large ensemble de ce qui peut être dit et écrit au Nouvel Empire, elles renvoient à un système d'énoncés, fondant ainsi la possibilité même de nouveaux énoncés²⁷, ou, pour le dire dans les termes de cette analyse des miscellanées, de nouvelles variations.

Ces échos passent pour une part par la variation générique, révélant ainsi la lecture de ces textes à l'œuvre dans le milieu des scribes égyptiens. On peut citer l'exemple d'une « nostalgie de Memphis », qui constitue une variation sur un genre attesté exclusivement sur ostraca et habituellement dévolu à la capitale religieuse du Sud, Thèbes²⁸. Son intégration dans un recueil de miscellanées originaires du Nord et le déplacement correspondant de l'objet du poème en font d'emblée une variation indépendante. Le scribe pousse néanmoins plus loin son jeu d'allusions littéraires en convoquant les règles de la poésie amoureuse, des contes ou encore des textes de la piété personnelle²⁹.

24 La poésie amoureuse est présente à travers le topos du cœur absent, parti suivre les véritables désirs du sujet :

Regarde, mon cœur est parti à la dérobée,
Il s'est hâté vers un lieu qu'il contemple,
Il a vogué en amont pour voir Houtkaptah :
Puissé-je être lui! (P. Anastasi IV, 4, 11)

Et plus loin :

Mon cœur s'est échappé de sa place.
[...]
Mon cœur, il n'est plus dans mon corps. (5, 2-3)

Le motif du cœur autonome qui cède aux passions du sujet est en effet l'un des motifs favoris de la poésie amoureuse de la même époque³⁰. Dans un cycle d'un recueil de poèmes amoureux de Thèbes, la jeune fille s'exclame :

Il se dérobe mon cœur, en toute hâte,
[...]
Il s'est échappé de sa place. (P. Chester Beatty I, 2, 9-10)³¹

Le même texte joue également avec les motifs des prières littéraires de la piété personnelle de l'époque : le cœur est en effet parti pour *voir* le temple de

27 Voir M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 169-171.

28 Voir C. Ragazzoli, *Éloge de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*, Paris, PUPS, 2008.

29 *Ibid.*, p. 135-137 et 144.

30 B. Mathieu, *La Poésie amoureuse, op. cit.*, p. 165.

31 Traduction *ibid.*, p. 28.

Memphis, Houtkaptah. Cet horizon textuel est en effet convoqué à travers le lieu commun de « voir le dieu »³². L'usage de l'*incipit* traditionnel de ce type de prières (« viens à moi, dieu D »)³³ fonctionne également comme un signal pour le lecteur :

Viens à moi, Ptah, pour me mener à Memphis,
Pour me laisser te voir librement ! (P. Anastasi IV, 5, 2-3)

Ce texte est souvent inscrit dans les études et anthologies consacrées à un genre particulier, comme les chants d'amour ou les prières. En réalité, il n'est pas possible de le subsumer sous un seul genre littéraire puisque sa raison d'être est de déplacer les genres pour créer un texte auto-référentiel, une sorte de démonstration de culture littéraire pour un scribe.

C'est néanmoins dans leurs rapports au discours monumental que le statut d'archive des miscellanées apparaît le plus clairement³⁴. Ces échos jettent également quelque lumière sur les modalités pratiques de la circulation des textes et les frontières génériques en fonction des supports. Le Nouvel Empire voit en effet plusieurs textes monumentaux, hiéroglyphiques, dotés d'une fonction politique, religieuse ou funéraire bien définie, gagner le domaine des lettres, sous forme cursive (hiératique), sur des papyrus, au milieu d'autres textes littéraires. On pensera ainsi au très lyrique chant du harpiste inscrit dans une tombe de l'époque amarnienne puis copié quelques décennies plus tard sur un papyrus littéraire, le P. Harris 500, au sein d'une collection de cycles de chants d'amour³⁵. De même, l'une des versions du récit de la bataille de Qadesh, sous Ramsès II, contre les Hittites apparaît dans les grands monuments royaux de l'époque, tels que les temples de Karnak, Abydos, Louxor, Abou Simbel ou encore le Ramesseum, dans leur forme monumentale, hiéroglyphique, mais apparaît également sur papyrus, en hiératique³⁶.

Une telle circulation textuelle semble prendre place au sein même des miscellanées, non pas sur le mode de la transmission mais sur celui de la variation. Les scribes empruntent, retravaillent et se réapproprient en effet

32 D. van der Plas, « "Voir" dieu : quelques observations au sujet de la fonction des sens dans la culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, 115, 1989, p. 4-35.

33 R. J. Williams, « Piety and Ethics in the Ramesside Age », *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, vol. 8, 4, 1978, p. 134 ; J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2^e éd., Freiburg, Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, n° 189, p. 418-420 ; p. 430.

34 C. Ragazzoli, *Les Artisans du texte, op. cit.*, p. 334 ; *ead.*, « Un nouveau manuscrit du scribe Inéna ? », art. cit., 2013.

35 W. K. Simpson *et alii*, *The Literature of Ancient Egypt*, 3^e éd., New Haven, Yale University Press, 2003, p. 308, 331-332.

36 Liste des versions : K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, Oxford, Blackwell, 1979, t. 2, p. 2.

des éléments du discours monumental, en particulier la geste et le discours royaux. Le P. Anastasi II par exemple, qui contient comme on l'a vu une série de textes en relation avec l'eulogie royale, se présente par son titre comme un écho à la geste royale qui se répand sur les murs des temples à partir du règne de Thoutmosis III. Ces récits de victoires commencent en effet fréquemment par le titre « début du récit des accomplissements du roi N », un titre qui se retrouve en tête de ce recueil de miscellanées :

Début du récit des accomplissements,
du maître de l'Égypte.
Sa majesté a construit pour elle-même un domaine,
Grande-de-victoires, tel est son nom.
... (P. Anastasi II, 1, 1)

26

Les accomplissements du roi dans ce recueil dépassent la vaillance militaire et comprennent également par exemple la construction d'une nouvelle capitale royale³⁷. On ne s'étonnera donc pas que d'autres textes de ce recueil entretiennent des échos avec certains récits monumentaux, comme le texte connu dans la tradition égyptologique comme la stèle du mariage³⁸, célébrant l'hymen diplomatique entre Ramsès II et la fille du prince hittite Hattusil III, copiée à travers le pays et au-delà, sur les murs des temples d'Abou Simbel, Éléphantine, Karnak, Amarah Ouest, Akshah³⁹. La version égyptienne de cet événement évoque la nécessité pour les Hittites de se concilier les faveurs du roi égyptien, dont le courroux serait à l'origine d'une sécheresse. Dans le texte des miscellanées, la pensée du roi hittite fait l'objet d'une lettre à l'un de ses vassaux :

Le grand chef du Hatti a écrit
Au chef de Cilicie :
[...]
Tous les pays étrangers ont pris place dans son amour,
Le Hatti seul est dans sa colère.
Le dieu ne veut plus recevoir ses offrandes,
Et il [le Hatti] ne voit plus l'eau du ciel. (P. Anastasi II, 2, 1-4)

L'écho avec la version officielle et monumentale du mariage, telle qu'elle est conservée sur la stèle d'Abou Simbel par exemple, est net :

37 A. Spalinger, « New Kingdom Eulogies of Power », dans N. Kloth, K. Martin, E. Pardey (dir.), « *Es werde niedergelegt als Schriftstück* ». *Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag*, Studien zur altägyptischen Kultur Beihefte, 9, 2003, p. 425-426.

38 C. Ragazzoli, *Éloges de la ville*, op. cit., p. 141-142 ; ead., *Les Artisans du texte*, op. cit., 2011 ; ead., « Un nouveau manuscrit du scribe Inéna ? », art. cit.

39 K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, op. cit., p. 233.

Alors, le grand chef du Hatti dit à son armée et à ses nobles :

Quelle époque! Notre pays est dévasté, notre seigneur Seth est courroucé par notre faute, et le ciel au-dessus de nous ne voit plus d'eau⁴⁰.

Le recueil de miscellanées, daté du règne de Mérenptah, « archive » un texte monumental du roi précédent.

Au-delà de la vision structurelle – et structuraliste – de ce système, on peut s'interroger sur la circulation concrète de ces textes. Ici, un objet joue peut-être un rôle fondamental, l'ostracon. Dans le domaine de la transmission textuelle, l'ostracon est le support de l'extrait par excellence, quel que soit le contexte de copie de celui-ci, entraînement scolaire, transmission textuelle ou activités de lettré⁴¹. De nombreuses compositions littéraires modernes, datées du Nouvel Empire, sont également attestées sur ostraca. Or les différents sous-genres des miscellanées entretiennent des relations étroites avec les textes des ostraca. Les variations sur le scribe dissipé par exemple rappellent un certain nombre de « caractères » au sens de La Bruyère, conservés sur ostraca à Deir el-Médineh⁴². Beaucoup de textes ouverts des miscellanées apparaissent également sur ostraca. Une véritable étude textuelle et une identification de l'ensemble de ces ostraca permettraient de saisir précisément leur relation fonctionnelle avec les manuscrits de miscellanées. En attendant, il est possible de faire quelques observations empiriques : les textes des ostraca ne semblent pas constituer des « extraits » de recueils de miscellanées, mais conservent eux-mêmes des textes ouverts, souvent plus ramassés, comme s'ils formaient une sorte de trame à la variation du papyrus.

En conclusion, on peut se demander comment cet objet intellectuel, les miscellanées, se situe par rapport aux florilèges et œuvres composées dont il est question dans ce volume. Les miscellanées composent avec des textes courts et empruntent à un corpus virtuel qui n'appartient qu'à elles. Les miscellanées

⁴⁰ K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, *op. cit.*, p. 246, l. 7-10.

⁴¹ G. Moers, *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität*, Leiden, Brill, 2001, p. 161-163 ; R. B. Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, London/New York, Equinox, 2001, p. 52-54 ; R. B. Parkinson, *Reading Ancient Egyptian Poetry*, *op. cit.*, p. 174 ; F. Hagen, *An Ancient Egyptian Literary Text in Context: The Instruction of Ptahhotep*, Leuven, Peeters, 2012, p. 84-114.

⁴² Voir par exemple le Poème satirique d'Amennakht (Suzanne Bickel, Bernard Mathieu, « L'écrivain Amennakht et son enseignement », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 93, 1993, p. 31-51) ou le portrait de Nekhemmout conservé sur au moins deux ostraca (O. Berlin, 10627 et O. DeM 1606, traduction, cf. E. Wente, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 149 [n° 206]).

semblent ainsi relever d'un « art performatif⁴³ » bien davantage que d'un stockage de formules ou d'unités textuelles. Elles montrent une pratique de la compilation éminemment ouverte à la variation. La lecture qui se donne à voir ici est celle de la réécriture. Les miscellanées sont en effet inscrites dans une culture extrêmement dynamique et dans un réseau de circulation textuelle, qui font apparaître les rouages d'une culture lettrée florissante.

28 Comprendre les miscellanées suppose d'éloigner les filtres culturels modernes que représente le modèle de « l'auteur » et du « livre » : les miscellanées relèvent en effet d'une culture du scribe et d'une culture du manuscrit. Comme le souligne D.B Redford, « while modern scholarship sometimes confuses *writing* with *authorship*, and misconstrues the latter as revealing itself first and foremost in the putting of signs in a visible medium, the profession of scrivening in the ancient world resides completely with archival practice⁴⁴ ». De ce point de vue, l'ensemble de la production littéraire du Nouvel Empire est à la limite de la *miscellanéité*⁴⁵. L'écrit, dans les miscellanées, n'est pas un simple archivage de la tradition, mais une manifestation autonome du langage au plus proche des modes de production de la littérature à cette époque. Cette pratique explique finalement assez bien le foisonnement des genres au Nouvel Empire, mis en évidence par B. Mathieu, avec notamment la création de nouveaux genres à l'intérieur de genres déjà existants⁴⁶.

43 J'emprunte cette formule à Dimitri Laboury, qui l'emploie à propos des programmes décoratifs des tombes privées du Nouvel Empire.

44 D. B. Redford, « Scribe and Speaker », dans E. Ben Zvi, M. H. Floyd (dir.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, p. 145.

45 *Ibid.*, p. 47.

46 B. Mathieu, *La Poésie amoureuse*, *op. cit.*, p. 217.

« EXTRAIRE » DANS LA LITTÉRATURE ANTIQUE

Sébastien Morlet

Université Paris-Sorbonne, Institut universitaire de France, UMR 8167, Labex RESMED

La forme du florilège connut un succès particulier dans la littérature chrétienne, dès l'Antiquité¹. Dans un ouvrage récent et polémique, cette forme littéraire est présentée comme l'un des signes du « musellement de la voix libre » qui caractériserait, selon l'auteur, la fin de l'Antiquité, une époque de l'histoire qu'elle présente comme une période d'intolérance et d'obscurantisme, au cours de laquelle la réflexion critique, née en Grèce à la fin de l'époque archaïque, serait morte de sa belle mort à l'époque du triomphe du christianisme². Le florilège serait, selon cet angle, l'un des aspects de cet « effondrement de l'hellénisme », pour reprendre une expression d'A. Toynbee³, parce qu'il consacrerait la victoire de l'autorité sur la pensée libre, la substitution du « prêt à penser » à la pensée autonome, et la réduction du savoir à un stock limité de textes, inlassablement répétés, et sortis de tout contexte.

Il est vrai que les lettrés chrétiens de la fin de l'Antiquité utilisent sans cesse des florilèges. Dans le cadre des controverses théologiques, ils compilent les opinions des Pères⁴. Pour les besoins de l'exégèse du texte sacré, ils composent, à partir du VI^e siècle, des « chaînes », c'est-à-dire des anthologies de commentaires patristiques sur un texte donné. Mais cette pratique lettrée correspond-elle

- 1 Il suffit pour s'en convaincre de lire l'article « Florilegium » du *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7, 1969, p. 1131-1160, dû à H. Chadwick. On pourra aussi consulter E. Mühlenberg et F. Brunhölzl, « Florilegien », *Theologische Realenzyklopädie*, XI, 1982, p. 215-221.
- 2 P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 113. On pourra lire notre réaction à ce livre : « L'Antiquité tardive fut-elle une période d'obscurantisme ? À propos d'un ouvrage récent », *Adamantius*, 16, 2010, p. 413-421.
- 3 Voir le chapitre « Hellenism's Collapse » dans A. J. Toynbee, *Hellenism. The History of a Civilization*, London, Oxford University Press, 1960 (1959³), p. 225.
- 4 Les Modernes distinguent le florilège « dogmatique », qui concerne les questions théologiques, et le florilège « spirituel », qui relève de la morale et de la vie ascétique (cf. H.-M. Rochais, P. Delehay et M. Richard, « Florilèges spirituels », dans *Dictionnaire de spiritualité*, V, 1964, col. 435-512). Sur les florilèges dogmatiques : T. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegium vom 5. Jh.*, Leipzig, Hinrichs, 1904 ; M. Richard, « Note sur les florilèges dogmatiques du V^e et du VI^e siècle », dans *Actes du VI^e Congrès international d'études byzantines*, Paris, École des hautes études, t. I, 1950, p. 307-318 ; repris dans *Opera minora*, Turnhout/Louvain, Brepols, 1976, t. I.

vraiment à un « musellement de la pensée » ? Et s'agit-il vraiment d'une innovation chrétienne, sans rapport avec la tradition grecque ?

L'ÉPOQUE CLASSIQUE : DES DÉBUTS BALBUTIANTS

30 Dans la littérature classique, il est fréquent de trouver des citations de prosateurs ou de poètes. Mais ces citations ne dérivent pas forcément de recueils. Le premier texte à attester l'existence de recueils se trouve dans les *Lois* de Platon (livre VII, 811a). L'Athénien qui discute avec Clinias lui explique que, parmi les professeurs, certains entendent faire apprendre par cœur à leurs élèves des poètes entiers, tandis que « d'autres choisissent, dans tous les poètes, les passages marquants (κεφάλαια ἐκλέξαντες), rassemblent ces longs morceaux en un même recueil (εἰς ταὐτὸ συναγαγόντες), et nous enjoignent de les faire apprendre par cœur et fixer en mémoire par ceux de nos jeunes gens que nous voudrions rendre bons et sages à force d'expérience et d'érudition ». Ce témoignage est intéressant, parce qu'il atteste l'existence au IV^e siècle de florilèges poétiques constitués par certains professeurs (mais il n'est pas encore explicitement question de florilèges utilisés par les élèves) ; il montre aussi que d'autres professeurs préféraient enseigner les textes intégraux, et surtout, que dans l'un et l'autre cas, le but de l'enseignement était que les élèves *retiennent par cœur* ces textes. Dans le contexte culturel du IV^e siècle, la mémoire joue donc encore un rôle prépondérant.

À travers l'évocation du rhéteur Polos, le *Phèdre* de Platon atteste qu'on conseillait déjà aux orateurs de garnir leurs discours de citations (267c). Socrate lui-même cite et discute les poètes dans les dialogues de Platon (on pense notamment à la longue discussion sur un passage de Simonide dans le *Protagoras*⁵). Mais ces quelques textes ne supposent pas nécessairement l'existence de florilèges qui auraient circulé hors du cadre scolaire ou qui auraient été composés par des individus à des fins personnelles.

Au début du *Phèdre* (228b), Socrate imagine que son interlocuteur, charmé par le fameux discours de Lysias qu'il hésite à répéter, a peut être fini par lui arracher son discours des mains et par examiner (ἐπισκοπεῖν) les passages qu'il désirait le plus revoir (ἃ μάλιστα ἐπεθύμει). Il est bien question ici d'une lecture sélective : Phèdre est présenté comme revenant plusieurs fois sur ses passages favoris, mais cette lecture sélective ne vise, une fois encore, qu'à fixer des extraits dans la mémoire. Lorsqu'Aristophane fait dire à Euripide, dans *Les Grenouilles*, qu'il a introduit dans la tragédie une « décoction de fadaïses »

5 341e sq. Voir également *Phèdre* 270c (citation d'Hippocrate) ; *Cratyle* 402b-c (Héraclite, Hésiode, Homère, Orphée).

(v. 943), qu'il a « filtrées à partir de livres » (ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν), il laisse entendre que son personnage a tissé son discours à partir d'une consultation directe de ses sources, et non à partir d'une collection d'extraits⁶.

Il existe cependant quelques attestations de recueils, hors du cadre strictement scolaire. Xénophon évoque par exemple Euthydème, qui aurait ramassé (συνειλεγμένον) « de nombreux ouvrages des poètes et des sophistes les plus illustres » (*Mémorables*, IV, 2, 1). Il reste difficile de savoir cependant si le verbe συλλέγω fait ici allusion à une collecte de morceaux choisis, et pas plutôt à celle des ouvrages eux-mêmes, comme semble l'indiquer le sens obvie du texte. En revanche, dans un autre passage (I, 6, 14), Socrate explique à Antiphon qu'il lit les grands hommes et que, s'il y trouve quelque chose de bon, il l'*extraît* (ἐκλεγόμεθα). Dans l'*À Démonicos*, Isocrate affirme, dans le même sens, que ceux qui veulent être éduqués doivent *collecter* (συλλέγειν) chez chaque auteur ce qu'il y a de meilleur. Peut-être désigne-t-il ici l'acte de composer un recueil⁷.

On considère parfois que le sophiste Hippias serait l'inventeur du premier recueil de citations connu⁸. Mais la Συναγωγή qu'on lui prête, si son titre rappelle le verbe συναγειν utilisé, on l'a vu par Platon, pour évoquer la collecte des extraits, est totalement perdue et il est impossible de savoir s'il s'agissait d'un recueil de citations et pas plutôt d'un recueil de considérations diverses⁹. S'il fallait identifier un prototype au genre littéraire du florilège, on évoquerait plus volontiers le discours *Sur l'échange* d'Isocrate dans lequel l'orateur, à travers le contexte fictif d'un procès en échange de biens, appuie la défense de sa vie et de sa pensée sur les citations de ses œuvres antérieures. Ce texte reste cependant particulier : il ne s'agit pas d'un florilège pur, puisque les citations sont entrecoupées de développements originaux, et Isocrate ne cite pas les autres, mais lui-même. Ce qui est intéressant, en revanche, c'est qu'Isocrate a conscience de composer une œuvre originale, une œuvre, dit-il, « qui n'était ni simple ni facile à faire » (§ 9), parce qu'elle réunit des propos de nature différente : des passages d'éloquence judiciaire, des passages portant sur la « philosophie », c'est-à-dire l'éducation isocratique, et par ailleurs, précise-t-il, « insérés dans le présent discours », de « nombreux passages écrits autrefois par moi ». L'originalité de ce discours, si l'on en croit l'orateur, viendrait de son

6 Il n'y a pas lieu de s'arrêter sur d'autres textes, parfois cités pour attester l'existence d'extraits à l'époque classique, et qui, à l'analyse, ne se révèlent pas pertinents : Aristophane, *Les Grenouilles*, v. 151-153 ; Platon, *Ménéxène* 236b, *Phèdre* 278d-e, cités par D. Konstan, « Excerpting as a Reading Practice », dans G. Reydams-Schils (dir.), *Thinking Through Excerpts. Studies on Stobaeus*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 9-22, ici p. 11-12.

7 *À Démonicos*, 51-52.

8 C'est ce qu'écrit par exemple L. Brisson, dans M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie antique*, Paris, PUF, 1997, p. 95.

9 Fr. 4 Diels-Kranz (et M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, III, Firenze, La nuova Italia, 1954, p. 81-82).

caractère mêlé (μικτός), un mélange qui doit en partie aux extraits qui y sont insérés. Les justifications préalables d'Isocrate tendent donc à indiquer que cette façon de composer était inhabituelle à l'époque classique.

Dans la tradition médicale, les *Aphorismes* attribués à Hippocrate sont souvent considérés comme un recueil d'extraits¹⁰. En réalité, l'histoire du texte n'est pas très claire, et, à côté d'extraits possibles d'autres œuvres hippocratiques, il est probable que le ou les auteurs ont aussi forgé de nouvelles propositions¹¹.

32 Du côté philosophique, Diogène Laërce, au début du III^e siècle après J.-C., cite deux ouvrages d'Aristote qui portent le titre d'ἐκλογή : une ἐκλογή ἀνατομῶν, c'est-à-dire une sélection de dissections, et une ἐκλογή du *Timée* de Platon et des ouvrages d'Archytas (V, 25). Dans le premier titre, le mot signifie simplement « choix, sélection », il n'implique pas en lui-même une sélection d'extraits ; le second ouvrage, en revanche, devait être un recueil de citations. On trouve aussi dans les listes anciennes des ouvrages du Stagirite des recueils intitulés συναγωγή. Dans le catalogue que transmet Diogène Laërce figurent deux recueils portant ce titre : un recueil d'« arts » oratoires¹² et un recueil de l'art de Théodecte (V, 24). Le disciple d'Aristote, Théophraste, aurait composé, selon le même Diogène Laërce, au moins quatre συναγωγαί : un recueil des doctrines de Diogène (d'Apollonie ou de Sinope) ; un recueil des doctrines de Métrodore ; un recueil de problèmes ; et un recueil de discours (V, 43-48). Les recueils attribués à Aristote étaient-ils bien du Stagirite ? En l'absence des œuvres elles-mêmes, on ne peut en être tout à fait sûr, d'autant que les titres paraissent surtout caractéristiques des époques suivantes. Il semble en tout cas que le Lycée ait constitué un lieu important de gestation du genre « florilège », genre qui, par sa nature, convenait à l'esprit de recherche tel qu'on le concevait dans l'école d'Aristote, c'est-à-dire tourné vers la collection et le classement des opinions et des réalités.

Il est donc clair que la lecture sélective se met en place dès l'époque classique, mais ses modalités et son importance restent mal connues.

10 C'est ce qu'écrit D. Konstan, « Excerpting as a Reading Practice », art. cit., p. 14.

11 Cf. C. Magdelaine, *Histoire du texte et édition critique, traduite et commentée, des Aphorismes d'Hippocrate*, Thèse dir. J. Jouanna, Université Paris IV, 1994, 3 vol., I, p. 23. Pour le problème posé par les passages parallèles dans le corpus hippocratique, voir F. Bourbon, « Extraire, construire, innover. À propos des sections gynécologiques dans les traités hippocratiques », *Galenos*, 6, 2012, p. 11-23.

12 Diogène Laërce évoque deux livres. Cicéron parle d'un ouvrage, peut-être le même, dans lequel le Stagirite avait réuni les arts oratoires (*De oratore*, II, 38 ; *De inventione*, II, 2).

L'époque hellénistique est marquée, en revanche, par un développement important de cette pratique, qui paraît encore s'accroître sous le Haut Empire, et dont témoignent avant tout l'apparition et la multiplication d'œuvres qui se donnent pour des recueils d'extraits. Notre mot *anthologie* est très tardif, puisque les premiers emplois se trouvent chez Lucien (*Reviviscentes*, 6 : ἀνθολογία¹³) et chez Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, II, 17, 1), deux auteurs qui composent à la fin du I^{er} siècle¹⁴. Le mot *florilegium*, qui en est l'équivalent latin, apparaît pour la première fois vers la même période, chez Fronton¹⁵. Au cours de l'époque hellénistique, puis romaine, on compose plusieurs ouvrages intitulés ἐκλογή ou ἐκλογαί, le point commun de ces ouvrages étant qu'ils sont en général composés par des grammairiens ou des rhéteurs. Si aucun de ces ouvrages n'a survécu, on connaît cependant un certain nombre de titres :

- Les Ἐκλογαὶ ἱστοριῶν et les (ἐκλογαὶ) περὶ τῆς πρὸς φίλους ὀμιλίας d'Agatharchide, un grammairien du I^{er} siècle av. J.-C. (cf. Photius, cod. 213) ;
- Ἐκλογή λέξεων κατὰ στοιχεῖον de Caecilius, un « rhéteur » ou un « sophiste » (*Souda* K 1165).
- Ἐκλογή ὀνομάτων ἐκ τῶν Δημοσθένους βιβλίων et Ἐκλογή ἐκ τῶν Θεουκυδίδου, Ἰσαίου, Ἰσοκράτους καὶ Θρασυμάχου τοῦ ῥήτορος καὶ τῶν ἄλλων ῥητόρων de Julius Vestinus, un « sophiste » du I^{er} siècle ap. J.-C. (*Souda* O 835) ;
- À l'époque de Constantin, Sopatros d'Apamée, selon Photius, cod. 161, composa des Ἐκλογαὶ διάφοροι en douze livres. À la lecture de la notice du patriarche, on comprend que l'ouvrage était constitué d'extraits hétéroclites sur des questions de philosophie, d'histoire, de religion et de mythologie. L'auteur, d'après Photius, avait cherché à faire une œuvre utile à la pratique et à l'enseignement de l'éloquence. L'ouvrage était partiellement emprunté à un recueil antérieur d'extraits, dont Photius dit qu'il ne donnait pas les références, et à une Θραυμάτων συναγωγή.

D'après le catalogue de Lamprias (n° 50), Plutarque aurait composé une Ἐκλογή φιλοσόφων, βιβλία β'. Cet ouvrage ne peut pas s'identifier aux *Placita* du Pseudo-Plutarque, qui comportaient cinq livres.

13 Le mot a encore son sens étymologique de « bouquet » et désigne métaphoriquement des collections constituées d'extraits philosophiques.

14 Vettius Valens est l'auteur, au I^{er} siècle, d'un écrit portant le titre d'Ἀνθολογία (éd. D. Pingree, Leipzig, 1986).

15 *Principia historiae : epistula Frontonis*, § 3, p. 203. 4 van den Hout.

Ajoutons que le *Panathénaïque* d'Aelius Aristide (II^e s. ap. J.-C.), conservé, est considéré par Photius (cod. 246) comme une ἐκλογή de locutions, de mots, de périodes et de pensées « agencées en vue de l'ingéniosité et de la beauté ».

On voit que le mot ἐκλογή ne désigne pas toujours dans ces titres une collection d'*extraits*. Il peut s'agir d'un recueil de mots ou d'expressions. Les seuls recueils qui intéressent l'histoire des extraits sont ceux d'Agatharclide, peut-être le second recueil de Julius Vestinus, celui de Plutarque et celui de Sopatros.

Un autre titre possible pour désigner les recueils était συναγωγή. Apparemment attesté dès l'époque d'Aristote (voir *supra*), le genre de la συναγωγή se développe aux époques hellénistique et romaine dans des domaines aussi variés que ceux de la grammaire, de l'éloquence, de l'histoire, de la géographie ou des sciences naturelles. Voici quelques titres attestés par Photius et la *Souda*:

34

– Philochore, « devin » et « hiéroscope » d'Athènes entre la fin du IV^e siècle et le III^e siècle (*Souda* Φ 441) : Συναγωγή ἡρωίδων ἤτοι Πυθαγορείων γυναικῶν.

– Istros de Cyrène, III^e siècle avant J.-C. (*Souda*, E 2053) : συναγωγή τῶν Ἀτθίδων.

Connu également sous le nom d'Ister. Voir également *Souda*, O 275.

– Nicandre de Colophon, « grammairien », « poète » et « médecin » des III^e-II^e siècles av. J.-C. (*Souda* Ν 374) : Ἰάσεων συναγωγή.

– Agatharchide, « grammairien de Cnide » au II^e siècle av. J.-C. (Photius, cod. 213) : ἐπιτομή τῶν συγγεγραφότων περὶ συναγωγῆς θαυμασιῶν ἀνέμων.

– Alexandre de Myndos (I^{er} siècle av. J.-C.) (Photius, cod. 188) : Θαυμασιῶν συναγωγή.

– Nicolas de Damas (I^{er} siècle av. J.-C.) (Photius, cod. 189) : παραδόξων ἔθῶν συναγωγή.

– Valerius Harpocraton, « rhéteur » d'Alexandrie au I^{er}/II^e siècle ap. J.-C. (*Souda*, A 4015) : Ἀνθηρῶν συναγωγή.

La *Souda* mentionne aussi des Λέξεις τῶν δέκα ῥητόρων, conservées. Il s'agit non pas d'un florilège des orateurs, mais d'un *onomasticon* donnant le sens des mots difficiles.

– Phlégon de Tralles, affranchi d'Hadrien (Photius, cod. 97) : Ὀλυμπιονικῶν καὶ χρονικῶν συναγωγή.

– Valerius Polion, « philosophe » d'Alexandrie à l'époque d'Hadrien (*Souda*, Π 1 ; Π 2166) : Ἀττικῶν λέξεων συναγωγή κατὰ στοιχείον.

– Phrynicos l'Arabe, « sophiste » de Bithynie aux époques de Marc-Aurèle et de Commode (*Souda* Φ 764) : Τιθεμένων συναγωγή.

Photius n'évoque que sa *Préparation sophistique*, qu'il présente comme une συναγωγή de mots et d'expressions, rangés dans l'ordre alphabétique, sur le modèle du lexique d'Helladius.

- Polydeukes, « sophiste » de Naucratis, à l'époque de Commode (*Souda*, Π 1951) : Συναγωγή τῶν διαφόρων κατὰ τοῦ αὐτοῦ λεγομένων.
- Telephos, « grammarien » de Pergame au II^e siècle ap. J.-C. (*Souda*, T 495) : Συναγωγή ἐπιθέτων εἰς τὸ αὐτὸ πρᾶγμα ἄρμοζόντων πρὸς ἔτοιμον εὐπορίαν φράσεως βιβλία ι'.
- Boethos (Photius, cod. 154) : λέξεων πλατονικῶν συναγωγή.

Photius affirme qu'un ouvrage semblable, moins utile, avait été composé par un certain Timée. Boethos est peut-être le Boethos que réfute Porphyre. On le situerait donc au III^e siècle après J.-C.

- Kelsinos de Castabala, « philosophe » (*Souda* Κ 1305) : Συναγωγή δογμάτων πασῆς αἰρέσεως φιλοσόφου.
- Numénios, « rhéteur » (*Souda*, Ν 518) : Χρειῶν συναγωγή.

D'après le catalogue de Lamprias, Plutarque aurait composé une χρησιμῶν συναγωγή (n° 171). Porphyre, au III^e siècle, présente sa *Philosophie tirée des oracles* comme une συναγωγή¹⁶.

Les recueils pouvaient porter des titres plus fleuris, comme l'attestent Pline l'Ancien (mort en 79), Aulu-Gelle (II^e s.) et Clément d'Alexandrie, qui évoquent ceux de *Muses*, *Silves*, *Manteau*, *Corne d'abondance*, *Rayons de miel*, *Prairies*, *En lisant*, *Lectures antiques*, *Florilège* (ἀνθηροί ou ἀνθηρά), *Lampes*, *Tapis* (« Stromates »), *Encyclopédie*, *Hélicon*, *Problèmes*, *Poignard* ou plutôt *Manuel* (ἐγχειρίδιον), *Mémoires*, *Réalités*, *Hors-d'œuvre*, *Leçons*, *Histoire naturelle*, *Histoire universelle*, *Pré* ou *Prairie*, le *Vergier*, *Lieux communs*, *Conjectures*, *Lettres morales*, *Questions épistolaires*, *Questions mélangées*, *Violettes*, *Pandectes*, *Tablette*, *Impromptu*, *Bibliothèque*, *Antiquités*, *Exemples*, *Traité*, *Propos de veillée*¹⁷. Beaucoup de ces titres ne sont pour nous que des noms, car la plupart des œuvres qui les portaient ont disparu. On possède tout de même les *Silves* de Stace, les *Florides* d'Apulée, les *Stromates* du Pseudo-Plutarque, le *Manuel* d'Épictète, les *Histoires naturelles* de Pline, les *Questions* de Sénèque (les *Questions naturelles*), la *Bibliothèque* d'Apollodore, et celle de Diodore de Sicile ; les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse. Il faut y ajouter les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle.

¹⁶ *Philosophie tirée des oracles*, p. 110. 1 Wolff.

¹⁷ Voir Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Pr., 24-25 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, Pr., 6-9 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 1, 2, 1.

Le genre du banquet, tel qu'il est utilisé au III^e siècle par Athénée puis par Macrobe, relève lui aussi d'un genre littéraire voisin.

On a parfois voulu ranger tous ces titres dans la catégorie générique du recueil de « mélanges » – désignation moderne, à laquelle ne correspond aucun terme antique. Or les titres fournis par Pline, Aulu-Gelle et Clément d'Alexandrie désignent des ouvrages assez différents sur le plan littéraire. Tous ces recueils n'étaient pas des recueils de citations, et il n'est même pas sûr qu'ils aient toujours été dérivés d'autres ouvrages. Certains titres comme *Encyclopédie*, *Problèmes*, ou *Questions* supposent avant tout des recueils de considérations; d'autres, inversement, se donnent davantage pour des recueils de notes de lecture: *En lisant*, *Lectures antiques*, *Bibliothèque* et même *Florilège*.

36

Mais cette distinction formelle est elle-même problématique, et sans doute illusoire. Si l'*Histoire naturelle* de Pline est avant tout une somme de connaissances, son auteur ne cache pas qu'elle est aussi dérivée de ses lectures, et en ce sens, même si l'œuvre ne comporte aucune citation au sens propre, elle constitue bien pourtant un recueil d'extraits: Pline affirme avoir compilé 20 000 faits dignes d'attention, tirés de la lecture de 2 000 volumes, provenant de 100 auteurs différents¹⁸; après le sommaire qui introduit chaque livre de son *Histoire*, il énumère ses sources, en distinguant les grecques et les latines. Inversement, dans la seconde catégorie, celle des ouvrages qui se présentent explicitement comme des notes de lectures, on ne trouvait pas systématiquement de citations, ni même de références à d'autres auteurs. Dans les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, les citations au sens propre voisinent avec des résumés de lecture et des considérations plus personnelles. Et dans la *Bibliothèque* de Diodore, dont pratiquement seul le titre et un passage de la préface laissent deviner qu'elle est dérivée d'autres ouvrages¹⁹, on trouve surtout des propos rapportés au style indirect. Inversement, au début des *Antiquités romaines*, Denys d'Halicarnasse ne cache pas qu'il s'est servi d'autres ouvrages, dont il a glané, dit-il (ἀναλεξάμενος), un certain nombre de renseignements qui ont complété ce qu'il a appris par ailleurs de la part d'hommes très cultivés²⁰.

La conclusion qui s'impose est donc que l'extrait est beaucoup moins un genre précis qu'une *pratique* extrêmement répandue, toute œuvre encyclopédique pouvant, à partir de l'époque hellénistique, être en fait un recueil d'extraits, plus ou moins remaniés, plus ou moins retravaillés, plus ou moins associés à des considérations plus personnelles. Les conditions de la production intellectuelle ont changé depuis l'époque classique. Avec la multiplication des

18 Pr., 17.

19 1, 3, 8.

20 *Antiquités romaines*, 1, 7, 3.

livres et des connaissances, les lettrés ne peuvent plus se permettre, dirions-nous aujourd'hui, d'ignorer la bibliographie. Et même si le contact direct avec l'objet étudié ne disparaît pas complètement, la matière première du savant devient de plus en plus une matière textuelle. Elle suppose même, le plus souvent, l'utilisation d'un recueil d'extraits constitué préalablement et dont il ne reste, dans l'ouvrage littéraire, qu'un reflet plus ou moins net selon le degré d'élaboration de celui-ci.

L'organisation concrète du travail varie d'un auteur à l'autre. Pline laisse imaginer que son projet littéraire était premier, et qu'il a présidé à un dépouillement systématique et spécifique des sources²¹. Aulu-Gelle, au contraire, explique qu'il s'est contenté d'utiliser d'anciennes notes (*annotationes*), prises au gré du hasard des lectures, et disposées sans ordre²². Mais là où l'ambition littéraire de Macrobe le pousse à ordonner ces notes et à les disposer d'une façon cohérente, Aulu-Gelle, lui, leur conserve leur désordre initial, tout en précisant qu'à la différence des Grecs qui accumulent tous les renseignements qu'ils glanent, il a effectué une sélection, et n'a retenu de ses lectures que ce qui pouvait être utile au lecteur²³.

On reconnaît dans ces affirmations les deux étapes constitutives de la composition d'une œuvre antique : l'ὑπόμνημα, c'est-à-dire le brouillon préalable, plus ou moins ordonné, plus ou moins déjà travaillé, et le σύγγραμμα, l'œuvre littéraire finie, qui suppose nécessairement un ordre, une élaboration²⁴. L'ὑπόμνημα pouvait être, dans certains cas, un recueil d'extraits (Clément d'Alexandrie associera les deux notions dans le titre de ses *Stromates de notes gnostiques sur la vraie philosophie*; et Aulu-Gelle laisse entendre qu'il a travaillé directement à partir de ses notes)²⁵; mais l'ὑπόμνημα pouvait avoir été lui-même déjà constitué à partir d'un recueil d'extraits²⁶. Cela ne signifie pas que l'étape du recueil soit devenue nécessaire : Lucien, lorsqu'il décrit l'ὑπόμνημα, ne parle pas explicitement d'extraits; et Denys d'Halicarnasse, pour expliquer qu'il s'est inspiré d'autres auteurs, utilise le verbe ἀναλέγεσθαι, glâner, et non

21 *Histoires naturelles*, Praef., 17.

22 Aulu-Gelle, Praef., 12.

23 Praef., 11-12.

24 Voir Lucien, *Comment il faut écrire l'histoire*, 47, qui évoque ces deux étapes, et qui caractérise la première comme celle de l'*hypomnèma*.

25 Sur les *hypomnèmata* comme recueil d'extraits préalable à la composition de l'œuvre, voir T. Dorandi, *Le Stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 27.

26 C'est le sens qu'a *commentarii* dans le texte célèbre d'Aulu-Gelle, selon T. Dorandi, *ibid.*, p. 40-41 : il désignerait les textes que l'auteur aurait rédigés à partir de ses extraits (§ 4). Voir, du même auteur, p. 77 sq. (l'*hypomnèma* est, au sens large, le brouillon préalable).

ἐκλέγεσθαι, extraire. Il paraît donc impossible de savoir comment cet auteur a travaillé précisément²⁷.

Le cas d'Aulu-Gelle montre que dans certains cas, on pouvait se contenter de reprendre de vieilles notes, prises au gré des lectures, et sans intention, au moins au départ, de les reprendre pour composer une nouvelle œuvre. Ce témoignage et celui de Pline sont intéressants : ils montrent que les lettrés de l'époque impériale avaient pris l'habitude de ne jamais lire sans prendre de notes, et que ces notes prenaient la forme d'extraits. D'autres textes témoignent, à la même période, de l'existence de ces anthologies personnelles qui n'étaient pas destinées à la publication. Suétone, évoquant les lectures de l'empereur Auguste, mentionne ainsi son habitude de copier des extraits :

38

Ce qu'il recherchait avant tout dans ses lectures grecques et latines, c'étaient des préceptes et des exemples utiles à suivre dans la vie publique ou privée ; il les copiait mot pour mot et très souvent faisait parvenir sous cette forme soit aux gens de sa maison, soit aux chefs d'armées ou de provinces, soit aux magistrats de Rome, les avertissements dont chacun avait besoin²⁸.

Vers la fin du I^{er} siècle, Marc-Aurèle témoigne lui aussi de ses habitudes de lecture :

Ne vagabonde plus. Tu n'es plus destiné à relire tes notes (ὑπομνημάτια), ni les histoires anciennes des Romains et des Grecs, ni les extraits (ἐκλογάς) de traités que tu réservais pour tes vieux jours²⁹.

Mais le témoignage le plus célèbre est celui de Pline le Jeune, à propos des habitudes de son oncle :

Souvent, après son repas, qui dans la journée était léger et simple à la manière antique, en été, il profitait de quelques loisirs pour s'étendre au soleil ; on lui lisait un écrit, il l'annotait et en extrayait des passages. Car de toute lecture, il tirait des extraits. Il affirmait même qu'il n'est pas de livre si mauvais qui ne puisse être utile par quelque endroit [...].

Telle est l'application qui lui a permis d'achever tous les ouvrages que vous savez et de me laisser cent soixante recueils d'extraits couverts *recto verso* d'une écriture serrée, circonstance qui en augmente le nombre. Il disait lui-même que lors de

²⁷ Dorandi donne à *analegesthai* le même sens qu'*eklegesthai*, dans deux autres textes (Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 464F-465A et le résumé de Photius [cod. 175] des *Mélanges de notes d'histoire* de Pamphilé [I^{er} siècle ap. J.-C.]).

²⁸ Auguste, 89.

²⁹ III, 14, 1. Autres témoignages sur la prise de note sous forme d'extraits : Cicéron, *De inventione*, II, 4 ; Plutarque, *Sur le contrôle de la colère*, 457de.

sa procuratèle d'Espagne, il n'aurait tenu qu'à lui de les vendre à Larcus Licinus pour quatre cent mille sesterces, et ils étaient alors moins volumineux³⁰.

Pline évoque trois activités : on lit le livre à son oncle (*liber legebatur*), celui-ci l'annote (*adnotabat*), puis fait des extraits (*excerpebatque*). Ce texte a donné lieu à plusieurs essais d'interprétation – l'étape la plus difficile à saisir étant l'étape de l'« annotation », intermédiaire entre la lecture et la composition des extraits. Locher et Rottländer ont ainsi avancé l'hypothèse intéressante selon laquelle Pline avait annoté ses sources à l'aide de mots-clefs. Ces derniers auraient constitué les têtes de chapitre sous lesquels étaient rangés ensuite, dans le recueil d'extraits, tous les textes relatifs à un même thème³¹. Valérie Naas a repris cette hypothèse, en supposant que les passages annotés avait été dans un second temps reportés dans des « fiches » de papyrus, de bois ou de parchemins (c'est-à-dire, dans la terminologie de T. Dorandi, des *pugillares*), ces fiches étant ensuite ordonnées pour former un « fichier »³².

La prise de note aurait été le fait de Pline lui-même ou, plus probablement, d'un *notarius*³³. T. Dorandi s'est rangé à cette interprétation, en précisant que, selon lui, les recueils d'extraits sont à identifier aux *commentarii* écrits *recto verso*, évoqués par le même Pline³⁴.

Le modèle plinien suppose qu'à la phase d'excerptation succédait ensuite une phase de classement *thématique* des passages d'abord annotés ; l'annotation était donc faite pour permettre et faciliter ce classement. L'hypothèse d'une annotation par mots-clefs est particulièrement intéressante et pourrait être étayée par la façon dont les chrétiens, dès l'époque de Pline, paraissent lire et excerpter la Bible (*cf. infra*).

Dans l'Antiquité, il existe un autre modèle : celui du classement « sans ordre », qui suit le déroulé des lectures. Ce modèle est documenté notamment par Aulu-Gelle³⁵ et par ce que Photius rapporte de l'ouvrage de Pamphilé, *Mélanges de notes d'histoire*³⁶. L'œuvre finie pouvait conserver l'absence d'ordre initial, propre à ce type de recueil d'extraits (c'est le cas d'Aulu-Gelle et de Pamphilé).

30 Lettres, III, 5, 10-17 (tr. A.-M. Guillemin modifiée).

31 « Überlegungen zur Entstehungsgeschichte der Naturalis Historia des älteren Plinius und die Schrifttäfelchen von Vindolanda », dans *Festgabe H. Vetters*, Wien, Holzhausens, 1985, p. 140-147.

32 « Réflexions sur la méthode de travail de Pline l'Ancien », *Revue de philologie*, 70, 1996, p. 305-332, ici p. 322-328.

33 *Ibid.*, p. 321.

34 *Le Stylet et la tablette*, *op. cit.*, p. 38.

35 § 2.

36 Cod. 175. Voir, sur les deux textes, T. Dorandi, *Le Stylet et la tablette*, *op. cit.*, p. 39-42.

Nous avons la chance de conserver un recueil d'extraits tirés de sources multiples : le papyrus d'Herculanum 1021, identifié par T. Dorandi comme le recueil d'extraits ou même le brouillon préalable à la composition de l'*Histoire de l'Académie* du philosophe Philodème (1^{er} siècle av. J.-C.)³⁷.

Les *excerpta* privés avaient une place particulière dans les correspondances. Lucilius demande déjà à Sénèque de lui envoyer des *excerpta* stoïciens³⁸. Marc-Aurèle demande régulièrement à Fronton de lui envoyer des lectures sous forme d'extraits :

Envoie-moi, pour mes lectures, ce que tu jugeras de plus éloquent de toi ou de Caton, de Cicéron, de Sallustius, de Gracchus, ou de quelque poète, car j'ai besoin de repos et surtout de repos de ce genre ; que cette lecture adoucisse le poids de mes fatigues et me les fasse oublier. Ou bien envoie-moi aussi quelques extraits de Lucrèce ou d'Ennius, élégants, harmonieux, ou toute autre œuvre de génie qui soient comme le cachet de l'homme³⁹.

40

Je ne suis pas si ingrat que je ne sente tout ce que tu as fait pour moi, lorsque tu m'as laissé voir tes extraits, et lorsque tu ne cesses chaque jour de me mettre dans le vrai chemin, et de m'ouvrir les yeux, comme dit le vulgaire⁴⁰.

De son côté, Fronton envoie ses propres *excerpta* à l'empereur :

Je me suis fait pendant ces jours des extraits de soixante livres, en cinq tomes. Soixante ! Mais quand tu liras parmi tout cela du Novius, des Atellanes, de petits discours de Scipion, ce nombre t'effraiera moins⁴¹.

À l'empereur Antonin, il écrit :

Je me souviens d'avoir extrait des lettres de Cicéron seulement les passages qui renferment quelque dissertation sur l'éloquence ou la philosophie ou la république. De plus quand une expression m'a semblé élégante ou remarquable, je l'ai extraite. Les extraits que j'ai sous la main à mon usage, je te les ai envoyés. Tu feras transcrire, si tu le crois utile, ces trois livres, deux à Brutus, un à Axius, et tu me les renverras, car je n'ai point fait de copies de ces extraits⁴².

Certains témoignages fournissent d'autres pistes pour comprendre comment s'effectuait le passage de la note de lecture à la composition originale. Flavius

37 *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli, Bibliopolis, 1991.

38 Lettre 33, 7.

39 Correspondance de Marc-Aurèle et de Fronton, IV, 1, 3 (tr. A. Cassan).

40 III, 19, 2.

41 III, 5, 102.

42 À Antonin, lettre 5 (tr. A. Cassan).

Josèphe, dans le *Contre Apion* (I, 183), présente le témoignage d'Hécatée (en fait, le Pseudo-Hécatée), dont il veut, dit-il, « parcourir κεφαλαιωδῶς quelques-uns des propos ». Le terme κεφαλαιωδῶς n'est sûrement pas bien rendu par le mot *sommairement* (au alors au sens étymologique du terme *sommaire*). On le rendrait sans doute mieux par « en ne retenant que les points *capitaux* », ou même « *kephalaion* par *kephalaion* » le terme *kephalaion* désignant d'abord des « sommaires », puis les chapitres correspondant à ces sommaires. Or Josèphe propose ensuite un petit florilège tiré du Pseudo-Hécatée, chaque citation étant introduite par un bref sommaire (autrement dit, un κεφάλαιον). Une hypothèse raisonnable consiste donc à supposer que ces sommaires reproduisent, sous une forme à peine remaniée, ce qui a pu constituer à l'origine des annotations marginales : πῶς ἔχομεν πρὸς τοὺς νόμους (§ 190), ὅτι καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν τὰ Ἱεροσόλυμα καλλίστην τε καὶ μεγίστην ἐκ παλαιοτάτου κατοικοῦμεν καὶ περὶ πλήθους ἀνδρῶν καὶ περὶ τῆς τοῦ νεῦ κατασκευῆς (§ 196), ὅτι καὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ συνεστρατεύσαντο (§ 200). On retrouve de fait, dans ces sommaires, les mots qui introduisent généralement les κεφάλαια (πῶς, ὅτι). On est donc amené à reconstituer le processus suivant :

- 1) Josèphe a signalé dans la marge de son manuscrit du Pseudo-Hécatée des annotations sous forme de κεφάλαια ;
- 2) il a probablement, dans une étape intermédiaire, rassemblé ces passages dans un recueil personnel, chaque passage étant rangé sous son κεφάλαιον (ce dernier passant alors du statut de note de lecture à celui d'intitulé de chapitre) ;
- 3) il a utilisé ce recueil pour rédiger le *Contre Apion*, en brochant librement autour des énoncés des κεφάλαια.

Ce processus est sans doute à l'œuvre dans de nombreuses compositions qui, à la différence du *Contre Apion*, ne montrent plus leurs coutures. Cette hypothèse pourrait être vérifiée si l'on prenait la peine, à partir de quelques auteurs, de vérifier s'il est possible, ici ou là, de découvrir (de « dé-couvrir »), sous le texte, la trace d'une annotation primitive.

Parallèlement au développement du genre littéraire des extraits ou des collections personnelles d'extraits, les papyrus attestent, dès le III^e siècle avant J.-C., l'existence de cahiers d'écoliers qui prennent la forme de recueils de citations. L'existence de ces recueils s'explique par l'importance reconnue, dès l'époque classique, on l'a vu, aux sentences poétiques (les γνῶμαι) dans la pédagogie antique. Cette importance des sentences dans la formation intellectuelle explique également le développement d'une littérature d'extraits dans la tradition philosophique, épicurienne et stoïcienne. Elle explique la diffusion, dès l'époque hellénistique, de collections de maximes extraites des

œuvres d'Épicure (dont les *Maximes capitales*), mais aussi l'usage stoïcien des citations des poètes ou des pères fondateurs, notamment Zénon et Chrysippe, la sentence ayant, dans l'esprit des stoïciens, par son caractère ramassé, une façon particulièrement frappante de manifester la vérité, une vérité que le philosophe est invité à se remémorer constamment, sur le mode de l'exercice spirituel. À Lucilius qui lui demande des *excerpta*, Sénèque répond cependant que, chez Épicure, il faut tout lire et ne pas se contenter d'extraits⁴³.

On se demande toujours s'il a existé des florilèges platoniciens. Ce qui est certain, c'est qu'il existe un corpus d'extraits, plus ou moins fidèles au texte original de Platon, qui circulent dans les écoles platoniciennes de l'époque hellénistique et impériale, et dont on trouve des traces dans les manuels, celui d'Alcinoos par exemple.

42

Plutarque fait état par ailleurs d'une pratique polémique qu'il condamne, et qui caractérise celui qui réfuterait des livres en en extrayant des morceaux, détachés de leur contexte (φωνὰς ἀλλαχόθεν ἄλλας ἀποσπῶντα καὶ ῥήμασιν ἄνευ πραγμάτων ἐπιτιθέμενον : « en extrayant des passages d'un côté puis de l'autre, et en s'en prenant aux mots sans se soucier du fond⁴⁴ »). Cette pratique polémique caractérise toute l'époque impériale : on en retrouvera une application notable du côté chrétien. L'extraction, dans le texte de Plutarque, n'apparaît plus comme un geste lettré signalant le philologue ou le polymathe, mais au contraire comme un acte malhonnête qui suppose une intention de tromper. Plutarque lui-même pratique la même méthode dans le traité *Sur les contradictions des stoïciens*, qui contient 70 citations de Chrysippe. Ces citations visent à mettre les stoïciens en contradiction avec eux-mêmes. H. F. Cherniss a pensé que Plutarque avait pu utiliser un recueil de notes personnelles (ὑπομνήματα), celui qu'il évoque lui-même dans le traité *Sur la tranquillité de l'âme* 464 F 3-4⁴⁵. Cependant ce recueil ne portait apparemment que sur le thème de la tranquillité de l'âme. Le catalogue de Lamprias fait allusion à un recueil plus général qui pourrait être la source des deux traités *Sur les contradictions des stoïciens*, et *Sur les contradictions des épicuriens* (n° 148 : στωικῶν καὶ ἐπικουρείων ἐκλογαί καὶ ἔλεγχοι).

43 Lettre 33.

44 *Non posse suaviter uiui secundum Epicurum* 1086d. On a là, apparemment, le seul emploi de ἀποσπῶ chez Plutarque pour désigner l'extraction littéraire. Le terme, cependant, garde très certainement, même dans ce contexte, son sens premier de « détacher ».

45 Le passage dit : « j'ai donc rassemblé des notes que j'avais prises pour mon usage personnel (ἐμαυτῶ) sur la tranquillité de l'âme » (cf. H. F. Cherniss [éd.], *Plutarch's Moralia*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press/Heinemann, 1976, t. XIII, p. 399-400).

Le christianisme naît, on le voit, à une époque où la pratique de la lecture sélective est devenue importante dans les habitudes des lettrés. Il n'est donc pas étonnant que les chrétiens l'aient eux aussi adoptée. Les lecteurs chrétiens ont des habitudes de lectures analogues à celles de leurs homologues grecs ou juifs hellénisés : ils prennent des notes en lisant, constituent des recueils d'*excerpta* et peuvent à l'occasion les envoyer à leurs amis. Cependant, la pratique chrétienne de l'extrait présente quelques traits particuliers qui tiennent cette fois aux spécificités de cette religion, et plus précisément au poids de l'héritage biblique et juif dans un premier temps, puis, par la suite, aux nécessités de la controverse avec les païens et avec l'hétérodoxie.

L'élément essentiel de la foi chrétienne réside en principe dans la reconnaissance de la messianité de Jésus⁴⁶. La lecture chrétienne de la Bible, au moins dans un premier temps, se concentre donc uniquement sur les passages censés annoncer le Christ, et avoir été accomplis par Jésus. Ces passages scripturaires, appelés parfois μαρτυρίαί en grec, *testimonia* en latin, ont donné lieu à des recueils dont l'exemple le plus ancien est fourni par l'*Ad Quirinum* de Cyprien de Carthage (III^e s.)⁴⁷. Les passages prophétiques étaient classés par rubriques (« Que le Christ est Dieu », « Qu'il naîtrait à Bethléem », « Qu'il naîtrait d'une vierge », etc.). Certains *testimonia*, les plus primitifs, étaient même regroupés par mots-clefs, selon la méthode dont on a pu faire l'hypothèse à propos des notes de Pline (voir *supra*), comme « pierre » ou « bois », l'un évoquant indirectement le Christ et l'autre la Crucifixion. Selon cette méthode, tous les passages vétérotestamentaire qui contenaient ces mots pouvaient *a priori* être considérés comme des annonces mystiques du Christ.

On se demande souvent si de telles collections ont existé avant Cyprien. J. Rendel Harris, au tout début du xx^e siècle, avait imaginé qu'il avait existé un livre des *testimonia*, antérieur aux évangiles, qui aurait été à l'origine de toute la tradition testimoniale postérieure⁴⁸. Dans le souci de réagir à cette hypothèse très hasardeuse, la critique a émis des réserves importantes sur l'existence de ces collections avant Cyprien⁴⁹. Ce qui est sûr, c'est que l'existence des *testimonia* est avérée à date très ancienne, puisqu'on trouve de tels passages dans les épîtres pauliniennes et dans les évangiles.

46 On exclut ici le marcionisme et les courants gnostiques, dont il ne sera pas question dans cette étude.

47 Éd. R. Weber, CCL 3, Turnhout, 1972.

48 *Testimonies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1916-1920, 2 vol.

49 J.-P. Audet, « L'hypothèse des *Testimonia*. Remarques autour d'un livre récent », *Revue biblique*, 70, 1963, p. 381-405.

L'une des visées essentielles des évangiles réside justement dans la démonstration prophétique : Jésus a accompli les Écritures. L'évangile de Luc fait remonter ce type de démonstration à Jésus lui-même. Se rendant à la Synagogue, il ouvre le rouleau d'Isaïe et conclut sa lecture d'un passage (Is LXI, 1-2 ; LVIII, 6) par ces mots : « Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture. » (Lc IV, 21.) La nécessité d'avoir ces passages constamment à disposition s'explique non seulement par les nécessités de l'instruction, mais aussi par le souci de démontrer aux incrédules que Jésus avait accompli les prophéties. Dans les Actes des apôtres (XIII, 33 ; XVII, 2-3), on voit ainsi Paul prêcher à plusieurs reprises la résurrection « à partir des Écritures » (ἀπὸ τῶν γραφῶν).

44

Avant même l'époque de Cyprien, les *testimonia* sont donc déjà omniprésents dans la première littérature chrétienne : on les retrouve notamment dans l'*Épître de Barnabé* et dans l'œuvre de Justin. Ces *testimonia* présentent déjà tous les traits qu'ils auront après Cyprien, et de ce fait, Cyprien ne marque pas une césure : les passages sont cités dans les mêmes dossiers thématiques, ils présentent parfois des fautes d'attribution ou des variantes caractéristiques, ce qui prouve qu'il existe déjà une tradition testimoniale bien établie.

L'existence des recueils de *testimonia* avant Cyprien est donc tout à fait possible, et elle est même hautement probable. Si l'on refuse cette hypothèse, on est obligé ou bien de supposer que les *testimonia* ont transité par d'autres types de sources (P. Prigent pensait que l'une de ces sources pouvait être le traité perdu de Justin contre toutes les hérésies⁵⁰, P. Nautin évoquait plutôt, de façon totalement hypothétique d'ailleurs, la *Controverse de Jason et Papiscus*, un dialogue antijuif perdu⁵¹), ou bien que ces *testimonia* ont dans un premier temps circulé exclusivement de façon orale, ce qui, au vu des parallèles très précis que présentent déjà les œuvres des I^{er} et II^e siècles, ne paraît guère convaincant.

Pour démontrer l'existence des florilèges avant Cyprien, on évoque parfois la présence d'anthologies bibliques à Qumrân. On dispose de fait de deux textes, découverts dans la grotte 4 du site de Qumrân, qui se rapprochent du genre du florilège : 4Q *Florilegium* et 4Q *Testimonia*⁵². Ces textes contiennent quelques *testimonia* tenus également pour messianiques par les chrétiens mais présentent peu de points communs formels avec les recueils chrétiens plus tardifs et sont très lacunaires. La meilleure preuve de la *possibilité* de florilèges chrétiens avant Cyprien, c'est l'existence des recueils dans la littérature grecque contemporaine.

50 Justin et l'Ancien Testament. L'argument scripturaire du traité contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première apologie, Paris, Gabalda, 1964.

51 « Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* (V^e section), 75, 1967, p. 162-168.

52 On pourra en lire une traduction pratique dans le volume de la Pléiade, *Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987.

Mais le témoignage de Qumrân est intéressant : il montre que les chrétiens s'inscrivent aussi dans une tradition littéraire juive qui consistait, à la même époque, à rassembler les prophéties messianiques.

On oublie souvent d'ailleurs qu'il existe bel et bien une trace de recueil avant Cyprien. Eusèbe de Césarée évoque dans l'*Histoire ecclésiastique* des « Extraits de la Loi et des Prophètes » composés par Méliton de Sardes au II^e siècle qui avaient pour but de rassembler, à partir de l'Ancien Testament, ce « qui concerne le Sauveur et toute notre foi⁵³ ». Il n'y a aucune raison de penser que cette œuvre n'était pas un recueil de *testimonia*, peut-être accompagnés de commentaires. Méliton est, à notre connaissance, le premier à adapter le genre grec de l'ἐκλογή aux écrits bibliques. À sa suite, Clément d'Alexandrie écrit un ouvrage intitulé Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί : il ne s'agit pas d'un recueil de *testimonia*, mais plutôt d'une collection de considérations à partir de l'Écriture, ancien et nouveau Testaments⁵⁴. Les recueils de *testimonia* proprement dits seront composés pendant toute la fin de l'Antiquité et jusqu'à l'époque byzantine. Pour en rester à l'Antiquité, on possède en grec un recueil attribué à Épiphane de Salamine, un autre attribué à Grégoire de Nysse, et plusieurs collections anonymes voire non éditées⁵⁵. Ces recueils avaient une double fonction : une fonction polémique, sans doute fondamentale, puisqu'ils permettaient de démontrer la foi chrétienne à partir des Écritures et peuvent avoir été utilisés par les polémistes dans les débats avec les juifs ; une fonction didactique ensuite, au sens le plus large – ils permettaient d'instruire et de renforcer la foi – et peut-être aussi au sens le plus concret – ils ont pu être utilisés dans le cadre de la catéchèse.

La polémique religieuse explique aussi la fortune que connurent dans la première littérature chrétienne les extraits d'auteurs « païens ». Dans les Actes des apôtres, au cours de son apologie devant les sages de l'Aréopage, Paul cite déjà un passage du poète Aratos⁵⁶, déjà exploité au II^e siècle avant J.-C. par l'apologiste juif Aristobule⁵⁷. À sa suite, les apologistes prendront l'habitude, dès Justin, d'appuyer leur défense du christianisme sur le plus grand nombre possible d'auteurs grecs et latins. Il n'existe pas de recueil indépendant

53 HE, IV, 26, 12-14.

54 Éd. O. Stählin, GCS, 17, 1909, p. 137-155 ; 235.

55 H. V. Hotchkiss, *A Pseudo-Epiphanius Testimony Book*, Missoula, Montana, 1974 ; M. C. Albl, *Testimonies Against the Jews*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004 ; A. Falcetta, « A Testimony Collection in Manchester : Papyrus Rylands Greek 450 », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 83, 2001, p. 3-19 ; M. de Groote, « Anonyma Testimonia Adversus Iudaeos. Critical Edition of an Antijudaic Treatise », *Vigiliae Christianae*, 59, 2005, p. 315-336 ; « Alttestamentliche Passionsprophezeiungen in einem Vatikaner codex », *Sacris erudiri*, 44, 2005, p. 227-239.

56 AC XVII, 28.

57 Le passage d'Aristobule est connu grâce à Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIII, 12, 6.

conservé jusqu'aux « Théosophies » éditées par Erbse, qui datent du ^v^e siècle et qui constituent des recueils de passages païens, parfois forgés, sur Dieu et le Christ⁵⁸. En revanche, on pense que les premiers auteurs chrétiens ont pu utiliser des anthologies païennes (Clément d'Alexandrie utilise probablement au *Stromate* VI un recueil païen sur le plagiat littéraire) ou juives (le même Clément dépend au *Stromate* V d'une collection de passages forgés, attribués à des auteurs grecs, qui remonte peut-être à Aristobule : on voit qu'une fois encore, l'utilisation chrétienne du florilège se situe au carrefour de la tradition grecque et de la tradition juive). Aristobule, apologiste et exégète de langue grecque, qui aurait vécu au ⁱⁱ^e siècle avant J.-C., est l'auteur d'une *Explication de la Loi de Moïse* dans laquelle il cherchait notamment à démontrer l'accord des auteurs grecs et de la Révélation, autant que la dépendance des premiers à l'égard de la seconde⁵⁹. Cette visée, essentielle dans l'apologétique chrétienne, donne naissance au début du ⁱⁱⁱ^e siècle aux *Stromates* d'Origène, une œuvre perdue mais dont Jérôme affirme qu'elle visait à démontrer l'accord d'un certain nombre de philosophes (Platon, Aristote, Numenius, Cornutus) avec l'Écriture⁶⁰. Cette œuvre devait donc comporter une dimension anthologique importante. Origène innove également en ce qu'il est le premier auteur chrétien à composer une réfutation d'un auteur païen : le *Contre Celse*, composé vers 248, est une réponse très précise aux propos de Celse, Origène reproduisant systématiquement les attaques de son adversaire avant de les réfuter.

La littérature d'extraits, dans le premier christianisme, se développe aussi dans le contexte de la controverse intra-religieuse, celle qui oppose des chrétiens à d'autres chrétiens. Mais cette fois, l'usage de l'extrait paraît moins clair. Tertullien dans ses œuvres hérésiologiques, ou Hippolyte, auteur du *Contre Noët*⁶¹, reproduisent les propos de leurs adversaires, mais la plupart du temps sous la forme vague du discours indirect (« il dit que... », « ils disent que... »). De telles réfutations supposent cependant, très probablement, l'annotation et l'extraction des œuvres réfutées, quand elles étaient connues.

On trouverait une attestation de cette pratique dans les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie, dont le titre précis est plutôt *Résumés des œuvres de Théodote et de l'école appelée « orientale », à l'époque de Valentin*. Il s'agit de notes prises à partir des ouvrages du gnostique Théodote, accompagnées de considérations personnelles de Clément. Le titre rappelle ceux des extraits

58 H. Erbse, *Theosophorum Graecorum fragmenta*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1995.

59 N. Walter, *Der Thoraausleger Aristoboulos*, Berlin, Akademie-Verlag, 1964.

60 Cf. Lettre 70, 4.

61 Pierre Nautin pensait qu'il s'agissait de la section finale du traité contre les hérésies, qui n'est pas à confondre avec l'*Elenchos* que l'on possède par ailleurs et qui n'est attribué à Hippolyte que sur la base d'une hypothèse (*Hippolyte. Contre les hérésies. Fragment*, Paris, Le Cerf, 1949).

péripatéticiens (les *Extraits* de Timée et d'Archytas ; le recueil de l'art de Théodecte ; le recueil des œuvres de Métrodore...).

On voit qu'avec Clément, la pratique chrétienne de l'extrait, liée d'abord à l'enseignement et à la polémique, acquiert aussi une dimension exégétique : le recueil d'extraits devient indissociable du commentaire qui l'accompagne. C'est sans doute dans le prolongement de cette pratique que s'inscrivent les extraits sur l'Écriture composés par Origène. Dans sa Lettre 33, qui s'inspire du catalogue des œuvres d'Origène dressé par Eusèbe dans la *Vie de Pamphile*, aujourd'hui perdue, Jérôme attribue à Origène plusieurs œuvres exégétiques qu'il nomme *excerpta* : sur l'Exode, sur le Lévitique, sur les Psaumes I à xv, sur tout le Psautier, sur l'Éclésiaste.

Il a été souvent admis que le titre grec de ces *excerpta* devait être Σχολία ou Σημειώσεις (indications), mais cette question reste débattue⁶². Si Jérôme écrit quelque part que le mot *excerpta* correspond au grec σχολία⁶³, il désigne avant tout des extraits et correspondrait bien mieux au grec ἐκλογαί. Il est possible également que dans cette liste d'« extraits » sur l'Écriture se cachent au moins en partie, non des ouvrages composés par Origène, mais plutôt des extraits de ses œuvres composés par ses disciples ou par ses admirateurs. Cette hypothèse est notamment formulée par certains critiques à propos des *Excerpta in totum Psalterium*, peut-être dérivés des Homélie d'Origène sur les Psaumes⁶⁴. La nature précise de ces extraits d'Origène reste donc problématique, mais il est clair que, si Jérôme pouvait les appeler *excerpta*, c'est parce qu'ils appartenaient, à ses yeux, au genre de l'extrait : ils devaient contenir une sélection de passages bibliques, pris dans un livre particulier, et accompagnés de courtes annotations.

Il faut noter pour finir que le III^e siècle voit aussi circuler chez des chrétiens des recueils à visée morale : les *Sentences* de Sextus, d'origine païenne, et que connaît Origène ; le troisième livre de l'*Ad Quirinum* de Cyprien, qui est, à notre connaissance, le premier recueil chrétien, composé à partir de la Bible, à visée édicatrice.

62 Voir É. Junod, « Que savons-nous des scholies (σχολία – σημειώσεις) d'Origène ? », dans G. Dorival et A. Le Boulluec (dir), *Origeniana sexta*, Leuven, University Press/Peeters, 1995, p. 133-149.

63 Voir sa préface à sa traduction des Homélie sur Ezéchiel : *primum eius opus excerpta sunt, quae graece σχολία nuncupantur, in quibus ea, quae sibi uidebantur obscura aut habere aliquid difficultatis, summatim breuiter que perstrinxit.*

64 Éd. T. Gaisford, Oxford, 1842. Nous préparons une nouvelle édition de ce texte.

La pratique chrétienne de l'extrait au cours des trois premiers siècles, avant tout pédagogique, polémique et exégétique, s'épanouit d'une façon tout à fait particulière dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée, mort vers 339/340. L'extrait devient, dans sa façon de composer, un procédé récurrent et structurel.

Il est d'abord l'auteur de deux ouvrages, les *Extraits prophétiques* et la *Démonstration évangélique*⁶⁵, que l'on classe communément parmi les recueils de *testimonia*, parce qu'ils renferment une collection de passages de l'Ancien Testament sur le Christ et les chrétiens, mais qui constituent peut-être plutôt, en raison des commentaires parfois copieux qu'Eusèbe leur associe, un prolongement de ce que devaient être les *excerpta* d'Origène sur l'Écriture. Eusèbe est aussi un exégète qui, dans ses commentaires de l'Écriture, fait allusion à ses prédécesseurs. Il est le premier, dans la tradition chrétienne, à se situer ainsi de façon aussi nette et régulière dans la lignée de ceux qui l'ont précédé. Nous avons pu démontrer que dans les *Extraits prophétiques*, il avait utilisé des extraits d'Origène, qu'il a dû lui-même compiler et qu'il se contente probablement de réécrire⁶⁶. Sa pratique de l'exégèse est donc elle aussi anthologique.

48

Il est ensuite l'auteur d'une *Préparation évangélique*, apologie dirigée essentiellement contre l'hellénisme qui constitue la première partie de la *Démonstration évangélique*, et qui renferme la collection de passages grecs la plus longue de toute l'Antiquité chrétienne⁶⁷. Les livres XI à XIII, notamment, ne sont pratiquement qu'un long florilège de textes païens visant à démontrer la *symphônia*, l'accord, entre les meilleurs philosophes grecs, et la Révélation. Nous avons montré ailleurs que cet ensemble était peut-être inspiré des *Stromates* perdus d'Origène⁶⁸. Dans le même contexte de la polémique antipaïenne, il compose un *Contre Hiérocès* qui représente une adaptation de la méthode mise en œuvre dans le *Contre Celse* d'Origène, avec son alternance de citations de l'adversaire et de réponses, au cas du *Philalèthe* composé par le gouverneur de Bithynie au début de la persécution de 303⁶⁹. Le *Contre Porphyre*, perdu, devait

65 Éd. I. A. Heikel, GCS 13, Leipzig, 1913.

66 « Origen as an Exegetical Source in Eusebius' Prophetic Extracts », dans A. Johnson et J. Schott (dir.), *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2013, p. 207-237.

67 La *Préparation* est facilement consultable (texte original et traduction) dans la collection des Sources chrétiennes (SC 206-215-228-266-292-307-338-369-).

68 « Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ? », *Revue de philologie*, 78, 2004, p. 127-140 ; « La *Préparation évangélique* d'Eusèbe et les *Stromates* perdus d'Origène : nouvelles considérations », *Revue de philologie*, 87, 2013, p. 107-123. Cette hypothèse avait été proposée la première fois par H. D. Saffrey, « Les extraits du *περὶ τῶν ἁθῶν* de Numénius dans le livre XI de la *Préparation Évangélique* », *Studia patristica*, 13, 1975, p. 46-51.

69 Éd. M. Forrat, SC 333, Paris, 1986.

renfermer un florilège de passages du *Contre les chrétiens*, entrecoupés, selon la même méthode, des réponses d'Eusèbe⁷⁰.

Dans le domaine de la polémique antihérétique, Eusèbe applique encore la même méthode dans sa controverse contre Marcel d'Ancyre, dans le *Contre Marcel* d'une part, puis la *Théologie ecclésiastique*⁷¹. Ces deux ouvrages sont avant tout deux collections d'extraits de Marcel, entrecoupés des commentaires d'Eusèbe. C'est dans le même contexte de la polémique intrareligieuse qu'il faut replacer l'*Apologie pour Origène*, œuvre composée avec Pamphile, au début de la carrière d'Eusèbe, avant 310. Il s'agit d'un ouvrage original dans lequel la défense d'un personnage jugé orthodoxe est fondée uniquement (Pamphile et Eusèbe l'affirment dès le début) sur ses propres paroles. Le *Contre Marcel*, beaucoup plus tardif, apparaît donc comme le pendant négatif de l'*Apologie pour Origène*. De part et d'autre, c'est la même méthode qui est mise en œuvre, tantôt pour accuser, tantôt pour défendre. L'originalité de l'*Apologie* est cependant plus grande que celle du *Contre Marcel*, car il s'agit de la première œuvre chrétienne, peut-être de la première œuvre tout court, dans laquelle l'extrait sert (seul, ou presque) à assurer une défense. Dans le domaine païen, son lointain ancêtre serait, une fois encore, le discours *Sur l'échange* d'Isocrate. Quant au *Contre Marcel*, il s'inscrit plutôt dans la tradition philosophique du recueil polémique.

Exégétique et polémique, la pratique de l'extrait, chez Eusèbe, caractérise également l'écriture de l'histoire. Le premier de ses deux travaux historiques est ce qu'on appelle communément la « Chronique ». Elle comporte deux parties distinctes : la « chronographie », dans laquelle Eusèbe cite ses sources et qui est aussi, pour cette raison, un recueil d'extraits ; les *Canons chronologiques*, ensuite, qui présentent, sous forme de tableaux synoptiques, les événements les plus notables de l'histoire du salut⁷². Or même cette seconde partie relève du genre de l'extrait : non seulement parce qu'Eusèbe peut y citer ses sources, tantôt explicitement, tantôt sans le dire ; mais aussi parce que ces canons ne sont finalement qu'un tissu composé à partir des différentes sources livresques d'Eusèbe. Il n'est pas étonnant de ce point de vue qu'il utilise l'expression παντοδαπή ιστορία, dans les *Extraits prophétiques*⁷³, pour désigner la matière de la Chronique. C'est probablement une allusion à l'*Histoire variée* de Favorinus d'Arles (II^e siècle ap. J.-C.), qui faisait partie du genre des « mélanges », et dont le fond devait être emprunté à d'autres auteurs.

70 Voir notre étude, « Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe ? », *Revue des études grecques*, 125, 2012, p. 473-514.

71 Éd. E. Klostermann, GCS, Berlin, 1972(2).

72 L'œuvre, perdue en grec, est conservée avant tout dans une traduction arménienne intégrale (éd. J. Karst) et une traduction latine partielle (canons seuls) produite par Jérôme (éd. R. Helm).

73 p. 1. 28-29 Gaisford.

Le second de ses grands travaux historiques, l'*Histoire ecclésiastique*, est clairement présenté par Eusèbe comme une bibliothèque littéraire⁷⁴ :

Par suite, tout ce que j'estimerai profitable au but indiqué, je le choisirai parmi les choses qu'ils [c'est-à-dire ses devanciers] rapportent çà et là ; comme en des prairies spirituelles, je cueillerai les passages utiles des écrivains anciens ; et j'essaierai d'en faire un corps dans un récit historique⁷⁵.

50 Ce court passage est emprunté à deux traditions bien distinctes et pourtant jumelles : Eusèbe y poursuit la réécriture de la préface de Polybe qui lui permettait juste avant le passage en question de polémiquer, comme son devancier grec, contre les histoires « partielles » de ses devanciers⁷⁶ ; il lui reprend notamment l'image du corps, mais cette image, que l'on retrouvera dans les *Saturnales* de Macrobie⁷⁷, devait être également un lieu commun dans la littérature d'extraits et Eusèbe inscrit aussi clairement son œuvre dans cette autre tradition : l'image de la prairie évoque, on s'en souvient, l'un des titres possibles donnés aux recueils de mélanges, et l'allusion à la cueillette, c'est-à-dire aux fleurs, désigne encore plus clairement le genre du florilège ou de l'anthologie.

C'est ce projet littéraire qui explique la forme très originale de l'*Histoire ecclésiastique*. On insiste souvent et à juste titre sur l'importance que prennent pour la première fois les citations dans cette œuvre historique ; on explique parfois qu'Eusèbe est le prototype des historiens modernes, en ce qu'il aurait à cœur de « laisser parler ses sources⁷⁸ ». En réalité, il faut voir que l'*Histoire ecclésiastique* est avant tout une bibliothèque littéraire, un recueil d'extraits, que le récit, c'est-à-dire l'intervention personnelle d'Eusèbe vient dans un second temps se surimposer à cette matière première, et qu'elle suppose, en amont, un ou plutôt plusieurs recueils d'extraits préalables. Eusèbe a-t-il réorganisé des notes prises préalablement sans intention de rédiger une œuvre, ou bien a-t-il plutôt, selon le modèle plinien, effectué un dépouillement systématique de ses sources en vue d'écrire l'*Histoire ecclésiastique*? Nous ne le savons pas.

Eusèbe est-il d'ailleurs si novateur que cela dans la tradition historiographique? Nous avons vu que les historiens de l'époque impériale composent sans doute

74 L'œuvre est consultable dans la traduction, avec texte grec, des SC (31-41-55-73bis). Une nouvelle traduction, associée à un commentaire complet, sera bientôt disponible aux Belles Lettres. Le premier tome de cette série, contenant des études préliminaires, est déjà paru : S. Morlet et L. Perrone (dir.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire, t. 1 : études d'introduction*, Paris, Les Belles Lettres, 2012. Le volume contient une bibliographie à jour.

75 l, 1, 4.

76 HE, I, 1, 3 = cf. Polybe, *Histoires*, I, 4, 6-10.

77 *Sat.*, I, *Praef.*, 3.

78 Sur ce jugement de la critique, voir S. Morlet, « Eusèbe de Césarée. Biographie, chronologie, profil intellectuel », dans S. Morlet et L. Perrone (dir.), *Eusèbe de Césarée, op. cit.*, p. 27.

souvent à partir d'extraits. Mais l'*Histoire ecclésiastique* présente au moins deux innovations :

- Le matériau textuel utilisé n'est pas toujours historique. Là où les historiens grecs et romains puisent essentiellement dans les œuvres des *historiens* qui les ont précédés, Eusèbe ne cherche pas uniquement à citer ses *sources*, mais aussi tout texte qu'il juge utile ou beau, notamment lorsqu'il veut illustrer une notice biographique. L'œuvre se situe donc au croisement de la tradition historique et de la tradition antiquaire de la note de lecture. C'est que l'*Histoire ecclésiastique* est à la fois une *histoire* au sens propre du terme et une *bibliothèque* littéraire, censée rassembler les meilleurs morceaux de la littérature chrétienne naissante. Avant Eusèbe, il n'existe pas d'exemple d'œuvre comparable.
- L'innovation la plus visible, c'est que là où les historiens grecs masquent leurs sources en prenant entièrement en charge la responsabilité du récit, Eusèbe exhibe les coutures de l'œuvre et donne à voir un ὑπόμνημα à peine retravaillé. Il ne s'agit pas de porter un jugement de valeur sur l'œuvre d'Eusèbe, mais de constater que le degré d'élaboration littéraire de cette œuvre est beaucoup moins poussé que chez les grands historiens de l'époque impériale et qu'il y a là, de la part d'Eusèbe, un choix délibéré.

Il n'est pas dans notre intention de faire d'Eusèbe le point focal de la littérature grecque. Mais il semble bien que son œuvre, du point de vue de l'histoire des extraits, marque une étape très importante. Ce qui pourrait nous conduire à lui accorder une importance particulière dans une histoire des extraits, ce n'est pas seulement l'ampleur et la variété des usages de l'extrait dont elle témoigne. C'est le fait, avant tout, que l'extrait devient, chez l'évêque de Césarée, une pratique de composition fondamentale, un geste lettré qui n'affecte pas seulement cette étape de la composition des œuvres qui nous échappe souvent – la prise de note, la composition du brouillon – mais qui devient un moyen d'expression privilégié pour commenter l'Écriture, pour exposer la foi, pour la défendre, pour réfuter l'erreur, et pour écrire l'histoire.

Son œuvre a par ailleurs marqué une étape importante, peut-être cruciale, entre la pratique de l'extrait au cours des trois premiers siècles, et la pratique byzantine du florilège. La pratique de commentateur d'Eusèbe annonce les chaînes exégétiques ; l'anthologie païenne de la *Préparation évangélique* annonce et a peut-être inspiré d'ailleurs les florilèges païens édités par Erbse et ce florilège byzantin évoqué par Photius dans le codex 170 qui visait à démontrer l'accord des sagesse païennes et de la Révélation ; l'*Apologie pour Origène* annonce le genre du florilège patristique ; il est communément admis que ce dernier naît dans le traité *Sur le Saint Esprit* de Basile de Césarée (§ 29), qui est un lecteur

d'Eusèbe ; on attribue aussi à Basile et à Grégoire de Nazianze la *Philocalie* d'Origène, recueil des meilleurs passages de l'Alexandrin, dont certains critiques, comme É. Junod, se demandent d'ailleurs si elle ne remonte pas plutôt à l'époque d'Eusèbe⁷⁹. Quant au *Contre Marcel*, il a pu servir de modèles aux réfutations postérieures, notamment les *Contre Eunome* de Basile et de Grégoire de Nysse⁸⁰.

52

La lecture sélective a connu dans le monde grec trois formes, ou plutôt trois degrés d'élaboration qui restent liées et sont parfois difficiles à distinguer. Il y a d'abord la prise de notes personnelles à partir de la lecture d'un ouvrage, ces notes prenant le plus souvent, sinon toujours, la forme d'extraits ; ces notes peuvent ensuite être publiées sous une forme plus ou moins élaborée, mais qui reste une forme anthologique ; mais elles peuvent aussi, enfin, servir à composer des ouvrages qui ne se présentent pas sous une forme explicitement anthologique.

Cette pratique lettrée est typiquement grecque et latine. Elle n'a rien de spécialement chrétien. La pratique chrétienne de l'extrait et du florilège s'inscrit dans un mouvement interne à l'histoire de la littérature gréco-latine. L'originalité des chrétiens consiste à avoir fait servir ces pratiques à des usages nouveaux : recueils de textes bibliques, assortis ou non de commentaires ; recueils de différents textes païens visant à démontrer leur dépendance supposée à l'égard de l'Écriture, recueils d'auteurs jugés « hérétiques » ou à l'inverse d'auteurs jugés « orthodoxes ». Chez Eusèbe de Césarée, l'extrait devient, pour la première fois dans l'histoire antique, un mode privilégié d'exposition littéraire. C'est en cela sans doute qu'il a constitué un chaînon entre l'usage chrétien du florilège pendant les trois premiers siècles, et son usage à Byzance.

On hésitera donc avant de porter un jugement de valeur sur l'importance des extraits et des florilèges dans la littérature chrétienne de l'Antiquité et du Moyen Âge. Ici comme ailleurs, il est trop simple d'opposer christianisme et hellénisme. On ne peut pas dire que la pratique chrétienne de l'extrait et du florilège constitue une rupture par rapport au monde « païen ». Elle s'inscrit au contraire dans une longue évolution dont le point de départ se situe à l'époque classique. Les chrétiens ont sans doute accordé une importance particulière aux extraits, mais s'ils ont pu le faire, c'est parce qu'ils étaient des lecteurs formés aux habitudes « païennes » de lecture et d'écriture.

⁷⁹ Voir la contribution d'É. Junod dans ce volume.

⁸⁰ Voir sur ce point les remarques de M. Cassin dans ce volume, et son ouvrage *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Paris, Institut des études augustiniennes, 2013.

EXTRACTION, REMÉMORATION ET DISCONTINUITÉ
DANS LES *CONTROVERSES* DE SÉNÈQUE LE PÈRE :
DU DÉCLAMATEUR AU TEXTE

Charles Guérin

Université Paris Est - EA 4395 (LIS),

Institut universitaire de France et Labex HASTEC

Face à l'homogénéité des discours cicéroniens, le corpus déclamatoire latin frappe par sa diversité formelle. Si l'on dispose de déclamations conservées sous une forme continue et organisées en textes autonomes et complets (les *Declamationes maiores* du Pseudo-Quintilien), d'autres œuvres nous ont été transmises sous une forme moins commune et plus adaptée à l'objectif pédagogique qui présidait à l'exercice¹ : ainsi, les *Declamationes minores* attribuées à Quintilien se présentent comme un ensemble de courts chapitres composés d'un sujet de déclamation, d'extraits de discours de dimensions variables (*declamatio*) et, fréquemment, de commentaires à visée didactique (*sermo*). Mais l'éclatement du texte déclamatoire peut se faire plus grand encore lorsque la présentation pousse à l'extrême la logique de la présentation par extraits, comme on le constate dans les deux autres représentants du corpus, les *Declamationes* de Calpurnius Flaccus ainsi que les *Controversiae* et les *Suasoriae* de Sénèque le Père.

Probablement rédigé au début du règne de Caligula², le texte de Sénèque, traditionnellement intitulé *Sentences, divisions et couleurs des orateurs et*

- 1 C'est d'abord comme un outil pédagogique que Quintilien présente la déclamation (*Inst.*, II, 10), tout en admettant, au-delà de ce premier objectif, qu'il en existe deux espèces : la déclamation servant à former l'apprenti (*Inst.*, II, 10, 9 : *profectus gratia*) et celle qui est conçue comme un spectacle (*Inst.*, II, 10, 10 : *in ostentationem*). La tension entre ces deux points de vue n'est pas résolue par Quintilien (voir T. Reinhardt et M. Winterbottom, *Institutio Oratoria, Book 2*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 162). Sénèque le Père effectuait déjà la même distinction, lorsqu'il soulignait que Votienus Montanus ne déclamaît ni *ostentationis causa*, ni *exercitationis causa* (*Contr.*, IX, *praef.*, 1). Sur la *controversia* comme préparation aux luttes du barreau, voir S. Bonner, *Education in Ancient Rome. From the Elder Cato to the Younger Pliny*, London, Routledge, 2012², p. 309-327.
- 2 Sur la datation des écrits de Sénèque le Père, voir L. A. Sussman, *The Elder Seneca*, Leiden, Brill, 1978, p. 91 sq. ; J. Fairweather, *Seneca the Elder*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 15 ; E. Berti, *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa, Giardini, 2007, p. 17-18.

*des rhéteurs*³, se divise en deux volumes, les *Controversiae*, d'une part, et les *Suasoriae* de l'autre. Le volume des *Controversiae*, qui est aujourd'hui passablement amputé⁴, était à l'origine divisé en dix livres, eux-mêmes organisés en chapitres correspondant chacun à un sujet de déclamation. Chaque chapitre recense successivement les traits (*sententiae*), les divisions (*diuisiones*, la manière d'organiser puis de traiter une question) et les couleurs (*colores*, l'orientation donnée à l'argumentation et à la narration⁵) employés pour le sujet en question par des lettrés ayant pratiqué la déclamation entre la fin de la République et les débuts du Principat⁶. Une forme d'unité est donnée à chaque livre par la présence d'une préface qui vient fournir des renseignements biographiques et stylistiques sur certains des rhéteurs dont les déclamations sont présentées dans l'ouvrage⁷.

54

Le corps du texte se trouve par conséquent constitué d'un ensemble de citations composées d'extraits de déclamations et dont la forme varie selon la section dans laquelle on se situe. C'est au choix de cette présentation en extraits – par opposition à la possibilité d'une rétention continue des discours prononcés – et du projet qu'elle induit que cet article s'intéressera, afin de cerner au plus près ce qui motive la forme du texte de Sénèque. Mon principal questionnement concernera la méthode d'extraction mise en œuvre par Sénèque, à partir des quelques bribes d'information qu'il nous livre. On verra que la présentation en extraits est autant le résultat d'une contrainte matérielle que d'un choix délibéré, qu'elle sert des finalités théoriques, littéraires et didactiques précisément définies, mais qu'elle répond également de façon intime à la logique profonde de la pratique déclamatoire impériale, en rupture totale avec ce que pouvait supposer l'exercice oratoire républicain.

3 *Oratorum et rhetorum sententiae diuisiones colores*. Ce titre a été fabriqué à partir des différents colophons présents dans les manuscrits (voir B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows: Identities in Artistic Prose from the Anthology of the Elder Seneca*, thèse dactylographiée, Duke University, 2009, p. 1). Il est généralement considéré comme le titre original du recueil, voir E. Berti, *Scholasticorum studia*, *op. cit.*, p. 18, n. 2.

4 Sur les différentes mutilations et modifications subies par l'ouvrage, voir H. Bornecque, *Les Déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le père*, Hildesheim, Olms, 1962², p. 32-38; J. Fairweather, *Seneca the Elder*, *op. cit.*, p. 34-35. Sur la tradition textuelle du recueil, voir B. Huelsenbeck, « The Rhetorical Collection of the Elder Seneca. Textual Tradition and Traditional Text », *Harvard Studies in Classical Philology*, 106, 2012, p. 229-299.

5 Sur l'évolution de la notion rhétorique de *color* et le sens qu'elle en vient à prendre chez Sénèque le Père, voir L. Calboli-Montefusco, « *Ductus and Color: The Right Way to Compose a Suitable Speech* », *Rhetorica*, 21, 2003, p. 113-131; C. Lévy, « La notion de *color* dans la rhétorique latine : Cicéron, Sénèque le Rhéteur, Quintilien », dans A. Rouveret, V. Naas et S. Dubel (dir.), *Couleurs et matières*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2006, p. 185-199.

6 Sur cette organisation générale, voir J. Fairweather, *Seneca the Elder*, *op. cit.*, p. 31-33; E. Berti, *Scholasticorum studia*, *op. cit.*, p. 25-28.

7 Sur cette dimension biographique du texte de Sénèque, voir F. Citti, « Elementi biografici nelle "Prefazioni" di Seneca il Vecchio », *Hagiographica*, 12, 2005, p. 170-222; C. Guérin, « La *persona* oratoire entre rhétorique, biographie et histoire. Le cas des *Controversiae* de Sénèque le Rhéteur », *Interférences*, 6, 2009 (<<http://interferences.revues.org/897>>).

Dans la recension des *sententiae*, la forme de citation la plus courante annonce le nom du rhéteur au génitif puis rapporte brièvement certaines des paroles qu'il a prononcées. Dans la partie consacré aux *colores*, on trouve des extraits plus longs, généralement introduits sur le modèle « nominatif du nom du rhéteur + verbe » (*Marullus sic narrauit...* ; *Contr.*, VII, 2, 11). Enfin, dans les développements consacrés à la *diuisio*, l'extrait peut être accompagné d'un résumé au discours indirect⁸. Chacun de ces extraits peut-être accompagné ou non de commentaires et peut être mis en relation ou non avec d'autres exemples du même déclamateur ou d'autres praticiens. Mais quelle que soit la longueur de cette citation et la manière dont elle est présentée, le texte des *Controversiae* relève systématiquement d'un « régime de textualité⁹ » qui repose sur la conservation, la récupération, la présentation organisée puis, éventuellement, le commentaire d'extraits.

La citation des discours est volontairement discontinuë : plutôt que de conserver de façon complète – ou, du moins, en visant une certaine exhaustivité – le texte prononcé par le déclamateur, Sénèque en rend compte sous une forme segmentée et n'en retient que des éléments ponctuels, brisant ainsi la progression et la logique du texte d'origine. Pour chaque thème, les *Controversiae* puisent successivement chez les différents déclamateurs et ne retiennent de leurs propos qu'une sélection détachée du contexte discursif général. Ainsi, aucune déclamation n'apparaît jamais dans son intégralité, et c'est un objet totalement éclaté qui nous est offert. Ce choix apparaît de façon plus frappante encore quand on l'oppose à la déclamation que Sénèque rapporte, en *Contr.*, II, 7, sous la forme d'un extrait continu, fort long, d'un développement de Porcius Latro, sans adjonction de citations provenant d'autres déclamateurs : le discours de Latro occupe tout l'espace textuel disponible¹⁰. À l'inverse, dans le reste de l'ouvrage, les paroles prononcées sont arrachées à leur contexte discursif et inscrites dans le réseau formé par les propos des autres rhéteurs ayant traité le sujet.

Recueil d'extraits, les *Controversiae* présentent leur mode de fonctionnement dans sa version la plus épurée lorsqu'elles font se succéder, sans intervention auctoriale autre que le geste consistant à sélectionner puis à intégrer l'extrait dans l'anthologie, des *sententiae* à un rythme rapide, comme on peut le voir dans la controverse du père et du fils débauchés :

- 8 Sur ces variations, voir B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows...*, *op. cit.*, p. 12-13 ; C. Guérin, « Référence aux orateurs et pratique de la citation chez Cicéron et Sénèque le Rhéteur », dans L. Calboli-Montefusco (dir.), *Papers on Rhetoric 10*, Bologna, CLUEB, 2010, p. 148-149.
- 9 C. Jacob, « La citation comme performance dans les *Deipnosophistes* d'Athénée », dans C. Darbo-Peschanski (dir.), *La Citation dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 158.
- 10 J. Fairweather, *Seneca the Elder*, *op. cit.*, p. 251-252. On trouve également des extraits continus en *Contr.*, II, 1, 10-13 et *Suas.*, III, 1, néanmoins beaucoup plus courts.

PORCI LATRONIS Vtriusque tamen conparetur luxuria. Tu consumis patrimonium patris tui, ego accusatoris mei. // Nauiga, milita, peregrinare, quaere adulescens, senex utere. // Accusator meus diuersos et inter se contrarios adfectus habet: cupit reum damnari, crimen absolui.

CESTI PII Potest nobis conuenire; similes sumus. // Puta te patrem: dic quid me uelis facere. // Si tu bona fide frugi es, et hoc imitor. // Te ego imitor an tu me? Rogo uos: uter prior coepit? // « Luxuriaris » inquit. Patrimonium computemus. « Sed tu senex es » inquit. Hoc dicitis: luxuria tua serius coepit, citius desinet.

Porcius Latron : Que l'on compare au moins ma débauche et la tienne. Toi, tu consumes la fortune de ton père, moi, celle de mon accusateur. // Embarque toi, fais la guerre, voyage; amasse tant que tu es jeune, dépense quand tu seras vieux. // Les sentiments de mon accusateur se contredisent absolument: il veut voir condamner l'accusé et absoudre sa faute.

Cestius Pius : Nous pouvons nous mettre d'accord; nous nous ressemblons. // Suppose que tu sois le père: dis-moi ce que tu voudrais que je fasse. // Si, en réalité, tu es rangé, je t'imite encore. // Qui de nous imite l'autre? toi ou moi? je vous le demande: lequel a commencé? // « Tu te livres à la débauche », me dit-il. Comptons notre fortune. « Oui, mais tu es vieux. » C'est-à-dire: tes excès ont commencé plus tard et finiront plus tôt¹¹.

Cette organisation, comme le remarque M. Winterbottom¹², pose de grandes difficultés à celui qui entend isoler les extraits qui composent le texte: les séparations entre les *sententiae* (marquées ici par le signe //) ont été introduites par l'éditeur sous des formes diverses¹³, et la limite que l'on entend imposer à chaque segment peut, dans de nombreux cas, être discutée. D'un point de vue logique et non plus seulement formel, surgit également la question du rapport à établir entre chacun de ces éléments. Si les commentateurs du texte ont longtemps voulu détecter une continuité entre les extraits¹⁴, l'étude récemment menée par B. Huelsenbeck permet aujourd'hui de conclure à une complète discontinuité du texte sénèque: la démonstration de B. Huelsenbeck établit que les *sententiae* citées ne se succèdent pas selon l'ordre séquentiel du discours

11 *Contr.*, II, 6, 1; trad. H. Bornecque modifiée. L'argument est le suivant: « Un père, voyant son fils se livrer à la débauche, commença à faire de même. Son fils l'accuse de folie. »

12 M. Winterbottom, *The Elder Seneca: Declamations*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, p. XVI-XVII.

13 Sur les différentes méthodes qui ont permis aux éditeurs de segmenter les *sententiae*, voir la recension effectuée par B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows...*, *op. cit.*, p. 34.

14 J. Fairweather, *Seneca the Elder*, *op. cit.*, p. 30.

d'origine, mais aussi qu'elles proviennent de discours différents, prononcés par le même rhéteur – et sur le même sujet – en diverses occasions¹⁵. Deux extraits mis côte à côte peuvent être issus de performances séparées entre elles par plusieurs années, voire par plusieurs décennies.

L'accumulation de ces citations ne se fait pourtant pas au hasard. La structuration du texte peut être comprise de deux manières différentes, qui ne sont nullement exclusives. La première nous est indiquée par Sénèque lui-même, et prétend reprendre l'arrangement des jeux du cirque¹⁶ : l'objectif est de mettre en scène le plus grand nombre possible de déclamateurs, tout en situant au premier plan les meilleurs d'entre eux. Comme l'explique J. Fairweather, chaque préface sert à mettre en valeur l'un de ces déclamateurs, dont les propos seront d'ailleurs mis en avant dans le livre qui suit : quand un déclamateur est décrit en détail au début d'un livre, c'est lui qui sera ensuite cité avec le plus d'insistance¹⁷. Dans chaque livre, les extraits s'organisent en relation avec cette figure dominante : c'est une possible structuration par déclamateur qui apparaît ainsi.

La succession de ces citations discontinues s'analyse par ailleurs comme le résultat d'un jeu d'associations thématiques ou stylistiques¹⁸ – une citation en attire une autre parce qu'elle la modifie ou la reprend – d'ailleurs conforme aux affirmations de Sénèque lui-même, qui prétend circuler d'une citation à l'autre en suivant le chemin que sa mémoire lui indique¹⁹. Ce modèle de structuration a été affiné par B. Huelsenbeck, qui a pu démontrer que les citations étaient organisées autour d'un nombre limité de lieux propres à chaque déclamation : ces lieux représentant autant de passages obligés pour les déclamateurs, c'est autour de ces pôles thématiques que les citations s'organisent²⁰. Cette seconde structuration est de nature topique, le lecteur circulant d'un développement thématique à l'autre au sein de chaque déclamation.

Ainsi, les *Controversiae* doivent être lues comme une anthologie présentant des extraits de manière totalement discontinue du point de vue de leur organisation séquentielle (ils peuvent être tirés de différentes parties d'une déclamation) et de leur source (ils peuvent être tirés de discours différents), mais dûment structurés par l'attribution à des déclamateurs mis en relation les uns avec les autres et par l'organisation des développements à partir des grandes topiques employées pour chaque thème.

15 B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows...*, *op. cit.*, p. 25-34.

16 *Contr.*, I, *praef.*, 24 ; IV, *praef.*, 1.

17 J. Fairweather, *Seneca the Elder*, *op. cit.*, p. 29-30.

18 E. Berti, *Scholasticorum studia*, *op. cit.*, p. 33-34.

19 *Contr.*, I, *praef.*, 4-5, discuté *infra*.

20 B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows...*, *op. cit.*, p. 49.

Comme la plupart des auteurs antiques, Sénèque est avare de précisions sur la matérialité de son travail d'écriture. S'il développe effectivement une forme de métadiscours, ce dernier prend un tour qui éclaire très peu les conditions de son entreprise littéraire. Néanmoins, si l'on rapproche les préfaces des *Controuersiae* – et en particulier la première – des informations qu'Aulu-Gelle nous fournira un siècle plus tard, on peut voir émerger une représentation relativement précise – la première dans la littérature latine – de la méthode qui a présidé à la composition de l'ouvrage.

58 Sénèque désigne son activité d'écriture par le syntagme *dicta colligere*, le verbe *colligere* étant le seul, dans l'ouvrage tout entier, à désigner l'opération matérielle de la compilation des extraits²¹. Dans l'ensemble des *Controuersiae*, le verbe *colligere* est également appliqué à des déclamateurs et désigne le fait de rassembler des arguments ou des preuves (*Contr.*, X, 3, 7 : *argumenta colligam* ; *Contr.*, X, 3, 10 : *signa colligere*), mais aussi l'action consistant à récupérer des éléments abandonnés (*Contr.*, V, 5, 8 : *reliquias colliget*) ou, en mauvaise part, à accumuler des arguments de façon excessive dans une déclamation (*Contr.*, VII, *praef.*, 19 : *argumenta argumentis colligebat*). Le verbe *colligere* renvoie donc chez Sénèque à une activité consistant à récupérer puis à rassembler des éléments épars.

Le verbe *colligere* est également celui qu'emploie Aulu-Gelle pour désigner ce qui représente la deuxième phase de son propre travail d'écriture, non pas l'extraction, mais le rassemblement des extraits conservés en vue de les livrer au public : *colligere memoriarum delectatiunculas*²². Cette activité correspond au travail de rédaction de l'anthologie, qu'Aulu-Gelle désigne comme un *commentarius*, et qu'il présente comme une réélaboration de notes éparses et inorganisées, ses *adnotationes* :

Facta igitur est in his quoque commentariis eadem rerum disparilitas, quae fuit in illis annotationibus pristinis, quas breuiter et indigeste et incondite eruditionibus lectionibusque uariis feceram.

On a donc conservé dans les présents essais la variété qu'il y avait dans les notes primitives que nous avons rédigées brièvement, sans ordre, sans composition, de lectures et de savoirs divers²³.

Ces *adnotationes* étaient elles-même issues d'une première phase de travail accompagnant la lecture des textes sources, l'activité d'extraction proprement

21 *Contr.*, I, *praef.*, 1, cité *infra*.

22 Gell., *Noct.*, *praef.*, 23.

23 *Noct.*, *praef.*, 3 ; trad. R. Marache.

dite, évoquée par Aulu-Gelle au moyen des verbes *excerpere* et *adnotare*, qui sont par ailleurs ceux qu'emploiera Pline le Jeune pour décrire le travail de son oncle²⁴ :

Vsi autem sumus ordine rerum fortuito, quem antea in excerpendo feceramus. Nam proinde ut librum quemque in manus ceperam seu Graecum seu Latinum uel quid memoratu dignum audieram, ita quae libitum erat, cuius generis cumque erant, indistincte atque promisce annotabam eaque mihi ad subsidium memoriae quasi quoddam litterarum penus recondebam, ut, quando usus uenisset aut rei aut uerbi, cuius me repens forte obliuio tenuisset, et libri, ex quibus ea sumpseram, non adessent, facile inde nobis inuentu atque depromptu foret.

J'ai suivi l'ordre du hasard, celui de mes notes de lecture. Selon que j'avais eu en mains un livre, grec ou latin, ou que j'avais entendu un propos digne de mémoire, je notais ce qu'il me plaisait, de quelle sorte que ce fût, indistinctement et sans ordre, et je le mettais de côté pour soutenir ma mémoire, comme en des provisions littéraires, afin que, le besoin se présentant d'un fait ou d'un mot que je me trouverais soudain avoir oublié, sans que les livres d'où je l'avais tiré fussent à ma disposition, je pusse facilement l'y trouver et l'y prendre²⁵.

La description fournie par Aulu-Gelle ne peut évidemment avoir de valeur explicative pour la composition des *Controversiae*. Elle permet néanmoins de souligner des manques dans le texte de Sénèque, qui passe sous silence les premières phases indispensables à la production de son ouvrage. Aulu-Gelle, en effet, insiste sur le fondement textuel de son activité d'extraction (*Nam proinde ut librum quemque in manus ceperam seu Graecum seu Latinum...*) et mentionne également un rapport auditif au texte (*proinde ut... quid memoratu dignum audieram...*). Outre que l'*auditio*, dans ce cas, est présentée comme subsidiaire, elle peut également désigner la lecture par un tiers, telle que Pline l'Ancien la pratiquait, précisément en vue du travail visant à extraire puis à conserver les passages pertinents d'une œuvre²⁶. Qu'il s'agisse d'une lecture non vocalisée ou semi-vocalisée (induite par l'expression *in manus ceperam*), ou d'une lecture à haute voix²⁷, l'activité d'extraction, d'annotation puis de compilation d'Aulu-Gelle ne se conçoit pas sans la présence d'un texte source entendu comme objet matériel.

²⁴ Plin., *Ep.*, III, 5, 10 : *Post cibum [...] adnotabat excerpebatque*. Sur la méthode de Pline l'Ancien, voir V. Naas, « Réflexions sur la méthode de travail de Pline l'Ancien », *Revue de philologie*, 70, 1996, p. 305-332.

²⁵ *Noct., praef.*, 1, 2, trad. R. Marache.

²⁶ *Ep.*, III, 5, 10 et 15.

²⁷ Sur ces différentes modalités de la lecture, voir E. Valette-Cagnac, *La Lecture à Rome*, Paris, Belin, 1997, p. 29-71.

Chez Sénèque, à l'inverse, *colligere dicta* ne désigne pas une activité consistant à puiser dans un texte pour en sélectionner les éléments pertinents. Si le lexique de la lecture et de l'annotation – qui précède normalement le rassemblement des sources – n'apparaît pas dans les *Controverses*, c'est, nous dit Sénèque, que son travail ne s'est pas fondé sur des textes :

[...] *iubetis enim quid de his declamatoribus sentiam qui in aetatem meam inciderunt indicare, et si qua memoriae meae nondum elapsa sunt ab illis dicta colligere [...]. Nec ad complectenda tantum quae uellem uelox mihi erat memoria, sed etiam ad continenda quae acceperat solebat bonae fidei esse [...]. Diu ab illa nihil repetiui: nunc quia iubetis quid possit experiri et illam omni cura scrutabor [...]. Illud necesse est inpetrem, ne me quasi certum aliquem ordinem uelit sequi in contrahendis quae mihi occurrent; necesse est enim per omnia studia mea errem et passim quidquid obuenerit adprehendam.*

60

[...] vous voulez que je vous expose mon sentiment sur les déclamateurs dont j'ai été le contemporain et que je rassemble en un recueil celles de leurs paroles qui ne se sont pas encore enfuies de ma mémoire [...]. Et ma mémoire ne se bornait pas à retenir rapidement tout ce que je lui confiais. Elle se montrait ordinairement aussi fidèle à conserver ce qu'elle avait reçu [...]. Depuis longtemps je ne lui ai rien demandé; mais puisque vous le désirez, je vais voir ce qu'elle peut donner et je la sonderai le plus soigneusement possible [...]. Mais il faut que vous me permettiez de ne pas suivre un ordre en quelque sorte immuable en rassemblant les souvenirs qui vont se présenter à moi – il est nécessaire que j'aie au hasard à travers toutes mes années d'études et que je saisisse au passage tout ce qui me reviendra en mémoire²⁸.

Comme Aulu-Gelle, l'auteur insiste sur le caractère hasardeux du l'exposé qui va suivre, mais le parallèle s'arrête là. Dans les *Noctes Atticae*, le hasard préside à la circulation dans les textes sources, et influe ensuite sur la récupération des extraits conservés²⁹; dans les *Controversiae*, le hasard ne touche plus l'activité matérielle de l'extraction, mais le parcours mémoriel lui-même (*passim quidquid obuenerit adprehendam*). Dans cet écart se joue la disparition de la source écrite. Ce que nous décrit Sénèque, en effet, n'est pas un travail de sélection dans un texte, mais bien la récupération d'un matériau déjà discontinu dans un ensemble qui n'aurait pas d'existence matérielle: *colligere dicta* consiste pour Sénèque à réclamer (*repetere*) à sa mémoire les extraits qu'il y avait placés (*deponere*).

²⁸ *Contr.*, I, *praef.*, 1 sq.; trad. H. Bornecque modifiée.

²⁹ Cette posture d'auteur masque évidemment un travail de composition et de structuration très poussé: voir S. M. Beall, « Aulus Gellius 17.8: Composition and the Gentleman Scholar », *Classical Philology*, 94, 1999, p. 55-64.

Il examinera (*scrutari*) sa mémoire pour lui faire rendre ce qui s'y trouve. Loin de représenter une réorganisation de traces écrites, la collecte et l'organisation des extraits de déclamations marquerait un passage direct de la mémoire immatérielle à l'écriture. D'après cette présentation – et selon un *topos* littéraire éprouvé³⁰ –, la méthode de Sénèque consisterait à suivre le fil de ses souvenirs à mesure qu'il répondrait à ses fils. Leurs questions susciteront ses souvenirs, chaque souvenir en appellera ensuite un autre par association d'idées³¹ : il ne s'agirait donc pas d'un travail structuré, fondé sur une enquête approfondie, mais d'une promenade dans laquelle Sénèque saisirait (*adprehendere*) les extraits qui se présenteraient (*occurrere*) à lui. La discontinuité des extraits proposés serait le résultat du processus de stockage qui avait permis leur conservation.

Cet exposé doit bien sûr être pris pour ce qu'il est : une justification littéraire et topique de la forme discontinue adoptée par le texte, et non une explication de celle-ci. À l'évidence, la description de la capacité mémorielle de l'auteur dans ce passage reprend un *topos* littéraire consistant à valoriser la rétention mémorielle par opposition à la conservation écrite³². Elle sert également à dissimuler un possible travail de manipulation matérielle – consultation d'ouvrages, report des éléments pertinents par un système de fiches semblable à celui de Pline l'Ancien etc. – en suggérant que l'étape de l'écriture préalable n'était pas nécessaire. Face à un compilateur comme Aulu-Gelle qui vient dévoiler la méthode qu'il a mise en œuvre dans sa dimension concrète, Sénèque présente son texte de la façon la plus abstraite possible et justifie son organisation et sa forme par sa source : en insistant sur la désorganisation et la segmentation du texte – et en masquant par conséquent les grands principes de structuration de son ouvrage³³ –, Sénèque signale que la composition par extraits était proprement thématifiée dans sa démarche et qu'il avait d'emblée ressenti le besoin d'en rendre compte. La succession des extraits se veut mimétique du processus mémoriel – ou, plus exactement, d'un certain type de processus mémoriel négligeant la rétention des discours en tant qu'entité homogène et complète.

La possibilité d'un tel mode de composition entièrement fondé sur le souvenir a longtemps divisé les commentateurs, certains acceptant les prétentions de Sénèque, d'autres les rejetant comme une simple fiction littéraire³⁴. L'intérêt,

30 L. A. Sussman, *The Elder Seneca*, *op. cit.*, p. 51-52 ; J. Fairweather, *Seneca the Elder*, *op. cit.*, p. 27.

31 E. Berti, *Scholasticorum studia*, *op. cit.*, p. 34.

32 C. W. Lockyer, *The Fiction of Memory and the Use of Written Sources*, thèse dactylographiée, Princeton, Princeton University, 1970, p. 27-157 ; L. A. Sussman, *The Elder Seneca*, *op. cit.*, p. 75-78.

33 E. Berti, *Scholasticorum studia*, *op. cit.*, p. 25-28.

34 Voir les synthèses proposées par J. Fairweather, *Seneca the Elder*, *op. cit.*, p. 37-39 ; E. Berti, *Scholasticorum studia*, *op. cit.*, p. 34-35 ; B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows...*, *op. cit.*, p. 15-21.

pour nous, n'est pas de décider si Sénèque présente ou non son travail d'écriture de manière sincère, mais de comprendre le lien qui peut s'établir entre les affirmations de l'auteur et l'organisation de son texte par extraits. Assurément, il n'y pas de raison de mettre en doute les performances mémorielles de Sénèque lorsqu'il rappelle les tours de force qu'il avait pu accomplir : d'autres déclamateurs et de nombreux exemples d'« hommes-mémoires » nous rappellent ce que permettaient les techniques de la *memoria* artificielle³⁵. Pour autant, la recension de *sententiae* très similaires entre elles – précisément parce qu'elles représentaient les traitements successifs d'un même lieu – rend peu probable une stricte rétention immatérielle³⁶, et l'on doit garder à l'esprit que Sénèque n'évacue pas totalement les sources écrites de son œuvre. Comme le suggère E. Berti, il convient de ne pas établir une dichotomie trop stricte entre mémoire immatérielle et mémoire matérielle dans le cas de Sénèque³⁷. Tout comme Aulu-Gelle décrit ses *adnotationes* comme un *subsidium memoriae* et un *penus* où puiser quand sa mémoire immatérielle fera défaut, il y a tout lieu de croire que Sénèque englobe l'écrit dans ce qu'il nomme *memoria*. Pourquoi, dans ce cas, le texte insiste-t-il si fréquemment sur la remémoration, Sénèque allant jusqu'à introduire les extraits qu'il rapporte par les verbes *memini*, *aiebat*, *dixit* ou *audiui*³⁸ ? Il n'est pas besoin d'y voir une volonté de tromper : l'affirmation mémorielle est avant tout une forme de constitution de la figure auctoriale qui nous renseigne sur les modes de composition adoptés par Sénèque.

Sénèque insiste en effet sur sa situation de témoin privilégié de la naissance puis du développement de la déclamation : si Sénèque – qui entend également juger et hiérarchiser les différents déclamateurs³⁹ – peut prétendre à une quelconque autorité, c'est en vertu de sa connaissance profonde du genre déclamatoire dont il peut embrasser l'histoire entière⁴⁰. Son œuvre ne se présente donc nullement comme une compilation qui viendrait après coup et serait dépendante d'autres auteurs ou d'autres textes, mais se veut avant tout un témoignage dont la valeur tient au fait qu'il est de première main. Alors que le rôle d'Aulu-Gelle relève pour l'essentiel du goût – entendu comme capacité à sélectionner le texte pertinent –, celui de Sénèque est plus central encore dans la mesure où, comme tout témoin, c'est sa co-présence à l'événement qui rend possible l'existence du

35 C. Guérin, « La tablette et la torche : mémoire, composition et performance oratoire dans la rhétorique romaine », dans C. Jacob (dir.), *Les Lieux de savoir II. Les mains de l'intellect*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 704-723.

36 B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows...*, *op. cit.*, p. 18-20.

37 E. Berti, *Scholasticum studia*, *op. cit.*, p. 35, n. 2.

38 Voir la liste des occurrences établie par L. A. Sussman, *The Elder Seneca*, *op. cit.*, p. 78 qui, à la suite de C. W. Lockyer, *The Fiction of Memory...*, *op. cit.*, analyse le phénomène comme une sorte de falsification.

39 *Contr.*, I, *praef.*, 1 ; X, *praef.*, 13.

40 *Contr.*, I, *praef.*, 12.

texte que nous avons sous les yeux⁴¹ : alors que l'auteur des *Noctes Atticae* offre une sélection effectuée dans des textes disponibles indépendamment de son anthologie, et entend simplement faciliter la légitimation et la diffusion d'une culture qui est accessible en dehors de lui, Sénèque rapporte des paroles qui ne valent – et n'existent – que parce qu'il les a lui-même entendues.

Si l'on veut faire droit à la prétention de Sénèque et accepter l'idée selon laquelle il souhaite proposer un *testimonium* des premiers temps de la déclamation, on doit alors postuler que l'auteur dit vrai quand il prétend puiser dans sa *memoria* : le recours aux textes, s'il a évidemment eu lieu, procéderait alors d'une démarche de vérification et non de compilation de sources extérieures. Le travail mémoriel consistant à rassembler les extraits qui constituent le texte (*colligere dicta*) est à la fois immatériel – Sénèque suivant le chemin que lui indique sa *memoria* – et textuel – Sénèque vérifiant dans des sources écrites la validité de ses souvenirs. Ainsi, la composition du texte découlerait d'un geste de sélection appliqué à un corpus qui, dès son origine, n'était pas un texte continu, mais une archive mémorielle elle-même composée d'extraits – ceux que Sénèque a conservés « en mémoire » alors même qu'il assistait à leur déclamation. Les *Controversiae*, contrairement au modèle que propose Aulu-Gelle, ne relèvent pas strictement de la textualité, mais se veulent une sélection effectuée dans un matériau oral qui aurait été conservé : Sénèque ne dépend pas des textes d'autrui.

Les textes sont pourtant bien présents dans les *Controverses* et les *Suasioires*. Les discours de certains déclamateurs étaient disponibles. Sénèque se plaint ainsi que la jeunesse apprenne par cœur les discours de Cestius plutôt que ceux de Cicéron⁴² : la conservation de discours complets était donc possible, comme le montrent d'ailleurs des témoignages plus tardifs⁴³. Latro écrivait intégralement ses discours⁴⁴, et ceux-ci étaient certainement accessibles puisque Sénèque déplore qu'on lui attribue faussement des déclamations⁴⁵. Des textes au statut plus trouble circulaient également, comme les quatre livres que le rhéteur Othon avait consacrés aux *colores*⁴⁶, dont il est difficile de dire s'ils proposaient une théorie, compilaient ses propres *colores* ou offraient une anthologie des déclamateurs de l'époque à la manière de Sénèque. Votienus Montanus avait également laissé des traces écrites contenant apparemment des extraits et des commentaires concernant les déclamateurs de son temps⁴⁷. Enfin, Sénèque se

41 *Contr.*, I, *praef.*, 11. Sur la notion de coprésence comme fondement de la valeur testimoniale, voir J. Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, Éditions de L'Herne, 2005, p. 26-41.

42 *Contr.*, III, *praef.*, 15.

43 L. A. Sussman, *The Elder Seneca*, *op. cit.*, p. 80.

44 *Contr.*, I, *praef.*, 17.

45 *Contr.*, X, *praef.*, 12, voir L. A. Sussman, *The Elder Seneca*, *op. cit.*, p. 80.

46 *Contr.*, I, 3, 11 ; II, 1, 33.

47 *Contr.*, IX, 6, 18.

présente parfois en train de compulser un texte, comme dans la *Suasoria* I, 13 où il décrit une activité qui n'a plus rien d'une circulation dans sa propre mémoire, mais tout du parcours dans un texte écrit par autrui :

Multo corruptiorem sententiam Menestrati cuiusdam, declamatoris non abiecti suis temporibus, nactus sum in hac ipsa suasoria, cum describeret beluarum in Oceano nascentium magnitudinem.

J'ai trouvé, dans cette suasoire, une *sententia* bien plus mauvaise encore d'un certain Menestratus, déclamateur assez estimé de son temps : il décrit la grandeur des monstres qui naissent dans l'Océan⁴⁸.

64

Pour appuyer ses souvenirs, Sénèque pouvait donc disposer de sources diverses, certaines continues – des discours complets publiés par les déclamateurs –, d'autres discontinues et similaires à son propre ouvrage. À ces textes, on doit ajouter un troisième type de source que Sénèque mentionne directement : les *commentarii*⁴⁹. Le terme peut désigner deux sortes d'objets textuels : soit les notes de travail des déclamateurs composant leurs oeuvres qui pourraient ensuite être mises en circulation (comme l'avaient été, d'après Quintilien, celles de Cicéron⁵⁰), soit les notes prises sur le vif par les auditeurs lors des déclamations telles que Quintilien les décrit :

Vnde fit ut dissoluta et ex diuersis congesta oratio cohaerere non possit, similisque sit commentariis puerorum in quos ea quae aliis declamantibus laudata sunt regerunt.

Il en résulte que leur discours, décousu, fait d'un amas de passages d'origines disparates, ne peut avoir de cohérence et ressemble aux *commentarii* des enfants, où ils reportent ce qui a été loué dans les déclamations des autres⁵¹.

On pourrait opposer que Quintilien parle ici d'enfants en cours de formation. Pourtant, Sénèque conserve le souvenir du déclamateur Albucius Silus, toujours avide d'imiter meilleur que lui, et le dépeint aux pieds du philosophe et déclamateur Fabianus (le maître de Sénèque le Jeune), muni des *codices* qui lui permettront de noter les *sententiae* à imiter et à retenir⁵². La pratique de notation propre aux apprentis se perpétuait à l'âge adulte, et c'est ainsi que s'explique la présence, dans le texte de Sénèque, de notations conservant les

48 *Suas.* I, 13 ; trad. H. Bornecque modifiée.

49 *Contr.*, I, *praef.*, 11 ; III, *praef.*, 6.

50 *Inst.* X, 7, 30. Sur ce mode de composition, voir C. Guérin, « La tablette et la torche », art. cit., p. 714-715 et les références citées.

51 *Quint.*, *Inst.*, II, 11, 7 ; trad. J. Cousin.

52 *Contr.*, VII, *praef.*, 4 : *Memini omnibus illum omissis rebus apud Fabianum philosophum, tanto iuueniorem quam ipse erat, cum codicibus sedere [...].*

réactions, les commentaires et les applaudissements du public⁵³. La déclamation induisait cette pratique de conservation sur le vif dont on perçoit le caractère intrinsèquement discontinu : ce ne sont pas des discours entiers que l'on cherchait à conserver, à l'image de Tiron notant sténographiquement les discours de son maître Cicéron, mais simplement les passages qui avaient retenu l'attention parce qu'ils représentaient précisément les topiques sur lesquelles les déclamateurs s'affrontaient⁵⁴. Les reproches que Quintilien adresse aux orateurs qui fabriquent leurs discours en agrégeant au hasard des lieux préconstitués peuvent fort bien décrire les *commentarii* : composé d'éléments divers qui ont été appariés (*ex diuersis congesta oratio*), le *commentarius* ne peut qu'être décousu (*non cohaerere potest*).

Sénèque pouvait donc disposer de trois sources matérielles : les discours complets publiés par les déclamateurs, les *commentarii* des auteurs et les *commentarii* du public. Si l'on tient toujours pour vraies les affirmations de l'auteur dans sa préface, il y a alors lieu de croire que les notes qu'il a utilisées étaient avant tout les siennes : ainsi s'expliquerait l'insistance sur sa *memoria*, dont ses propres notes ne seraient qu'une extension. Son statut de témoin et de source directe serait ainsi préservé. Reste à mettre en relation la forme de son texte, son intention et le rôle de ces sources. Car si l'on postule, comme le fait B. Huelsenbeck, que Sénèque a composé son ouvrage en se contentant de puiser dans des textes déjà discontinus, alors la rédaction en extraits serait le résultat d'une dépendance à des sources écrites : la structure discontinue du texte ne découlerait pas d'un choix auctorial mais d'une contrainte matérielle⁵⁵, et les *Controversiae* représenteraient simplement la mise en forme littéraire d'un mode de notation intrinsèquement lié à la pratique déclamatoire, comme en atteste Quintilien. Si, à l'inverse, on accepte le postulat de la préface de *Contr.*, I et la prétention testimoniale de Sénèque – selon laquelle il est véritablement la source première des extraits qui nous sont proposés –, alors on doit considérer que l'usage des sources ne motive pas l'écriture en extraits, mais la sert : alors que des discours complets circulaient bel et bien, c'est le format discontinu que l'auteur a systématiquement privilégié en exploitant ses sources sans être véritablement bridé par elles. Dans ces conditions, la modalité du stockage, purement mémoriel ou écrit, influencerait finalement peu sur la constitution de l'extrait : l'extrait se veut un élément arraché au flux du discours prononcé au moment même de l'audition, quelle que soit la forme (matérielle ou

53 Voir les exemples recensés par L. A. Sussman, *The Elder Seneca, op. cit.*, p. 82.

54 B. Huelsenbeck, *Figures in the Shadows...*, *op. cit.*, p. 44-55.

55 *Ibid.*, p. 17 et 57-58.

immatérielle, continue ou discontinue) sous laquelle il a été conservé jusqu'à ce que l'ouvrage prenne son aspect définitif.

La solution me semble se situer à mi-chemin entre contrainte matérielle et projet auctorial. En prétendant suivre sa mémoire et livrer son témoignage, Sénèque construit assurément un projet d'écriture. Mais il n'en reste pas moins dépendant de cette « culture de l'extrait », identifiée par B. Huelsenbeck⁵⁶, dans laquelle l'intérêt du public porte moins sur le discours dans son entier que sur un petit nombre de passages et de topiques particulièrement attendus et sur lesquels les praticiens rivalisent⁵⁷. C'est cette forme de glissement culturel, qui nous mène d'un discours conçu comme un tout homogène et cohérent à un discours perçu comme une simple source d'extraction, que le texte de Sénèque manifeste, de manière à la fois mécanique (la dépendance aux manières de faire courantes) et volontaire (le projet d'auteur). En d'autres termes, on doit considérer que Sénèque transforme en projet littéraire conscient la pratique d'extraction usuelle parmi les auditeurs de déclamations.

66

FINALITÉ ET LOGIQUE DE LA PRÉSENTATION EN EXTRAITS

Les buts que Sénèque assigne à son entreprise peuvent être mis en relation avec la forme adoptée par son texte. Les *Controversiae*, telles qu'elles sont présentées dans les préfaces, revêtent deux fonctions. La première est mémorielle, et le texte de Sénèque entend constituer un conservatoire qui sauve de l'oubli une pratique dont les sources écrites existantes – et en particulier les *commentarii* – ne parviennent pas à rendre compte de manière fidèle⁵⁸. L'ouvrage, ainsi, se veut un correctif apporté au souvenir faussé que l'on garde de la déclamation, des origines jusqu'à la composition du recueil :

Ipsis quoque multum praestaturus uideor, quibus obliuio inminet nisi aliquid quo memoria eorum producat posteris tradetur. Fere enim aut nulli commentarii maximorum declamatorum extant aut, quod peius est, falsi. Itaque ne aut ignoti sint aut aliter quam debent noti, summa cum fide suum cuique reddam.

À ces orateurs mêmes, je rendrai, je crois, un grand service ; l'oubli les menace, si l'on ne transmet pas à la postérité quelque chose qui prolonge leur souvenir. En effet, il n'existe pour ainsi dire pas de recueil de notes prises en écoutant les plus grands déclamateurs, ou ceux qui existent sont apocryphes, ce qui est pire. Aussi, pour éviter qu'ils ne demeurent ignorés ou qu'ils ne soient

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 57-69.

⁵⁸ *Contr.*, I, *praef.*, 1 sq.

connus autrement qu'ils ne le devraient, je rendrai à chacun son dû avec une scrupuleuse exactitude⁵⁹.

Le but est de conserver les mots des déclamateurs à la postérité (*detrahere temporum iniuriam*; *Contr.*, I, *praef.*, 2), tout en répondant à un devoir de vérité : la mauvaise qualité des sources écrites autorise en effet tous les pillages – certains déclamateurs n'hésitant pas à s'attribuer les *sententiae* des autres –, et le texte de Sénèque offre les premiers exemples d'une critique latine du plagiat⁶⁰. Un lien évident relie ce but de transmission et d'authentification à la présentation des textes sous forme d'extraits attribués à chaque déclamateur. Il ne s'agit plus en effet de transmettre un discours complet sous le nom d'un personnage identifié – Cicéron reprochait déjà aux apprentis de ne pas lire les textes classiques⁶¹, et un tel mode de transmission n'interdirait pas les emprunts inavoués – mais de rassembler les passages appréciés précisément pour les attribuer à leurs auteurs. La logique n'est pas celle de la conservation d'une œuvre, mais de l'assignation d'énoncés – plus ou moins largement passés dans la mémoire collective – à ceux qui les avaient formulés pour la première fois. Tout en prétendant mettre en avant les figures de déclamateurs, en particulier par les préfaces, c'est bien à partir des paroles prononcées que Sénèque structure son ouvrage, et non à partir des individus.

Le second but de Sénèque est didactique. Sénèque entend donner à ses fils – et à ses lecteurs – le moyen de former correctement leur jugement, à un moment où la pratique déclamatoire est précisément en train de se dégrader : les déclamateurs contemporains ayant dégénéré⁶², seul le souvenir du passé fera comprendre ce que peut réellement être une déclamation de qualité. Pour se former, les apprentis doivent donc se détourner des déclamateurs du présent pour s'intéresser à ceux de la génération précédente. Sénèque formule alors un principe pédagogique qui est l'exact inverse de ce que Cicéron pouvait préconiser, et recommande à ses fils de s'inspirer du plus grand nombre de modèles possible :

Facitis autem, iuvenes mei, rem necessariam et utilem quod non contenti exemplis saeculi uestri prioris quoque uultis cognoscere. Primum quia, quo plura exempla inspecta sunt, plus in eloquentiam proficitur. Non est unus, quamuis praecipuus sit, imitandus, quia numquam par fit imitator auctori. Haec rei natura est: semper citra ueritatem est similitudo.

⁵⁹ *Contr.*, I, *praef.*, 11; trad. H. Bornecque modifiée.

⁶⁰ *Contr.*, IX, 3, 12.

⁶¹ Voir par exemple *Brut.*, 65.

⁶² *Contr.*, I, *praef.*, 6-10.

Vous faites d'ailleurs, mes enfants, une chose nécessaire et utile en ne vous contentant pas des modèles de votre époque et en voulant connaître également ceux de la précédente ; d'abord, plus on a de modèles sous les yeux, plus on fait de progrès vers l'éloquence. Il ne faut pas imiter un seul homme, si éminent qu'il soit, car l'imitateur n'égale jamais son modèle. C'est, en effet, ce qui arrive : la copie reste toujours inférieure à l'original⁶³.

68 Alors qu'Antoine, dans le *De oratore*, conseillait à l'orateur de se choisir un modèle unique, proche de sa nature et de son goût, pour s'en imprégner et apprendre à en imiter ce qu'il avait de meilleur⁶⁴, Sénèque défend d'emblée une logique de fragmentation et d'extraction : la copie étant dégradation, il faut puiser à des sources diverses et effectuer une sélection chez chacun des modèles pour compenser leur affaiblissement. Dans cette perspective, la discontinuité de l'ouvrage et sa structuration en extraits sont explicitement justifiées : en leur fournissant un très grand nombre d'exemples – bons ou mauvais, il y insiste⁶⁵ – mais dûment sélectionnés et limités dans leur extension, Sénèque donnera aux lecteurs et à ses fils le meilleur moyen d'affiner leur goût. L'extraction est un outil pédagogique. Ce faisant, la logique qui était déjà à l'œuvre dans le projet mémoriel de l'ouvrage se renforce : en faisant disparaître la nécessité d'un modèle individualisé pour le remplacer par une inspiration éclatée, Sénèque fait une fois encore passer la personne du déclamateur au second plan, et met en avant le texte comme seul objet digne d'attention.

La dimension didactique du projet est donc étroitement liée à son aspect mémoriel : la pratique actuelle ayant dégénéré, il convient de garder le souvenir des discours du passé pour connaître la déclamation véritable, mais aussi pour pouvoir éduquer les jeunes gens. Dans un cas comme dans l'autre, ces points de vue semblent justifier l'extraction d'éléments limités et discontinus : les extraits présentés soutiennent au mieux le double projet sénéquien, et servent une lecture éclatée, centrée sur le texte et non sur l'individu. Le fait que ces extraits aient été énoncés et se soient inscrits dans un ensemble discursif plus vaste n'est plus pris en compte : c'est l'élément textuel en lui-même qui importe désormais, ainsi que les variations que les traitements successifs d'un même lieu lui font subir. Malgré un souci constant d'identification et d'attribution des citations

63 *Contr.*, I, *praef.*, 6 ; trad. H. Bornecque.

64 *De orat.*, II, 90-98. Voir sur ce point E. Fantham, « Imitation and Evolution: The Discussion of Rhetorical Imitation in Cicero *De Oratore*, II, 87-97 and Some Related Problems of Ciceronian Theory », *Classical Philology*, 73, 1978, p. 1-16.

65 *Contr.*, IX, 2, 27 : *Omnia autem genera corruptarum quoque sententiarum de industria pono, quia facilius et quid imitandum et quid uitandum sit docemur exemplo.*

à chaque déclamateur, ce ne sont pas les différentes figures d'orateurs ou de rhéteurs qui dominent l'ouvrage, mais les propos qu'ils ont tenus.

En ce sens, les *sententiae* – qui retiennent l'attention de l'auteur et de son lectorat plus encore que les divisions et les couleurs⁶⁶ – représentent le support idéal de cette décontextualisation et de la fragmentation qu'elle entraîne. Quintilien témoigne également de cet intérêt immodéré pour les *sententiae*, dont il juge que son époque les emploie au-delà de toute mesure⁶⁷. Or les caractéristiques premières d'une *sententia* sont bien sûr la brièveté, mais aussi l'autonomie par rapport au contexte dans lequel elle s'insère. Elle représente à l'origine la formulation d'une vérité générale naturellement détachable du contexte d'énonciation :

Est autem haec uox uniuersalis, quae etiam citra complexum causae possit esse laudabilis [...].

Elle a une portée universelle, et peut s'apprécier même en dehors des implications d'une affaire [...]⁶⁸.

Dans le monde déclamatoire, la *sententia* perdra rapidement sa fonction de véridiction pour devenir une simple figure fondée sur la surprise, le double-entendre, l'allusion ou le jeu de mots, mais là encore, elle s'isole naturellement : placée normalement en fin de développement, elle vise l'éclat, le relief (Quintilien emploie le verbe *extare* à leur propos) et les applaudissements du public. Elle interrompt en quelque sorte le déroulement du discours. Quintilien déplore d'ailleurs qu'un trop grand nombre de *sententiae* hache le propos et lui fasse perdre sa cohérence :

Facit res eadem concisam quoque orationem : subsistit enim omnis sententia, ideoque post eam utique aliud est initium.

Cette même accumulation de *sententiae* rend aussi le style haché : en effet, toute *sententia* a une fin et, par suite, toujours après elle un autre développement commence⁶⁹.

Plus loin, il expliquera que l'*oratio* trop chargée en *sententiae* devient *inaequalia*, mais surtout *confragosa*⁷⁰. Par nature, la *sententia* relève donc d'une esthétique

66 *Contr.*, I *praef.*, 22.

67 *Inst.*, VIII, 5, 2.

68 *Inst.*, VIII, 5, 3. Sur cette définition, voir F. Delarue, « La *sententia* chez Quintilien », *La Licorne*, 3, « Formes brèves. De la *gnômè* à la pointe : métamorphoses de la *sententia* », 1980, p. 97-124.

69 *Inst.*, VIII, 5, 27 ; trad. J. Cousin modifiée.

70 *Inst.*, VIII, 5, 29.

discontinue et sert, par sa forme comme sa fonction, le type d'extraction pratiqué par Sénèque le père.

On peut appuyer cette affirmation au moyen d'un texte issu d'un genre différent, celui des *sententiae* de Publilius Syrus. Publilius était un auteur de mime qui connut son heure de gloire dans les années 40 av. J.-C., et dont les *sententiae* gnomiques acquièrent une existence autonome. Elles furent compilées sous la forme d'un ensemble d'extraits présentés suivant un ordre alphabétique lâche, et entièrement décontextualisés :

In turpi re peccare bis delinquere est.
Ingenuus animus non fert uocis uerbera.
Iniuriam ipse facias, ubi non uindices.

Fauter dans une affaire honteuse, c'est redoubler son crime.

Une âme bien née ne tolère pas une flagellation verbale.

Ne pas punir une injustice, ce serait en commettre une soi-même⁷¹.

70

Les *Sententiae* de Publilius appartiennent au premier type évoqué par Quintilien, le type généralisant, dont la décontextualisation est particulièrement aisée⁷². Leur statut, assurément, n'est pas entièrement assimilable à celui des *sententiae* embrayées que l'on rencontre chez Sénèque. Pour autant, elles révèlent une sorte de destin naturel des *sententiae*, vouées à être extraites et conservées en dehors de tout contexte. Ainsi, le corpus constitué par Sénèque le rhéteur sera, à une date que l'on ne parvient pas à déterminer, à nouveau soumis à un processus d'extraction et de décontextualisation.

Les *Controversiae* nous sont en effet connues par deux traditions manuscrites⁷³. La première ne comprend que les livres I, II, VII, IX et X sous une forme complète mais ne présentant que les préfaces des livres VII, IX et X. La seconde tradition contient tous les livres (ainsi que les préfaces des livres I à IV, VII et X), mais n'offre que des extraits pour chacun des sujets abordés : un compilateur tardo-antique a ainsi constitué des extraits d'extraits. Ces extraits se concentrent pour l'essentiel sur les *sententiae*, dans lesquelles ils pratiquent une sélection sévère, sans d'ailleurs s'interdire de modifier, et souvent d'abrégé, les passages qu'ils retiennent. Plus encore, ces extraits font disparaître l'un des traits essentiels des *Controversae* : l'attribution à des auteurs. Les *excerpta* se présentent par conséquent comme une succession de citations sans aucune mention des

71 Publilius Syrus, *Sententiae*, I, 53-55, trad. G. Flamerie de Lachapelle.

72 Elles ne sont pourtant pas totalement coupées du monde des rhéteurs, puisque le genre de la *sententia* « publienne » se rencontre aussi, en mauvaise part, dans le recueil de Sénèque : voir E. Berti, *Scholasticorum studia*, op. cit., p. 186-193.

73 Voir B. Huelsenbeck, « The Rhetorical Collection of the Elder Seneca », art. cit., p. 231-232.

déclamateurs. Le passage ci-dessous met en regard le début de la *Controverse*, I,7 et le début de la version extraite du même texte. Des six premières *sententiae* de Latron que Sénèque avait conservées, deux survivent seulement, amputées de surcroît, et bien sûr anonymes :

Tradition complète	Excerpta
<p><i>PORCI LATRONIS Da mihi epistulam esurientis istius. « Manus » inquit « praecidantur ». In quamvis corporis partem potius saevitia incurrat: cetera membra mea sunt, manus publicae sunt. // Numquid nimium peto tyrannicida? Talem me dimittite qualem a piratis recepistis. // Non habeo quod de fortuna queri possim mea: qui manus meas praecidi uoluit ad manus meas confugit. // « Si praecideritis » inquit « manus ». Si irasceris, scribe potius: « si occideritis »: tyrannicida exitum tyranni rogo. // Non timeo ne quas manus piratae soluerunt iudices alligent. // Ex omnibus quae mihi fortuna terra marique priuatim mala publiceque congessit, nihil expertus sum durius quam patrem...</i></p>	<p><i>« Si praecideritis »; si irasceris, scribe potius: « si occideritis ». Tyrannicida exitum tyranni rogo. // Non timeo ne quas manus piratae soluerunt, iudices alligent. // Pro adultero filio rogas...</i></p>

Transformées en texte autonome et ne valant plus que pour lui-même, les *sententiae* conservées perdent évidemment l'intérêt mémoriel et didactique que Sénèque leur attribuait. On doit pourtant considérer que cette nouvelle extraction parachève en réalité la logique profonde des *Controversiae* en concentrant un peu plus étroitement encore l'attention sur le texte au détriment du contexte et des individus. L'autonomie de l'extrait est à présent totale: la *sententia* déclamatoire peut désormais circuler avec la même facilité que les sentences gnomiques de Publilius Syrus.

LES TRAITÉS DE PHARMACOLOGIE DE GALIEN
ET LES EXTRAITS DES MÉDECINS ANTÉRIEURS :
UN TÉMOIGNAGE IMPORTANT SUR LA FORMATION
DU LANGAGE SCIENTIFIQUE SPÉCIALISÉ

Alessia Guardasole

CNRS, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », Médecine grecque

Galien de Pergame, dont la richesse de la production est bien connue, vécut entre 129 et environ 216 de notre ère et le texte qui nous occupe est le second des traités sur les médicaments « synthétiques » (résultant d'une synthèse de simples), composés par Galien sous le règne de Septime Sévère (193-211), donc vers la fin de sa vie¹. Le premier de ces traités, intitulé *Sur la composition des médicaments selon les genres* (qui classe les médicaments par genres : emplâtres, cataplasmes, collyres, etc.), est composé de sept livres, alors que le nôtre en compte dix (990 pages dans l'édition de C.G. Kühn, qui en est l'édition de référence²).

Comme le titre l'indique, Galien présente dans ces dix livres les médicaments composés suivant les parties du corps affectées ; c'est pourquoi, en suivant la règle propre à la plupart des manuels de pathologie et thérapeutique de l'Antiquité, il donne à sa matière un ordre *de capite ad calcem*, de la tête au talon. Ainsi du premier livre, consacré aux médicaments aptes à résoudre les problèmes du cuir chevelu (alopécie, calvitie, pellicules, teigne, etc.), nous passons au livre II, dans lequel sont présentés les remèdes contre les maux de tête (les différentes formes de céphalalgies et de migraines), au livre III qui traite des pathologies qui atteignent les oreilles et le nez, etc.

Il suffit de feuilleter les premières pages de l'édition de Kühn pour se rendre compte de la structure de l'œuvre : chaque chapitre s'ouvre avec une introduction plus ou moins longue, résumant d'habitude la doctrine sur chaque

1 Cf. J. Ilberg, « Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos. I », *Rheinisches Museum*, 44, 1889, p. 226-228 ; *id.*, « Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos. III », *Rheinisches Museum*, 51, 1896, p. 189 sq. ; V. Boudon-Millot, *Galien. T. I. Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2007, p. LIII ; *ead.*, *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 363.

2 Vol. XII-XIII, 1826-1827.

affection que Galien a présentée ailleurs dans un de ses traités de pathologie ou de thérapeutique (notamment *Sur les lieux affectés* [*De locis affectis*], *Méthode thérapeutique* [*De methodo medendi*] et *Sur l'utilité des parties* [*De usu partium*]); après cette introduction, des listes de recettes se succèdent, assez décourageantes pour le lecteur néophyte, qui trouve difficilement des repères dans l'énumération juxtaposée de chiffres indiquant le dosage des simples, d'abréviations d'unités de poids et de mesures, de noms de plantes, minéraux, métaux, toutes sortes de matières organiques qui constituent les ingrédients du remède.

J'essaierai pourtant de montrer l'extrême intérêt de ces listes pour la reconstruction de toute une période pour laquelle la littérature grecque scientifique manque désespérément de témoins.

En quoi, donc, des listes de remèdes à première vue arides et impersonnelles peuvent-elles nous aider à combler des lacunes sur le savoir médical et – nous le verrons – sur la langue des périodes antécédentes ?

74

Dans les traités sur les médicaments composés, que ce soit les *Médicaments selon les genres* ou les *Médicaments selon les lieux*, Galien se réfère constamment aux ouvrages de pharmacologie de ses devanciers, dont il tire d'abondantes citations littérales (κατὰ λέξιν, κατὰ τὴν αὐτοῦ λέξιν, « à la lettre, d'après les [ses/leurs] mots », sont généralement les expressions qui introduisent les citations).

Autrement dit, Galien « écrit en extraits » l'histoire de la pharmacologie qui le précède, pour laquelle les traités originaux sont tous perdus. C'est ainsi que nous connaissons les noms et de nombreux extraits d'œuvres de médecins très importants, mais dont les ouvrages n'ont pas survécu aux caprices de la transmission : parmi les plus importants (en terme de nombre et longueur des extraits), Andréas, Apollonios Mys, Héraclide de Tarente, Cléopatre pour l'époque hellénistique, Héras de Cappadoce, Andromaque l'Ancien et Andromaque le Jeune, Criton, Asclépiade Pharmakion, Archigène pour l'époque impériale³. De grande importance sont également les recettes en grec de Scribonius Largus, médecin du 1^{er} siècle de notre ère dont nous avons les *Compositiones* en latin. Grâce aux recettes conservées par Galien, on a avancé l'hypothèse, dès la Renaissance, que la production de Scribonius était bilingue et qu'il avait publié des traités en grec et d'autres en latin⁴.

3 Pour un aperçu sur tous ces médecins et sur la portée de leurs extraits cités par Galien, voir l'étude pionnière de Cajus Fabricius, *Galens Exzerpte aus älteren Pharmakologen*, Berlin/New York, De Gruyter, 1972. Pour une mise au point bibliographique sur la pharmacologie antique, voir la fiche thématique par Daniela Fausti et Svetlana Hautala, « Sulla farmacologia antica. Bibliografia », *Lettre d'information Médecine antique et médiévale... Centre Jean Palerne*, nouv. série, 8, 2009, p. 1-38.

4 Sur la question, voir, avec la bibliographie spécialisée, A. Guardasole, « Galen of Pergamum: A Witness of Scribonius Largus' Œuvre », dans B. Maire (dir.), « Greek » and « Roman » in *Ancient Medicine: Studies in Scientific and Cultural Change and Exchange*, Leiden, Brill, 2014, p. 315-329.

L'argument qui pousse Galien à enregistrer à la lettre les passages des œuvres de ses prédécesseurs est la considération et la forte conviction de sa part que la composition des remèdes est le produit d'une lente élaboration, le résultat de multiples expériences : la consultation des différentes versions et expériences peut permettre au lecteur/utilisateur de l'ouvrage de composer par lui-même des médicaments efficaces, de les utiliser « correctement » (c'est-à-dire comme plusieurs siècles d'expérimentation ont prouvé qu'il faut faire), d'appliquer les thérapies suivant un jugement critique et non par simple soumission à l'autorité de devanciers plus ou moins célèbres⁵. On ne s'étendra pas sur le sujet, mais il faut quand même rappeler que les ouvrages anciens de pharmacologie étaient ce que la philologie allemande a défini comme des *Gebrauchstexte*, à savoir des textes d'usage, dont le but était d'aider le lecteur (médecin ou pas) à pratiquer la médication⁶.

Nombreuses sont donc les questions qui se posent au sujet de l'apport galénique à la connaissance des ouvrages des prédécesseurs : tout d'abord, ses affirmations concernant sa méthode de citation scientifique sont-elles vraies ? Sont-elles confirmées par d'autres sources ? Peuvent-elles être utilisées par la philologie moderne pour une reconstruction fiable de jalons importants de l'histoire du savoir et de la langue scientifique grecque ?

L'étude de Cajus Fabricius, *Galens Exzerpte aus älteren Pharmakologen*⁷, a bien défriché le terrain, en classant les recettes, les sources de Galien, en essayant d'arriver à des conclusions sur l'élaboration galénique de ce que les prédécesseurs lui avaient livré dans leurs œuvres. Une donnée est claire et impressionnante pour évaluer l'importance du témoignage de Galien : des 990 pages de l'édition de Kühn que le traité *Médicaments selon les lieux* occupe, environ 330 (un tiers) sont occupées par des citations littérales d'œuvres perdues.

- 5 Voir l'excellent article de J.-M. Jacques, « La méthode de Galien pharmacologue dans les deux traités sur les médicaments composés (Περὶ συνθέσεως φαρμάκων) », dans A. Debru (dir.), *Galen on Pharmacology. Philosophy, History and Medicine*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997, p. 103-129, ainsi que ses contributions concernant la préparation de l'édition des fragments du médecin Héras de Cappadoce, qui malheureusement n'a jamais vu le jour : P. Burguière et J.-M. Jacques, « Galien témoin des pharmacologues anciens : prolegomènes à une édition d'Héras de Cappadoce », *Cahiers Centre G. Radet (Bordeaux)*, 1980-1981, p. 2-29 ; J.-M. Jacques, « À propos de l'édition des fragments des médecins grecs transmis par les œuvres pharmacologiques de Galien », dans A. Garzya et J. Jouanna (dir.), *Storia e ecdotica dei testi medici greci / Histoire et ecdotique des textes médicaux grecs*, Napoli, D'Auria, 1996, p. 237-251.
- 6 Voir l'article fondateur sur ce genre de textes d'A. Garzya, « Testi letterari d'uso strumentale a Bisanzio », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31, 1981, p. 263-287 = *id.*, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli, Bibliopolis, 1983, p. 35-71 ; sur la littérature médicale en particulier, voir A.M. Ieraci Bio, « Testi medici di uso strumentale », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32/3, 1982, p. 33-43.
- 7 Voir *supra*, note 3.

Une brève introduction sur la forme des recettes ne sera pas inutile. Les recettes les plus complètes présentent tout d'abord un intitulé (προγραφή), qui comprend le nom du remède, éventuellement le nom d'un garant – qui n'est pas obligatoirement l'inventeur –, ou la source d'où le remède est tiré, ou encore le nom du médecin qui l'a utilisé avec succès ou celui du patient qui a été guéri.

Ensuite, on trouve l'énumération des cas où les recettes sont indiquées (ἐπαγγελία), la liste des ingrédients avec leur dosage (συμμετρία) et les directives de préparation (σκευασία)⁸. Les recettes les plus brèves peuvent même consister en une simple liste de composants, sans aucune autre indication sur l'usage et la préparation.

Je choisis, en guise d'exemple pour mon propos, un extrait enregistrant des recettes contre l'alopécie, tirées du traité *Sur la composition des médicaments selon les lieux* de Galien, I, 1⁹.

76

Περὶ τῶν ὑπὸ Κρίτωνος γεγραμμένων πρὸς ἀλωπεκίας [...] κατὰ τὴν ἐκείνου λέξιν.

Περὶ τῶν ὑπὸ Ἡρακλείδου γεγραμμένων πρὸς ἀλωπεκίας χρονίας. Πρὸς ἀλωπεκίας ὡς Ἡρακλείδης ὁ Ταραντῖνος.

5 Ὅρεστίνο πρὸς τὰς κεχρονισμένας ἀλωπεκίας· μυοχόδων < β' . λιβανωτοῦ < β' . ὄξει δριμυτάτῳ διαλύσας ἐπίχριε, προξυρήσας τοὺς τόπους.

10 ἄλλο. ἐχίνων θαλασσίων σὺν τοῖς ὀστράκοις κεκαυμένων < β' . κηκίδων ὀμφακιτίδων τὸ ἴσον, ἀμυγδάλων πικρῶν κεκαυμένων τὸ ἴσον. μυοχόδων < α' . ὄξει διαλύσας καὶ τρίψας ἐπιμελῶς ἐπιτίθει¹⁰.

ἄλλο ὡς Ὅρεστίνο. ἀρκτηίων τριχῶν κεκαυμένων, ἀδιάντου κεκαυμένου, καλάμου ῥιζῶν κεκαυμένων, συκῆς φύλλων κεκαυμένων, Κιλικίου ῥάκου κεκαυμένου, ἐκάστου τὸ ἴσον, ἀναλάμβανε στέατι
15 ἀρκτηίῳ καὶ κεδρία. ἐπὶ δὲ τῆς χρήσεως πυρία, προανατρίβων¹¹ τὸν

8 *Ibid.*, p. 24-29.

9 Kühn XII 402, 10-405, 11. L'édition de C.G. Kühn n'est pas une édition critique. Elle reproduit essentiellement l'édition gréco-latine de René Chartier (tome XIII, 1639, p. 319-639 pour les *Médicaments selon les lieux*). Les passages du traité dont nous nous occupons sont cités à partir de la collation des manuscrits connus. Il s'agit des manuscrits *Marc. gr.* 288 (coll. 913), membr., XII^e siècle = Ma; *Laur. Pl.* LXXV 17, bomb., XII^e siècle = La; *Vat. Urb. gr.* 67, cart., I^e moitié du XIV^e siècle = U; *Vat. Reg. gr.* 172, cart., XIV^e siècle = R; *Marc. App. cl.* V, 7 (coll. 1054), cart., XIV^e siècle = Y; Athos, *Lavr.* 1879 Ω 69, XIV^e siècle = Lavr; *Paris. gr.* 2155, cart., XIV^e siècle, ll. I-IX = P; *Marc. gr.* 280 (coll. 706), membr., 1470 = M; *Laur. Pl.* LXXV 8, cart., XV^e siècle = L; *Paris. gr.* 2158, cart., XV^e siècle = A; *Paris. gr.* 2156, apographe du 2158, XV^e siècle = B; *Pal. Vat. gr.* 54, cart., XV^e-XVI^e siècle = V; *Paris. gr.* 2164, cart., XVI^e siècle, ll. I-II = W; *Rosanbo* 286, cart., XVI^e siècle, ll. III-X fragm., copie d'impression de l'Aldine = Ros; *Paris. gr.* 2173, cart., XVI^e siècle = Q.

10 Voir Aet., VI 55 (Olivieri, *CMG* VIII 2, p. 203, 3-6) ἐχίνων θαλασσίων σὺν τοῖς ὀστράκοις κεκαυμένων < β' μυοχόδων < α' κηκίδων ὀμφακίνων < β' ἀμυγδάλων σὺν τοῖς ὀστράκοις κεκαυμένων < β', ὄξει διαλύσας ἐπίχριε, προανατρίβων τὸν τόπον.

11 προανατρίβων MaQ: ἀνατρίβων cett. codd.

τόπον συκῆς φύλλοις καὶ νίτρῳ ἀποσμῆχων, κατάχριε τῷ φαρμάκῳ¹²
καθ' ἡμέραν¹³. ἔλκωθεισῆς δὲ τῆς ἐπιφανείας, ἐπιτίθει κηρωτὴν διὰ
λεκίθου καὶ πυρίνων καὶ κριθίνων ἀλεύρων χυλῶ προσφάτῳ ἐπίχριε.

20 ἄλλο Ὅρθωνος¹⁴ Σικελοῦ ἐπιτετευγμένον. βατράχων τῶν σμικροτάτων
κεκαυμένων ἐν χυτρίδιῳ, τῆς σποδοῦ μέρος α'. μυοχόδων, ἔλλεβόρου
λευκοῦ, καλάμου ρίζης κεκαυμένης, πεπέρεως λευκοῦ, ἐκάστου τὸ ἴσον,
ᾧξει προσανάλαβε καὶ χρῶ προανατρίβων καὶ¹⁵ ἀποξυρῶν τὸν τόπον.

25 ἄλλο. ὀνύχων αἰγείων κεκαυμένων τῆς σποδοῦ, θαψίας χυλοῦ,
ἀλκυονίου, μυοχόδων, ἀφρονίτρου, σμύρνης, πεπέρεως λευκοῦ,
ζιγγιβέρεως, ἐκάστου τὸ ἴσον τρίψας¹⁶ ἐπιμελῶς ἀναλάμβανε¹⁷ αἰγεία
χολῆ.

Περὶ τῶν ὑπὸ Κλεοπάτρας γεγραμμένων ἐν τῷ κοσμητικῷ.

Ἐν τῷ Κλεοπάτρας κοσμητικῷ πρὸς ἀλωπεκίας γέγραπται φάρμακα
30 κατὰ τὴν αὐτῆς ἐκείνης λέξιν, ᾧδὲ πως ἔχουσαν¹⁸. πρὸς ἀλωπεκίας,
σανδαράχην λειώσας ἀναλάμβανε¹⁹ ἰξῶ δρυίνῳ, ὡς ὅτι πλείστῳ καὶ
προεκνιτρώσας, ἔμπλασσε²⁰ εἰς ὀθόνιον καὶ²¹ ἐπιτίθει. ἐγὼ δὲ καὶ νίτρου
ἀφρῶ προσέμειξα τὰ προειρημένα καὶ ἐνήργησεν καλῶς.

35 ἄλλο. σκίλλης < α'. ἔλλεβόρου λευκοῦ < α'. λεία ποιήσας σὺν ᾧξει καὶ
ξυρήσας καὶ προεκνιτρώσας κατάχριε.

ἄλλο. νάπτου < α'. καρδαμώμου²² < α'. λεία²³ μετ' ᾧξους ἐπιτίθει,
προξυρήσας καὶ ἐκνιτρώσας τὸν τόπον, βέλτιον δὲ καὶ²⁴ κατασχάζειν.

40 ἄλλο. φλοιοῦ καλάμου < δ'. ἀφρονίτρου < δ'. πίσση ὑγρᾷ²⁵ ἀναλαβὼν
χρῶ. συνεχῶς δὲ ἐπιξύρα τὸν τόπον καὶ τάχιστα τριχοφυήσει²⁶, ἔτι δὲ
καὶ προσανάτριβε ὀθονίῳ.

12 τὸ φάρμακον MaRPQ

13 Voir Aet., VI, 55 (Olivieri, CMG VIII 2, p. 201, 3-8) : Κρίτωνος πρὸς ἀλωπεκίας. ἀρκτηίων τριχῶν κεκαυμένων ἀδιάντου κεκαυμένου καλάμου ριζῶν κεκαυμένων συκῆς φύλλων κεκαυμένων, Κιλικίου ράκου κεκαυμένου τὸ ἴσον ἐκάστου ἀναλάμβανε στέατι ἀρκτηίῳ καὶ κεδρίῳ· ἐπὶ δὲ τῆς χρήσεως πυρία, ἀνατρίβων τὸν τόπον συκῆς φύλλοις καὶ νίτρῳ ἀποσμῆχων, κατάχριε τῷ φαρμάκῳ καθ' ἡμέραν.

14 Ὅρθωνος MaLaMVLW : Ὅθωνος cett. codd.

15 καὶ om. MaRPLQ.

16 τρίβοντας RPL.

17 ἀναλαμβάνειν R ἀναλαμβάνων L.

18 ἔχοντα MaURV.

19 ἀνάτριβε L.

20 ἐμπλάσας RL.

21 om. RL.

22 καρδάμου Ald. K.

23 λείας RL.

24 καὶ om. LaUV.

25 πίσσης ὑγρᾶς MaRL.

26 τριχοποιήσει URL.

ἄλλο. μυιῶν²⁷ κεφαλὰς συναπόθλα ἀνατρίβων ἢ²⁸ μυόχοδα λεῖα
 45 κατάχριε, ὀθονίω²⁹ ἀφαιμάξας³⁰ τὸν τόπον.
 ἄλλο. ἀμύγδαλα πικρὰ σὺν τοῖς λεπύροις καύσας, τρίψον μετ' ὄξους καὶ
 μέλιτος καὶ τὸν τόπον ἀφαιμάσσω³¹ τῇ ἀνατρίψει κατάχριε. ποίει δὲ
 τοῦτο συνεχῶς καὶ ἀναξύρα τὸν τόπον, καὶ ταχέως τρίχες ἀναβήσονται.
 ἄλλο. αὕτη ἢ δύναμις πασῶν ἐστι³² βελτίων, ποιούσα καὶ πρὸς ῥεούσας
 50 τρίχας, σὺν ἐλαίῳ ἢ μύρῳ ἀνιεμένη³³ καὶ τοῖς ἐν ἀρχῇ μαδαριῶσιν ἢ εἰς
 φαλακρότητα ἐπίπτουσιν, ἔστι δὲ θαυμασίος³⁴. μυῶν τῶν κατοικιδίων
 κεκαυμένων, μέρος α'. ἀμπελίνου ῥάκους κεκαυμένου μέρος ἕν, ἰππειῶν
 ὀδόντων κεκαυμένων μέρος ἕν, στέατος ἀρκτείου μέρος ἕν, μυελοῦ
 ἐλαφείου μέρος α'. καλάμου φλοιοῦ μέρος ἕν, ταῦτα ξηρὰ λειούσθω καὶ
 55 προσιμογομένου μέλιτος ἱκανοῦ, ἕως ἂν σχῆι μέλιτος πάχος, τριβέσθω
 καὶ μινυδέσθω τὸ στέαρ καὶ ὁ μυελὸς τακέντα, καὶ ἀποτιθέσθω εἰς
 πυξίδα χαλκῆν τὸ φάρμακον καὶ ἀνατριβέσθω ἢ ἄλωπεκία, μέχρις
 οὔ ἀνατριχοφυήσῃ³⁵. ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ῥέουσαι τρίχες καθ' ἡμέραν
 ὑποχρίεσθωσαν.

Sur les remèdes contre l'alopecie écrits par Criton [...] d'après ses mots exacts.

Sur les remèdes écrits par Héraclide pour les alopecies chroniques : Contre les alopecies d'après les mots d'Héraclide de Tarente.

D'Orestinos pour les alopecies devenues chroniques : 2 drachmes de crottes de rat, 2 drachmes d'encens ; après avoir dissous dans du vinaigre très acide, enduis, après avoir préalablement rasé les endroits.

Un autre. 2 drachmes de hérissons de mer brûlés avec les coquilles, même quantité de noix de galle, même quantité d'amandes amères brûlées, 1 drachme de crottes de rat. Après les avoir dissous dans du vinaigre et les avoir broyés soigneusement, enduis.

Un autre, d'après la version d'Orestinos. Même quantité de poils d'ours brûlés, d'adiante brûlé, de racines brûlées de roseau, de feuilles de figuier brûlées, de linge de Cilicie brûlé, pétris avec de la graisse d'ours et de la résine de cèdre.

Au moment de l'emploi, donne un bain de vapeur, en frictionnant auparavant l'endroit avec des feuilles de figuier et en essayant avec du nitre, enduis avec le

27 μυιῶν scripsi μυῶν codd.edd.

28 ἄλλο WAld.K.

29 ἀνατριβῶν ins. Ma

30 ἀφαιμάξας L ἐφαιμάξας WAld.K.

31 ἀφαιμάσσω MaLaU ἐφαιμάσσω WAld.K. ἐναιμάσσω RL.

32 ἐστι traie. post δύναμις MaRL.

33 ἀνιεμένη MaURLV ἐνιεμένη cett. codd. K.

34 θαυμασίον MaUR.

35 ἀνατριχοφυήσῃ LaMVW τριχωφυήσῃ L τριχωφυήσει MaUBAQ τριχοποιήσει R.

médicament chaque jour ; si la surface a subi une ulcération, applique un cérat fait avec du jaune d'œuf et enduis sur l'ulcération avec une tisane fraîchement faite avec des farines de blé et d'orge.

Un autre, d'Orthon de Sicile, très efficace. 1 part de la cendre de grenouilles minuscules brûlées dans une petite marmite, même quantité de crottes de rat, d'hellébore blanc, de racine de roseau brûlée, de poivre blanc, pétris avec du vinaigre et utilise en frictionnant auparavant et en rasant soigneusement l'endroit.

Un autre. Même quantité de la cendre de sabots de chèvre brûlés, de suc de thapsie, d'alcyonios, de crottes de rat, de fleur de nitre, de myrrhe, de poivre blanc, de gingembre. Après avoir broyé soigneusement, pétris avec de la bile de chèvre.

Sur les remèdes écrits par Cléopâtre dans son *Kosmètikon*.

Dans le *Kosmètikon* de Cléopâtre, contre des alopecies, on trouve écrits des remèdes qui, selon ses propres mots, se présentent de la façon suivante.

Contre les alopecies. Après avoir broyé du réalgar, pétris avec du gui de chêne, autant que possible et, après avoir essuyé préalablement avec du nitre, enduis un linge et applique.

Moi j'ai mélangé ce qui a été mentionné ci-dessus avec de la mousse de nitre et cela a marché magnifiquement.

Un autre. 1 drachme de scille, 1 drachme d'hellébore blanc. Après avoir broyé finement avec du vinaigre et après avoir rasé et avoir lavé préalablement avec du nitre, enduis.

Un autre. 1 drachme de moutarde, une drachme de cardamome ; applique <le tout> broyé avec du vinaigre, après avoir préalablement rasé et lavé avec du nitre la zone, mais il est préférable d'opérer aussi une scarification.

Un autre. 4 drachmes d'écorce d'acore, 4 drachmes d'écume de nitre. Après avoir pétri avec de la poix humide, utilise. Rase entièrement la région de façon continue et les cheveux y repousseront très rapidement ; en outre, frictionne-la aussi avec un linge.

Un autre. En frictionnant, écrase en même temps complètement des têtes de mouches ou enduis avec un linge des crottes de rat broyées, après avoir fait saigner la région.

Un autre. Après avoir brûlé des amandes amères avec leur cosse, broie-les avec du vinaigre et du miel et, après avoir fait saigner la région, enduis en frottant vigoureusement. Fais cela sans interruption et rase la région de façon continue, et rapidement des cheveux y repousseront.

Un autre. Ce remède est plus puissant que tous les autres, étant efficace également contre la chute des cheveux ; liquéfié dans de l'huile ou du parfum il

est merveilleux aussi sur ceux qui commencent à être chauves ou sur ceux qui ont une calvitie sur le haut de la tête. Une part de souris domestiques calcinées, une part de rameau de vigne calciné, une part de dents de cheval calcinées, une part de graisse d'ours, une part de moelle de cerf, une part d'écorce d'acore. Ces ingrédients doivent être broyés secs et, ajouté au mélange du miel en quantité suffisante, jusqu'à obtenir la consistance du miel, que l'on broie et mélange la graisse et la moelle fondues ; que l'on mette de côté le médicament dans une pyxide en cuivre et que l'on en frictionne l'alopecie jusqu'à la repousse des cheveux. De même, en cas de chute de cheveux, il faut faire une onction tous les jours.

80

Au tout début de l'extrait, nous trouvons la citation de la part de Galien de sa source directe : il s'agit de Criton, médecin qui vécut entre 1^{er} et 1^{er} siècle de notre ère, dont l'œuvre est par ailleurs perdue ; il composa vraisemblablement un traité de Κοσμητικά (en 4 livres)³⁶ et un traité de pharmacologie, intitulé peut-être Περί ἀπλῶν φαρμάκων, *Sur les médicaments simples*. Même s'il est mentionné aussi par le poète Martial (*epigr.*, XI, 60, 6), la source majeure pour connaître son œuvre est Galien, dans ses traités de pharmacologie, qui nous en livre des extraits parfois même très longs (d'environ une vingtaine de pages de l'édition Kühn)³⁷.

Comme nous pouvons le voir dans le passage cité, la source de Galien (Criton) n'est pas, dans ce cas, l'auteur du remède. Qui plus est, Criton n'est qu'une source intermédiaire, étant donné que, exactement de la même façon que Galien, il cite des extraits d'œuvres de médecins plus anciens : il s'agit du médecin empirique, Héraclide de Tarente, dont l'activité se déroula très vraisemblablement à Alexandrie au 1^{er} siècle av. J.-C.³⁸ et de Cléopâtre³⁹. Or, comme dans un jeu de poupées russes, de Criton citant Héraclide nous passons à Héraclide qui cite

36 Sur les traités anciens de cosmétique connus grâce au témoignage de Galien, voir V. Boudon-Millot, « Fards et teintures capillaires : la médecine galénique entre cosmétique et commôtique », dans M. Pardon-Labonnelie (dir.), *La Coupe d'Hygie. Médecine et chimie dans l'Antiquité*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2013, p. 17-31.

37 Sur le médecin Criton, voir Fabricius, *Galens Exzerpte...*, *op. cit.*, p. 190-192 ; J. Scarborough, « Criton, Physician to Trajan. Historian and Pharmacist », dans J.W. Eadie et J. Ober (dir.), *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham, University Press of America, 1985, p. 387-405.

38 Voir A. Guardasole, *Eraclide di Taranto, Frammenti, Testo critico, introduzione, traduzione e commentario*, Napoli, D'Auria, 1997.

39 Sur le traité Κοσμητικόν attribué à Cléopâtre, voir Fabricius, *Galens Exzerpte...*, *op. cit.*, p. 201-202 ; G. Marasco, « Cléopâtre et les sciences de son temps », dans G. Argoud et J.-Y. Guillaumin (dir.), *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie (III^e siècle av. J.-C. – I^{er} siècle ap. J.-C.)*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1998, p. 39-53 (notamment p. 50-52).

des compositions dont il n'est pas l'inventeur, mais qu'il emprunte aux œuvres d'Orestinos et Orthon de Sicile, autrement inconnus.

Respectivement quatre et trois « couches » d'extraits se laissent donc identifier dans ce chapitre :

1. Galien > Criton > Héraclide > Orestinos/Orthon ;
2. Galien > Criton > Cléopâtre.

Quel est le but de reporter dans l'intitulé (προγραφή) les noms des auteurs ou des garants des différents remèdes ? C'est la méthode propre à la littérature pharmacologique antique : l'utilisateur du livre doit pouvoir se repérer dans la matière avec tous les moyens possibles, y compris les différents noms des remèdes qui pourraient l'aider à retrouver une recette, connue peut-être sous un autre nom. Cette méthode est appliquée systématiquement aussi par Galien, qui l'élève à un niveau de scientificité encore plus poussé lorsqu'il enregistre, le cas échéant, les variantes qu'il retrouve dans les différents manuscrits (par ex. avec le renvoi à d'autres exemplaires [οἱ δέ], ou souvent la référence explicite aux différents ἀντίγραφα utilisés). La collation de différentes copies est une procédure que le médecin de Pergame adopte prioritairement dans les ouvrages de pharmacologie et dans les commentaires hippocratiques, étant donné l'extrême importance de la lettre du texte à respecter⁴⁰.

Quelles sont les conséquences d'une telle méthode et en particulier de notre reconstruction ? Tout d'abord, dans le cadre de ces extraits le témoignage de Galien ne concerne pas un savoir datant du II^e siècle de notre ère, mais reproduit un état des connaissances que nous pouvons faire remonter, au plus tard, au I^{er} siècle av. J.-C. avec les œuvres d'Héraclide de Tarente et de Cléopâtre.

Je laisserai de côté la problématique relative aux ingrédients : il suffira de souligner la difficulté que l'on trouve dans les tentatives d'identifications en particulier des plantes. Les progrès qui ont été faits en terme de « philologie de la botanique », entre autres grâce aux études du regretté Jean-Marie Jacques et de Suzanne Amigues respectivement sur les traités d'écologie de Nicandre de Colophon et sur les traités de botanique de Théophraste, nous simplifient certainement le travail⁴¹. Ces résultats doivent toutefois être toujours comparés avec les témoignages contemporains et avec ce que Galien dit dans les quelques

⁴⁰ Sur l'importance d'avoir à sa disposition plusieurs ἀντίγραφα des ouvrages qu'il utilisait, voir Galien, *De indolentia*, 13 (éd. J. Jouanna-V. Boudon-Millot, CUF, p. 6, 5-7), avec le commentaire p. 54-56. Pour une analyse systématique de la méthode de Galien, voir Fabricius, *Galens Exzerpte...*, op. cit., ch. « Das Problem der Wörtlichkeit », p. 100-123. Voir également J.-A. López Férez, « Galeno, lector y crítico de manuscritos », dans A. Garzya (dir.), *Tradizione e ecdotica dei testi medici tardoantichi e bizantini*, Napoli, D'Auria, 1992, p. 197-209.

⁴¹ Voir les éditions de Nicandre par J.-M. Jacques et des traités de botanique de Théophraste (*Recherches sur les plantes et Les causes des phénomènes végétaux*) par S. Amigues dans la Collection des Universités de France, ainsi que, de S. Amigues, *Études de botanique antique*, avec une préface de Pierre Quézel, Paris, de Boccard, 2002.

digressions auxquelles il s'abandonne dans ses traités, car elles concernent souvent l'utilisation ou la provenance des ingrédients des remèdes⁴².

Mais l'intérêt historique de ces extraits, concernant notamment l'histoire de la médecine et de la pharmacologie en particulier, n'est pas le seul, car leur valeur linguistique n'est pas moindre.

Si nous passons à la préparation des remèdes, nous ne pouvons pas ne pas remarquer la précision avec laquelle les différentes phases sont réalisées : on dirait un protocole scientifique moderne. Dans ma traduction, j'ai voulu délibérément garder les dépendances syntaxiques pour montrer la succession bien cadencée imprimée par Criton/Galien aux étapes de la préparation : par exemple, « **après avoir dissous** (διαλύσας) dans du vinaigre très acide, **enduis** (ἐπίχρει), **après avoir préalablement rasé** (προξυρήσας) les endroits » (l. 6) ; « **utilise** (χρῶ) en **frictionnant auparavant** (προανατριβῶν) et en **rasant soigneusement** (ἀποξυρῶν) l'endroit » (l. 21).

82

En plus, un examen des fragments du point de vue linguistique permet de mesurer le perfectionnement et la diversification du vocabulaire médico-pharmaceutique. À une simple lecture de l'extrait sur l'alopécie cité, nous retrouvons une quantité extraordinaire de composés et surcomposés propres exclusivement au lexique pharmacologique ou d'attestation de verbes par ailleurs « ordinaires », mais évoquant dans nos textes une manipulation technique typique de la pharmacologie. Ils se trouvent tous pour la première fois dans les extraits cités dans les deux ouvrages galéniques sur les médicaments composés : ἀναλαμβάνω, « pétrir », et προσαναλαμβάνω, « pétrir davantage... », ἀναξυράω, « raser de façon répétitive », ἐπιξυράω, « raser davantage », et ἀποξυράω, « raser soigneusement », ἀποσμήχω, « essuyer », ἀφαιμάσσω, « faire saigner », ἐκνιτρόω, « essuyer avec du nitre », et προεκνιτρόω, « essuyer préalablement avec du nitre⁴³ »,

42 Voir, en général, J.I. Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire: 29 B.C. to A.D. 641*, Oxford, Clarendon, 1969¹ (1998²) ; M.G. Raschke, « New studies in Roman Commerce with the East », dans H. Temporini (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, IX 2, Berlin, 1978, p. 604-1361 + pl. ; F. Kudlien, « Schaustellerei und Heilmittelvertrieb in der Antike », *Gesnerus*, 40, 1983, p. 91-98 ; A. Händel, « Der Handel mit Drogen und Spezereien im Rom der Prinzipatszeit in Auswertung der Inschriften (Salz und Honig, Gewürze, Medikamente, Duftstoffe, Toilettegegenstände, Farben) », *Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte*, 4, 1985, p. 30-48 ; V. Nutton, *From Democedes to Harvey: Studies in the History of Medicine*, London, Variorum Reprints, 1988, ch. IX « The Drug Trade in Antiquity », p. 138-145 ; J. Korpela, « Aromatarii, pharmacopolaе, thurarii et ceteri. Zur Sozialgeschichte Roms », dans Ph. van der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers (dir.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1995, I, p. 101-118 ; V. Boudon, « Aux marges de la médecine rationnelle : médecins et charlatans à Rome au temps de Galien (I^{er} et II^e siècles de notre ère) », *Revue des études grecques*, 116, 2003, p. 109-131 ; A. Guardasole, « Galien et le marché des simples au I^{er} et II^e siècles de notre ère », dans F. Collard, E. Samama (dir.), *Pharmacopoles et apothicaires. Les « pharmaciens » de l'Antiquité au Grand Siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 29-39.

43 Ce composé est attesté dans les fragments contre l'alopécie tirés de Cléopâtre (l. 32-37), alors que dans les recettes tirées d'Héraclide il est dit νίτρω ἀποσμήχειν (l. 17).

προανατρίβω⁴⁴, « frictionner auparavant », et προσανατρίβω, « frictionner en outre... », συναποθλάω, « écraser en même temps complètement », τριχοφυέω et ἀνατριχοφυέω, « intervenir la posse/la repousse de poils, de cheveux ».

Telle est la situation dans des extraits qui ne couvrent que quatre pages de l'édition Kühn sur les quelques 990 du traité entier *Sur la composition des médicaments selon les lieux*; je n'ai pas dépouillé la totalité des dix livres du traité, mais j'ai étendu mon analyse aux parties dont j'ai pu déjà collationner par sondages tous ou presque les manuscrits connus.

Si nous nous limitons aux néoformations verbales, nous enregistrons la liste suivante (loin d'être exhaustive) :

- ἐνδιακατέχειν, qui, dans l'acception de « retenir dans la bouche » est attesté dans la langue médicale uniquement chez Héraclide, dans une recette pour les escarres dans la bouche⁴⁵;
- ἐνυγραίνειν, « mouiller à l'intérieur », dans une recette contre les épistaxis (ou hémorragies nasales)⁴⁶;
- ἐπικαταχέω, « déverser sur »⁴⁷, auquel s'ajoutent παρεπιχέω et προσεπιχέω, « verser en outre sur »⁴⁸;

44 Ce verbe se retrouve, à l'intérieur du corpus galénique, exclusivement dans des textes de pharmacologie, trois fois dans les extraits d'Héraclide (tous tirés de Criton), et une petite dizaine de fois dans d'autres extraits galéniques tirés d'Héras de Cappadoce et de Criton (I^{er} siècle / début II^e siècle de notre ère). Quelques exemples : Gal., *De comp. med. sec. loc.*, I, 2 = Kühn XII 400, 11; *Id.*, *ibid.* I 1 = Kühn XII 417, 1; [Gal.], *De rem. parab.*, I, 2 = Kühn XIV 329, 17. D'autres attestations sont chez Dioscoride (une seule, *De mat. med.* II 114, 2 = Wellmann I 189, 13) et les « Encyclopédistes » byzantins : cf. Oribase, *Coll. med., lib. inc.* 20, 8 (= Raeder, *CMG VI* 2, 2, p. 110, 3); [Oribase], *Ecl. med.*, 101, 6 (= Raeder, *CMG VI* 2, 2, p. 281, 25); Alexandre de Tralles, *Therap.*, I 10 (= Puschmann I 477, 5); Aétius, VIII, 14 (= Olivieri, *CMG VIII* 2, p. 421, 11), Paul d'Égine, III, 4, 4 (= Heiberg, *CMG IX* 1, p. 139, 7).

45 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, VI, 7 (= Kühn XII 958, 11 sq. = Guardasole, *fr.* 2, 24) : καὶ δίδου ἐνδιακατέχειν (Y Lavr L : διακατέχειν cett. codd. Kühn) ἐν τῷ στόματι χρόνον ἰκανόν, « et donne à retenir dans la bouche un temps suffisant ». Dans mon édition d'Héraclide, j'ai opté pour διακατέχειν, au nom d'une attestation sensiblement minoritaire de ἐνδιακατέχειν dans la tradition manuscrite (qui plus est dans le ms. Y très problématique) et surtout d'une certaine redondance de l'expression ἐνδιακατέχειν ἐν τῷ στόματι. Aujourd'hui, je prendrais un parti différent : si Héraclide dans la recette d'un remède contre les épistaxis (texte cité à la note 46) écrit ὀπίκῳ κλυστηριδίῳ ψυχρὸν ὕδωρ ἐγγέονται ἐγκλύζουσα ἐνύγραινε, il est bien évident que l'expression ἐνδιακατέχειν ἐν τῷ στόματι n'a rien de redondant et s'inscrit plutôt dans l'écriture extrêmement précise et détaillée du médecin.

46 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, III, 3 (Kühn XII 692, 16 sq. = Guardasole, *fr.* 5, 24) : ὀπίκῳ κλυστηριδίῳ ψυχρὸν ὕδωρ ἐγγέονται ἐγκλύζουσα ἐνύγραινε, « mouille-la (*scil.* une éponge) en l'imbibant à l'aide d'un petit clystère qui y infuse de l'eau froide ». Le verbe est repris au VI^e siècle de notre ère par Alexandre de Tralles, *Therap.* VII 4 (= Puschmann II 263, 29).

47 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, II, 3 (Kühn XII 594, 11) : τοῖς ξηροῖς λειοτάτοις τὰ τηκτὰ ἐπικαταχέων μάλασσε καὶ χρωῶ, « en déversant les ingrédients fondus sur les secs très finement broyés, réalise le cataplasme et utilise-le ».

48 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, I, 2 (Kühn XII 430, 10), cité *infra*; *id.*, *De comp. med. per gen.* VII 15 (Kühn XIII 1045, 18) : προσεπίχεε δὲ καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον, « verses-y en outre aussi le vin et l'huile ».

- ἐπικατεράω, « ajouter en versant à une préparation »⁴⁹ ;
- προκατανίζειν, « laver à fond auparavant », *hapax*, dans une recette d'emplâtre⁵⁰ ;
- προκαταξύω, « frotter auparavant »⁵¹ ;
- προκαταπλάσσειν, « appliquer auparavant un cataplasme de... », et προσκαταπλάσσειν, « appliquer en outre un cataplasme »⁵² ;
- προκατασχάζω, « inciser auparavant »⁵³ ;
- προκαταχρίω, « enduire auparavant »⁵⁴ ;
- προξυρᾶν, « raser préalablement », que nous lisons dans l'extrait cité sur l'alopécie (l. 6. 32)⁵⁵ ;
- προσαναγαργαρίζεσθαι, « gargariser davantage », *hapax*, dans une recette contre les inflammations de la luette⁵⁶ ;
- προσεπιλεάινειν, « piler davantage », *hapax*, dans une recette d'emplâtre⁵⁷.

Si nous voulions essayer de dégager de ces attestations des considérations générales, nous pourrions faire rentrer des surcompositions comme

49 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, VII, 2 (Kühn XIII 39, 16) : καὶ λειοτριβοῦσιν αὐτὰ σὺν ὀλίγῳ γλυκεῖ καὶ ἐπικατεράωσι καὶ συνέψουσι, « ils les réduisent en poudre fine avec un peu de vin doux et ils les ajoutent en versant à la préparation et ils les cuisent ensemble ».

50 Gal., *De comp. med. per gen.*, IV, 7 (= Kühn XIII 727, 14 sq. = Guardasole, *fr.* 7, 47) : προκατανίψασα τὸ ἔλκος ὕδατι ψυχρῷ, « ayant lavé préalablement à fond la plaie avec de l'eau froide ».

51 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, I, 1 (Kühn XII 411, 10) : προκαταξυσθεισῆς τῆς ἀλωπεκίας κούφως, « après avoir frotté auparavant l'alopécie légèrement... ».

52 Gal., *De comp. med. per gen.*, II, 19 (Kühn XIII 547, 13) : εἰ προκαταπλασθεῖη τὰ μέρη πρὸ δύο ἢ τριῶν ἡμερῶν ὀροβίνῳ ἀλεύρῳ κτλ., « si aux parties (du corps affectées) ont été préalablement appliqués deux ou trois jours avant des cataplasmes de farine de vesce... » ; Gal., *De comp. med. sec. loc.*, V, 1 (Kühn XII 819, 6) : προσκαταπλάσσειν δὲ ἀξιοῖ φλεγμονῆς γενομένης, « il juge convenable appliquer aussi un cataplasme, s'il y a inflammation ».

53 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, I, 1 (Kühn XII 414, 5) : προκατασχάσας τὴν ἀλωπεκίαν ἐπίθεας, « ayant incisé auparavant l'alopécie, applique ».

54 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, I, 1 (Kühn XII 411, 14) : καλῶς προκαταχρίσαντες ἡσυχάζειν ἐῶμεν, « ayant bien enduit auparavant, laissons reposer ».

55 Ce composé est repris par Alexandre de Tralles, *Therap.*, I, 1 (Puschmann I 445, 17). Celse, dans son *De medicina*, datant de l'époque de Tibère, dont Héraclide était vraisemblablement une des sources principales (voir M. Wellmann, *A. Cornelius Celsus. Eine Quellenuntersuchung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1913, *passim*, notamment p. 41 pour les chapitres sur les pathologies capillaires) traduit par le simple *radere*. Voir, cependant, Celse, *de med.*, VI, 4, 3 (= Marx, *Corpus Medicorum Latinorum*, p. 257, 26) *nihil melius est quam novacula cottidie radere*, qui pourrait évoquer le grec ἀναξυρᾶν, « raser de façon répétitive ».

56 Gal., *De comp. med. sec. loc.*, VI, 8 (= Kühn XII 983, 5 = Guardasole, *fr.* 3, 8) : δεῖ δὲ προσαναγαργαρίζεσθαι μετὰ ταῦτα τῷ τοῦ φακοῦ ἀφεψήματι, « après cela il faut gargariser davantage avec une décoction de lentilles » ; voir, en revanche, le verbe simple dans le passage parallèle de Celse, *de med.*, VI, 14 (= Marx, p. 288, 14) *tum aqua gargarizandum, in qua simul rubus et lenticula decocta sit*.

57 Gal., *De comp. med. per gen.*, IV, 7 (= Kühn XIII 718, 9 sq. = Guardasole, *fr.* 7, 57) : ὅταν δὲ ξηρὸν γένηται, προσεπιλεάνας μίσγε κηρωτῆς μέρη ὀκτώ, « lorsqu'il est devenu sec (*scil.* le cuivre), en pilant davantage mélange-le avec huit parts de cérat ».

προσαναγαγαρίζεσθαι ου προσεπιλεαίνειν dans la tendance évolutive de la langue grecque, qui voit la multiplication des préverbes désormais vidés de leur valeur primitive, afin de donner plus de corps à certains verbes.

Il faut, toutefois, rappeler que les traités de pharmacologie anciens ne sont pas des chefs-d'œuvre de constructions rhétoriques (et les traités de ce genre de Galien, comparés aux autres rentrant dans d'autres branches de la médecine, le prouvent très bien). Les auteurs privilégient la formulation scientifique des compositions et une étude systématique de ces variantes subtiles donne des raisons de penser que le pharmacologue a voulu exprimer, par l'alternance de ces accumulations préfixales, des procédures séquentielles différentes dans la préparation et dans l'application des remèdes⁵⁸.

L'extrême plasticité de la langue grecque et le souci de la part du médecin de donner des consignes bien précises aux utilisateurs de leurs œuvres peuvent expliquer les néoformations et l'alternance de simples/composés ou de composés différents⁵⁹.

Un dernier point reste, à mon sens, à élucider, ou plutôt une dernière question se pose à nos esprits de philologues et historiens, notamment en considération de la déclaration de méfiance qu'une partie de la philologie allemande du XIX^e siècle a exprimée à l'égard de Galien. Je me réfère notamment à l'épithète d'*unerträglichlicher Seichbeutel*, « amas de jacasseries insupportable »

58 La situation est parfois différente lors de la reprise des mêmes recettes que transmet Galien par les auteurs byzantins. En voici quelques exemples concrets : j'ai reporté à la note 10 la reprise d'une recette « galénique » par Aétius d'Amida au VI^e siècle, qui, à côté d'une discordance dans la position d'un des simples dans une partie de la tradition manuscrite, est exactement la même que dans Galien, sauf pour la dernière partie. Dans ce cas-là, c'est bien Aétius qui utilise le composé προανατρίβειν, au lieu du simple τριβω transmis de façon concordante dans Galien/Héraclide. En revanche, à la note 13, la version parallèle transmise toujours par Aétius d'une autre recette préfère ανατρίβειν au προανατρίβειν du texte de Galien. C'est d'ailleurs la situation la plus fréquente pour ces textes, à savoir que les surcomposés 'galéniques' se vident de leur valeur et sont reportés dans leurs formes simples dans la tradition indirecte. Un autre exemple est le suivant : Gal., *De comp. med. sec. loc.*, III, 1 (ex Asclepiade) (= Kühn XII 639, 13 sq.) : πρὸς τὰς ἐκ τῶν ὕτων αἰμορραγίας Ἡρακλείδου Ταραντίνου, ὥστε μὴ ἐνθρομβοῦσθαι (ἐνθρομβοῦσθαι MaRLavYlQ : θρομβοῦσθαι cett. K.), « remède d'Héraclide de Tarente contre les hémorragies des oreilles, afin que le sang ne se coagule à l'intérieur » ; cf. Alex. Trall., *Therap.*, III, 5 (= II 99, 23 Puschm.) : ἄλλο, ὥστε μὴ θρομβοῦσθαι τὸ αἷμα ἐν τοῖς ὤσιν κτλ.

59 Une recherche complémentaire serait à mener sur les néoformations adjectivales. Dans les seuls fragments d'Héraclide de Tarente, nous trouvons εὐεξέγκυστος, « facile à extraire », *hapax* héraclidien, dans une recette contre les épistaxis, et δᾶδινος, « de pin résineux », repris, en premier, par Héras de Cappadoce et largement utilisé ensuite dans la littérature pharmacologique : voir respectivement Gal., *De comp. med. sec. loc.*, III, 3 (= Kühn XII 692, 14 = Guardasole, *fr.* 5, 21) : βέλτιον δὲ τὴν ἀρχὴν ἀποδεδέσθαι λίνω διὰ βελόνης, ἵνα εὐεξέγκυστον ᾖ, « il est mieux de coudre avec une aiguille l'extrémité (scil. de l'éponge) avec un fil, de façon à ce qu'elle soit facile à extraire » ; Gal., *De comp. med. per gen.*, V, 6 (= Kühn XIII 812, 10 = Guardasole, *fr.* 1, 12) : ἔψη τὴν λιθάργυρον καὶ τὴν ἀσφαλτον καὶ τὴν γῆν μετὰ τοῦ ἐλαίου κινῶν σπάθῃ δαδίνῃ, « fais cuire la litharge d'argent, l'asphalte et la terre avec l'huile, en remuant avec une spatule de pin résineux ».

que Wilamowitz adressa au médecin de Pergame et qui a indéniablement taché sa renommée pendant plusieurs décades⁶⁰.

Peut-on faire confiance à Galien au sujet de la littéralité de ses citations? Le problème a déjà été abordé par Cajus Fabricius. Le philologue suédois opère une comparaison entre les pluri-citations, à savoir des extraits transmis plus d'une fois par Galien dans des endroits ou dans des traités différents: qu'il s'agisse d'extraits présentés comme littéraux ou pas, les écarts entre les mêmes recettes sont minimes et peuvent bien s'expliquer par des problèmes de tradition manuscrite⁶¹.

86

Je voudrais ajouter deux autres arguments: le premier est intérieur au texte de Galien et je m'appuierai à nouveau sur les fragments du médecin empirique Héraclide de Tarente. En effet, parmi ses œuvres il y a un traité de pharmacologie adressé à une femme médecin, Antiochide, Ἀντιοχίς, dont on a par ailleurs peut-être une trace dans une inscription en Lycie et dans une recette transmise par Galien (μάλαγμα Ἀντιοχίδος dans *De comp. med. sec. loc.*, IX, 2 [= Kühn XIII, 250, 3-8 K.] = *ibid.*, X, 2 [=XIII, 341, 2-7 K.])⁶². De cette œuvre, il nous reste cinq fragments certains (Guardasole, fr. 1-5, p. 84-106), introduits par la formule « dans les livres Ἀντιοχίδα » (ἐν τοῖς πρὸς Ἀντιοχίδα), transmis par Galien soit littéralement (κατὰ λέξιν, 4 fragments; Guardasole, fr. 2-5), soit sous forme de paraphrase (Guardasole fr. 1). Or dans les fragments littéraux, l'accord du participe dans la partie consacrée à la préparation des remèdes est naturellement fait au féminin (par ex., dans le fr. 2 Guardasole μίξασα ... καταβάσασα ... ἐκθλίβουσα ... λεάνασα ... θεωροῦσα etc.), alors que la situation est normalisée au masculin dans l'extrait paraphrastique tiré de l'œuvre du médecin Héras de Cappadoce⁶³ (fr. 1 Guardasole κινῶν ... ἄρας). L'exceptionnalité du cas comporte, évidemment, de gros problèmes dans la tradition manuscrite, au point que même des manuscrits de la même famille présentent une fluctuation dans la copie de ces formes participiales; cependant, malgré cette fluctuation, il y a toujours au moins un témoin qui garde une trace de la forme féminine à un point de l'extrait⁶⁴. Cette situation est, à mon sens, une preuve supplémentaire de la crédibilité de Galien au sujet de la littéralité de ses citations.

60 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros*, Berlin, Weidmann, 1886, p. 122, n. 12.

61 Fabricius, *Galens Exzerpte...*, *op. cit.*, p. 114-121.

62 Voir J. Benedum, « Antiochis 8 », *Real Encyclopädie*, suppl. XIV, 1974, coll. 48 sq. Sur l'inscription, voir E. Samama, *Les Médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, Droz, 2003, 280, p. 389 sq., avec la bibliographie. Pour une discussion sur la figure de la femme-médecin Antiochide et la dédicace d'Héraclide, voir A. Guardasole, *Eraclide...*, *op. cit.*, p. 83-84.

63 Médecin dont l'activité se situe entre 20 av.-20 ap. J.-C. Voir Fabricius, *Galens Exzerpte...*, *op. cit.*, p. 183-185.

64 Voir l'apparat *ad loc.* dans A. Guardasole, *Eraclide...*, *op. cit.*

Le second argument est extérieur et s'appuie sur les progrès de l'édition de textes papyrologiques, étant donné qu'ils nous conservent souvent un état des textes antérieur à Galien ou tout simplement remontant à une tradition indépendante de la systématisation galénique.

Le premier papyrus auquel nous nous référons est le *Pap. Berl. Möller 13* [*P. Berl. inv. 11 317*], fin III^e-début IV^e siècle⁶⁵ : il s'agit d'un recueil anonyme de prescriptions médicales, qui, dans la colonne I donne une recette du *Narthex* d'Héras, transmise également par Galien :

Pap. Berl. Möller 13 [*P. Berl. inv. 11 317*], col. I Gal., *De comp. med. sec. loc.*, I, 2 (éd. M.-H. Marganne) (Kühn XII 430, 7-15)

Ἦρας ἔγραψεν ἐν τῷ
νάρθηκι δύο φάρμακα τὰ
ὑπογεγραμμένα κατὰ τὴν
ἐκείνου λέξιν αὐτοῦ,

Πρὸς τὸ μὴ ἀπορρεῖν τὰς ἐν τῇ κε-
φαλῇ [τρ]ίχας.

λάδανον ἀποβρέχων ἐν οἴνῳ αὐστη-
ρῷ λέαινε, ἐπαλλάξ παρεπιχέων μύρ-
σινον καὶ οἶν[ον] ὡς μέλιτ[ο]ς σχεῖν πά-
χος καὶ χρῆτε τὴν κεφαλὴν πρὸ βαλανεί-
ου καὶ μετὰ βαλανε[ῖ]ον. βέλτιον δέ ἐσ-
τιν καὶ πολυτρί[χ]ου, ὃ τινες καὶ ἀδιάντον
καλοῦσι, τὸ ἥμισυ μέρος τοῦ [λ]αδάνου προσ-
βάλλειν καὶ χρῆ[σ]θαι μετὰ το[ῦ] μυρσίνου
ἢ μετὰ νάρτου⁶⁶.

πρὸς τὸ μὴ ἀπορρεῖν τὰς ἐν
τῇ κεφαλῇ τρίχας. λάδανον
ἀποβρέχων ἐν οἴνῳ αὐστηρῷ
λέαινε, ἐπαλλάξ παρεπιχέων
μύρσινον ἔλαιον καὶ οἶνον, ὡς
μέλιτος σχεῖν πάχος καὶ χρῆτε
τὴν κεφαλὴν πρὸ βαλανείου
καὶ μετὰ βαλανεῖον. βέλτιον
δέ ἐστὶν καὶ πολυτρίχου ὃ τινες
καὶ ἀδιάντον καλοῦσιν καὶ
τὸ ἥμισυ μέρος τοῦ λαδάνου
προσβάλλειν καὶ χρῆσθαι μετὰ
τοῦ1 μυρσίνου ἢ μετὰ ναρδίνου.

¹ τοῦ om. Kühn

Pour le texte de Galien, j'ai collationné les manuscrits connus. Il est évident que les écarts entre les deux textes sont infimes et explicables dans la plupart des cas par des accidents dans la tradition.

65 M.-H. Marganne, « Une étape dans la transmission d'une prescription médicale : P. Berlin Möller 13 », dans R. Pintaudi (dir.), *Miscellanea Papyrologica*, Firenze, Gonelli, 1980, p. 182-183.

66 « Pour empêcher la chute des cheveux (qui sont) sur la tête. Broyez du ladanum en le macérant dans du vin sec et en versant en outre, alternativement, de l'huile de myrte et du vin, en sorte d'obtenir la consistance du miel, et oignez-en la tête avant et après le bain. Mais il est préférable d'ajouter aussi du capillaire, que certains appellent également adiante, en quantité moitié moindre que le ladanum, et de l'utiliser avec de l'huile de myrte ou avec du nard » (trad. Marganne).

Γεγραμμένης οὖν ἐν τῇ βίβλω τῶν
φαρμάκων ὑπὸ τοῦ Καππάδοκος
Ἡρα, πρὸς τὰ τοιαῦτα τῶν
ἐλκῶν ἐμπλάστρου τινὸς ἄκρως
ποιούσης, ἀπ' αὐτῆς ἄρξομαι
τὴν λέξιν παραγράφας τὰνδρὸς
ὧδέ πως ἔχουσιν. εὐχρους
ἐναιμος, ἐπουλωτική, κολλῶσα
μὲν ἀκραιφνῶς, πληροῦσα δὲ
καὶ ἐπουλοῦσα, ἐκλυθεῖσα μετὰ
κηρωτῆς καὶ ἔτι μᾶλλον περὶ τὴν

88

fr. 1

] ἐπούλωσιν. ποιεῖ
μέντοι καὶ ἐπὶ τῶν χειρωνεί-
ων ἐλκῶν καὶ τῶν ἄλλων
τῶν παραπλησίμων ἄκρως·
τούς τε γὰρ τύλους τήκει καὶ
μετὰ ταῦτα γνησίαν σάρκα γε-
ννᾷ καὶ καλήν. κ[ηροῦ λί(τραί) β, φρυ-
κτῆς] λί(τραί), ἰοῦ ξυσ[τοῦ οὐγ(κίαι) ζ, μά-
ννης οὐγ(κίαι)] γ, ἐλ[αίου κο(τύλαι) ε,
ὄξους ξ(έκτης)

α. τὰ τηκτ[ά] κατὰ τῶν ξηρῶν.
χρῶ τῇ ἐμπλά[σ]τρω π[ρὸς τραύ-
ματα, καὶ ἀν]ειμέν[η] δὲ σὺν ῥο-
δίνῳ π[υροποιῶ] καὶ ± 7,
τῇ κηρωτῇ δὲ ἐκλυθεῖσιν εἰς
ἐπούλωσιν. τι[νεσ]⁶⁷

ἐπούλωσιν. ποιεῖ μέντοι καὶ
ἐπὶ τῶν χειρωνείων ἐλκῶν καὶ
τῶν ἄλλων τῶν παραπλησίμων
ἄκρως. τούς τε γὰρ τύλους τήκει
καὶ μετὰ ταῦτα γνησίαν σάρκα
γεννᾷ. λίαν καλήν¹. κηροῦ
λίτρας β'. φρυκτῆς λίτρας γ'.
ιοῦ ξυστοῦ γο στ'. μάννης γο γ'.
ἐλαίου κοτύλας ε'. ὄξους ξε. α'.
τὰ τηκτὰ κατὰ τῶν ξηρῶν χρῶ
τῇ ἐμπλάστρω πρὸς τραύματα
καὶ ἀνειμένη² δὲ σὺν ῥοδίνῳ
πυροποιεῖ καὶ ἀνακαθαίρει
τῇ κηρωτῇ δ' ἐκλυθεῖσιν³ εἰς
ἐπούλωσιν.

1 λευκή Kühn

2 ἀνειμένη Kühn

3 διεκλυθεῖσιν Kühn

67 Trad. de D. Leith: « cicatrization. Nevertheless it works especially well against "Chironian" sores and in other similar cases. For it both dissolves the scabs and after this generates genuine and attractive flesh. 2 pounds of wax, [?] pounds of "roasted" resin, 6 ounces of iron rust, 3 ounces of frankincense, 5 cotyls of olive oil, 1 xestes of vinegar. (Sc. pour) the soluble over the dry (ingredients). Use the plaster against wounds, but also diluted with rose oil for producing pus and [cleansing?], and when watered down with cerate for cicatrization. Some... » (« cicatrisation. Néanmoins, il est efficace particulièrement contre les "plaies de Chirôn" et dans d'autres cas similaires. En effet non seulement il dissout les croûtes mais après cela il génère aussi de la chair véritable et belle. 2 livres de cire, [?] livres de résine "rôtie", 6 onces de rouille de fer, trois onces d'encens, 5 cotyles d'huile d'olive, 1 setier de vinaigre. (Sc. Verser) les ingrédients solubles sur les secs. Utilisez l'emplâtre contre les blessures, mais aussi dilué avec de l'huile de rose pour la production de pus et [pour nettoyer?], et quand il est dilué avec le cérat pour la cicatrisation. Certains... »).

Pour le second cas, je fais appel à un papyrus inédit, qui sera édité par David Leith⁶⁸ dans un des prochains volumes des *Oxyrhynchus Papyri*. Ce témoin transmet, dans son fragment 1, la recette d'un emplâtre par ailleurs connue grâce à une citation littérale de Galien dans le traité des *Médicaments selon les genres*. Le futur éditeur suppose, en considération de la date ancienne du papyrus et du nombre considérable d'informations qu'il rassemble, qu'il s'agit d'une copie directe du *Narthex* d'Héras.

Les différences entre les deux textes sont, dans ce cas aussi, insignifiantes, surtout si l'on se méfie de l'édition de Kühn et l'on fait appel à la tradition manuscrite.

Le témoignage des papyrus, si rare et fragmentaire soit-il, nous livre, donc, une information fondamentale pour notre enquête, à savoir que les extraits que Galien nous transmet comme littéraux sont tout à fait fiables et peuvent nous aider à reconstituer une étape fondamentale de l'histoire de la langue scientifique pour une période par ailleurs pauvre de témoignages.

Toujours Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (rapporté par Max Wellmann) à propos de Galien, s'attendait à ce que « de ses compilations [surgissent] beaucoup de savants dont la valeur est au moins égale à la sienne, [...] même bien supérieure⁶⁹ » ; j'ajouterai que cela est sans doute vrai, mais que la mine d'informations d'intérêt à la fois historique et linguistique que le médecin de Pergame nous livre dans ses écrits pharmacologiques offusque la valeur de tout autre médecin de l'Antiquité. Ce n'est qu'en éditant et en examinant de près ces témoignages que nous pourrions lever le voile sur une partie considérable de la science médicale antique.

68 Je remercie vivement David Leith pour avoir mis à ma disposition un état provisoire de son édition du papyrus.

69 M. Wellmann, « Zur Geschichte der Medicin im Alterthum (III) », *Hermes*, 47, 1912, p. 17 : « die nächsten Generationen werden sicher aus seinen Compilationen manchen älteren Forscher hervorsteigen sehen, der ihm mindestens ebenbürtig (ich sage: weit überlegen) ist » (« les prochaines générations vont sûrement voir surgir de ses compilations beaucoup de savants antérieurs dont la valeur est au moins égale à la sienne [je dirais, même bien supérieure] »).

CYPRIEN EXCERPTEUR DU TEXTE BIBLIQUE :
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'AD QUIRINUM
ET L'AD FORTUNATUM

Laetitia Ciccolini

*Université Paris-Sorbonne, UMR 8584 « Laboratoire d'études
sur les monothéismes », Institut d'études augustiniennes*

Le corpus des œuvres de Cyprien offre un terrain privilégié pour étudier la pratique de l'extrait dans le monde latin chez les premiers écrivains chrétiens. Deux œuvres, l'*Ad Quirinum* en trois livres et l'*Ad Fortunatum*, sont parfois définies comme des florilèges bibliques. Elles offrent le grand intérêt d'être dotées de préfaces dans lesquelles Cyprien décrit sa pratique.

Les spécialistes de l'histoire du texte biblique ont reconnu dans l'*Ad Quirinum* le premier exemple conservé d'un recueil de *testimonia* en milieu chrétien. La manière dont les auteurs paléo-chrétiens utilisent le texte biblique a depuis longtemps conduit les chercheurs à postuler l'existence à date haute de dossiers qui rassemblaient les citations importantes pour la formulation de la foi chrétienne. Composés pour l'essentiel de citations vétéro-testamentaires, ces recueils furent abondamment utilisés par les chrétiens dans leur polémique contre les juifs, et c'est la comparaison entre eux des écrits conservés de polémique anti-juive qui permet d'identifier cette forme de circulation et d'exploitation du texte biblique.

En réaction contre la tendance à analyser l'*Ad Quirinum* exclusivement comme un recueil de *testimonia*, Simone Deléani a montré, en s'appuyant sur les principes énoncés dans les préfaces et sur les titres des dossiers, que Cyprien avait procédé à la façon des compilateurs antiques, Pline l'Ancien et Aulu-Gelle¹. Pour autant, même si elle affirme que Cyprien a volontairement situé ses œuvres dans la tradition des compilateurs antiques, Simone Deléani

1 S. Deléani, « Les titres des traités de saint Cyprien : forme et fonction », dans J.-Cl. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmengin (dir.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 417-424 ; « La syntaxe des titres dans les recueils scripturaires de saint Cyprien », *Recherches augustiniennes*, 29, 1996, p. 91-112.

n'exclut pas qu'il ait pu s'inspirer de *testimonia* antérieurs². Par conséquent, même dans cette perspective, la question de la situation de l'*Ad Quirinum* par rapport à la tradition des *testimonia* n'est pas évacuée. Le problème est délicat, car la place qu'occupe l'*Ad Quirinum* dans l'histoire de la recherche sur les *testimonia* pose d'emblée une question de méthode : l'*Ad Quirinum* est souvent présenté comme le meilleur représentant d'un genre qu'il a fortement contribué à définir³. On notera aussi que les travaux qui convoquent l'*Ad Quirinum* pour faire l'histoire des *testimonia* isolent le recueil du reste de la production de l'évêque de Carthage. Dans le meilleur des cas, on rappelle l'existence de l'*Ad Fortunatum*, crédité, parce qu'il y est question du martyr, d'un caractère plus personnel.

92

La question est encore compliquée par les débats qui ont agité les spécialistes de Cyprien sur l'authenticité et l'unité de l'*Ad Quirinum*. Des doutes furent émis aussi bien sur l'authenticité de l'ensemble (et ce, dès l'édition d'Érasme en 1520⁴), que sur l'authenticité de chacune de ses deux parties : les livres I et II précédés d'une préface commune, et le livre III doté de sa propre préface. Si manuels et répertoires donnent l'impression qu'un consensus s'est établi en faveur de l'authenticité, des publications plus récentes rappellent que le débat n'est pas définitivement clos⁵. Il faut d'ailleurs ajouter que les recherches sur les *testimonia*, en mettant l'accent sur le caractère traditionnel des livres I et II par opposition au livre III, dont l'inspiration serait plus « personnelle », ont nourri ces soupçons.

Les analyses qui placent l'*Ad Quirinum* dans la tradition des *commentarii* et des *excerpta*, parce qu'elles se sont développées contre la tendance critique qui faisait du recueil de Cyprien un représentant de la tradition des *testimonia*, tendent à passer rapidement sur la question de l'apport proprement chrétien au genre. Il ne s'agit pas de bâtir une alternative artificielle, mais d'essayer de préciser ce que les recueils doivent à chacune de ces traditions. La question sera envisagée selon un triple point de vue : le discours sur la pratique tel qu'il se présente dans les préfaces ; la constitution des recueils ; le lien entre les recueils d'extraits et le reste de l'œuvre de l'évêque de Carthage.

2 S. Deléani, « Les titres des traités de saint Cyprien », art. cit., p. 422.

3 Voir à ce sujet M. Albl, « *And Scripture cannot be broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999, p. 132.

4 *Opera diui Caecilii Cypriani*..., Apud inelytam Basileam, ex officina Frobeniana, 1520, f. a6r. Le grand mérite d'Érasme est d'avoir distingué les textes authentiques des textes inauthentiques dans un ensemble qui était jusqu'alors indistinctement attribué à Cyprien, principalement d'après l'étude du style. C'est précisément la rareté des commentaires dans l'*Ad Quirinum* qui fait difficulté, privant le critique d'un moyen de se prononcer. C'est d'ailleurs en partant des préfaces que H. Koch montra l'authenticité du livre III (*Ad Fortunatum und Ad Quirinum*, dans *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1926, p. 149-210).

5 Voir par exemple C. Bobertz, « An Analysis of *Vita Cypriani* 3, 6-10 and the Attribution of *Ad Quirinum* to Cyprian of Carthage », *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, p. 112-128, qui met en doute l'authenticité du recueil.

Les trois préfaces dont nous disposons sont un témoignage sur l'activité d'un intellectuel chrétien au milieu du III^e siècle. De l'*Ad Quirinum* à l'*Ad Fortunatum*, on assiste à une christianisation du discours sur la pratique.

La question du genre littéraire : des recueils d'extraits

Les deux recueils ont pour titre les noms de leurs destinataires. C'est à eux que sont adressées les lettres d'envoi qui servent de préface. C'est donc abusivement que l'on utilise parfois l'appellation *Testimonia* pour désigner l'*Ad Quirinum*. Un tel titre n'est pas confirmé par les manuscrits, et Simone Deléani rappelle que Cyprien n'utilise jamais *testimonium* en ce sens⁶. Il n'est cependant pas impossible que l'*Ad Quirinum* ait pu être désigné par le terme *testimiorum liber* dès l'époque tardo-antique. Pélagé, d'après le témoignage de ses adversaires, avait composé un *Testimiorum liber* qu'il présentait comme écrit à l'imitation de celui que Cyprien avait destiné à Quirinus⁷. Il en avait manifestement repris la forme⁸, mais peut-être s'est-il également inspiré d'une désignation courante de l'œuvre. En tout cas, à cette époque, le mot *testimonium* a le sens de « témoignage scripturaire », par exemple chez Augustin⁹. Au début du VIII^e siècle, Bède donne en tout cas au recueil de Cyprien le titre de *Liber testimiorum*¹⁰, et c'est en s'appuyant sur tous ces témoignages qu'au XVI^e siècle Jacques de Pamèle compléta pour la première fois le titre authentique¹¹.

Les deux œuvres se présentent comme une suite de dossiers constitués de citations scripturaires, chaque dossier étant pourvu d'un titre qui en donne la signification. Une table-sommaire, qui énumère tous les titres, les précède. Les lettres d'envoi décrivent les deux œuvres comme des recueils d'extraits, en des termes comparables à ceux dont usent Aulu-Gelle ou Pline l'Ancien dans leurs préfaces¹². Tous trois insistent sur l'immensité de la tâche et des lectures entreprises. Cyprien écrit qu'il a extrait (*excerpere*), classé et enchaîné les extraits

6 S. Deléani, « Les titres des traités de saint Cyprien », art. cit., p. 423. Les titres développés de certains manuscrits, qui précisent le sujet des livres, sont tirés des préfaces.

7 Augustin, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, IV, 8, 21; Jérôme, *Dialogi contra Pelagianos*, I, 32; III, 18

8 Voir le témoignage de Gennade, *De uiris illustribus*, 43 (« *librum unum capitulorum indicis in modum sancti Cypriani martyris praesignatum* »).

9 Ainsi dans le *Contra duas epistulas Pelagianorum*, IV, 10, 28, et, précisément pour désigner un texte biblique allégué par Cyprien dans l'*Ad Quirinum*, dans le *De correptione et gratia*, VII, 12.

10 *Retractatio in Actus apostolorum*, 4 : « *Quam sententiam etiam beatus Cyprianus in libro testimiorum tertio sic posuit* ».

11 *Opera D. Caecilii Cypriani*..., Antuerpiae, apud uiduam et haeredes Ioannis Stelsij, 1568, p. 343.

12 Pour une étude détaillée des points communs entre Cyprien, Aulu-Gelle et Pline l'Ancien, voir S. Deléani, « Les titres des traités de saint Cyprien », art. cit., p. 417-424.

les uns aux autres (*adnectere*) et sous des rubriques (*subnectere*), rassemblant ainsi ce qui lui paraissait indispensable (*necessaria quaeque colligere*)¹³. L'ouvrage réalisé doit former les esprits (*instruere, docere*)¹⁴. Cyprien facilite la tâche des utilisateurs en leur épargnant de longues lectures et en mettant une sélection à leur disposition (*compendium*)¹⁵. Ces abrégés facilitent le travail d'apprentissage et de mémorisation¹⁶. Mais ces œuvres sont aussi une invitation à poursuivre l'étude et à transformer en une œuvre personnelle ce qui est plutôt la matière d'un traité qu'un traité¹⁷.

Le vocabulaire de l'extrait

94

Par la description de ses recueils et des buts qu'il leur assigne, Cyprien se situe dans le sillage des compilateurs antiques. Si son vocabulaire n'est guère différent de celui d'Aulu-Gelle pour décrire les étapes de son travail, il témoigne cependant d'une terminologie renouvelée par rapport à ses devanciers pour nommer les parties de son recueil. Les titres des dossiers sont désignés par le terme *tituli*¹⁸. Pour les extraits bibliques, Cyprien utilise le mot *capitula*¹⁹. Chez les auteurs chrétiens, le mot *capitulum* en est venu à désigner un passage de l'Écriture. Tertullien l'emploie en ce sens et le corpus des œuvres de Cyprien, authentiques et inauthentiques, confirme que *capitulum* désigne à cette époque un passage biblique qui a une unité de sens et qui est porteur d'une signification²⁰. En dehors de l'*Ad Quirinum*, on peut citer le *De unitate ecclesiae*, 12 : « tout comme eux-mêmes se sont isolés de l'Église, ils isolent une phrase dans un passage qui a son unité [*capituli unius sententiam*]²¹ ». La phrase (*sententia*) vise Matthieu, XVIII, 20 (« Partout où deux ou trois sont assemblés

13 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 12-13; III, *praef.*, l. 4 et 13; *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, l. 35. Pour les deux textes, nous utilisons l'édition de R. Weber : *Sancti Cypriani episcopi opera. Ad Quirinum, Ad Fortunatum*, éd. R. Weber, Turnhout, Brepols, 1972.

14 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 6; III, *praef.* l. 4; *Ad Fortunatum*, *praef.*, 4, l. 57, 85; cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, *praef.*, 12-13.

15 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 10 et 16; III, *praef.*, l. 7-12; *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, l. 33-34, cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, *praef.*, 12.

16 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 17; III, *praef.*, l. 9; *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, l. 34-35, cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, *praef.*, 2; 16.

17 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 28-30; 32-34; *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, *praef.*, 17.

18 *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, l. 34. Le mot est utilisé en ce sens chez Augustin également (voir P. Petitmengin, « Codex », dans C. Mayer [dir.], *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, fasc. 7-8, Basel, Schwabe, 1994, col. 1034).

19 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 12; III, *praef.*, l. 5; *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, l. 35.

20 Voir par exemple Tertullien, *De exhortatione castitatis*, 3, 10; *De carne Christi*, 8, 1. Sur cette évolution du sens de *capitulum*, voir *Thesaurus linguae Latinae*, vol. 3, col. 351, l. 33-73, et P. Petitmengin, « Capitula païens et chrétiens », dans J.-Cl. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmengin (dir.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 493-494.

21 Trad. M. Poirier dans Cyprien de Carthage, *L'Unité de l'Église*, Paris, Le Cerf, 2006.

en mon nom, je suis avec eux »), tandis que *capitulum* désigne l'ensemble formé des versets 19 et 20, qui permet seul une interprétation correcte. En dehors de l'œuvre authentique, chez les contemporains, on trouve cet emploi dans le *De rebaptismate*, 1. L'auteur se propose de réunir « tous les passages des Saintes Écritures qui concernent [son] sujet » (« *quaecumque sanctorum scripturarum ad hanc partem pertinentia sunt capitula* »). L'auteur du *De montibus Sina et Sion* fait débiter son texte par le sous-titre suivant : *Probatio capitulorum quae in scripturis deificis continentur*, qui annonce une démonstration fondée sur les Écritures. Enfin, l'auteur de l'*Ad Nouatianum*, 12, 1 utilise le terme *capitulum* pour désigner Matthieu, x, 33, verset clé sur lequel Novatien appuie sa position rigoriste et dont il s'attache à réfuter l'interprétation. Si les témoignages du III^e siècle sont unanimes sur le sens de *capitulum* et si *capitulum* est un terme de l'exégèse chez Augustin, il connaîtra une évolution problématique, car il désigne par la suite des réalités différentes. Le même mot finit par désigner aussi le chapitre et les sommaires²². Ainsi, lorsque Fulgence, *Contra Fabianum*, fr. 11, cite l'*Ad Quirinum*, II, 6, il appelle *capitulum* le dossier scripturaire, le chapitre : « *scribens Ad Quirinum, in libro secundo, capitulo sexto, sub titulo...* ». En revanche, Fulgence emploie le mot *titulus* dans le même sens que Cyprien.

De l'*Ad Quirinum* à l'*Ad Fortunatum* : la christianisation du discours

Dans un contexte où des soupçons pesaient sur l'authenticité de l'*Ad Quirinum* ou sur l'authenticité de l'une de ses parties, tout un pan de la critique a cherché à faire ressortir des points communs entre les trois préfaces²³. Il s'agissait selon les cas de montrer que la méthode et les principes de l'*Ad Quirinum* ne différaient pas de ceux de l'*Ad Fortunatum*, ou bien que c'était un même esprit qui fut à l'œuvre d'un bout à l'autre de l'*Ad Quirinum*. Les préfaces laissent cependant entrevoir une évolution, qui porte d'abord sur les images utilisées.

Dans l'*Ad Fortunatum*, comme dans l'*Ad Quirinum*, et pratiquement dans les mêmes termes, Cyprien indique qu'il envoie la matière d'un traité plutôt qu'un traité en forme²⁴. Dans les deux cas, ce constat est lié au rappel de la structure particulière de l'œuvre : des *capitula* réunis et classés sous des *tituli*. Mais cette idée est développée dans l'*Ad Fortunatum* à l'aide d'une image proprement chrétienne : au lieu de lui envoyer un vêtement tout fait, Cyprien fait parvenir à Fortunatus de la laine, celle de l'Agneau, figure du Christ, dont

²² Sur le flottement de la terminologie, voir P. Petitmengin, « *Capitula* païens et chrétiens », art. cit., p. 494-495.

²³ Voir par exemple l'article de S. Deléani, « Les titres des traités de saint Cyprien », art. cit., p. 417-424.

²⁴ *Ad Fortunatum, praef.*, 3, l. 36-38 : « *ut non tam tractatum meum uidear tibi misisse quam materiam tractantibus praebuisse* ». Comparer avec *Ad Quirinum*, I-II, *praef.* l. 13-14 : « *quibus non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse uideamur* ».

son interlocuteur pourra se faire la tunique qui lui convient et qu'il montrera à d'autres qui pourront à leur tour s'en faire un vêtement²⁵. Parmi d'autres réminiscences scripturaires, se trouve remotivée la formule « revêtir le Christ » (Galates, III, 27). Si la date du texte est discutée, il est assuré qu'on est à la veille d'une persécution (celle qui menace sous Gallus en 253?, celle de Valérien en 257?). Ce contexte entraîne bien sûr une extrême dramatisation du discours, avec un recours répété au lexique de la *militia Christi*, et il invitait à l'emploi d'un langage imagé, propre à exalter son correspondant.

Mais le contraste avec l'*Ad Quirinum*, que l'on date, pour des raisons de critique interne, du début de l'épiscopat²⁶, ne porte pas seulement sur les images employées. L'évolution porte aussi sur le contenu du discours : la justification de la forme du recueil d'extraits. Si la forme retenue pour l'*Ad Fortunatum* est expliquée, comme dans l'*Ad Quirinum*, par des nécessités pédagogiques et pratiques²⁷, Cyprien ajoute une justification nouvelle, liée à la nature particulière du texte extrait, qui est cette fois-ci pleinement prise en compte. Cyprien oppose en effet le langage humain, que caractérisent ses retards, ses lenteurs et ses ambiguïtés, à la parole de Dieu qu'il faut seule donner à entendre, ce que permet précisément la structure du livre qu'il envoie à Fortunatus. La parole divine donne accès directement à la vérité, dit l'essentiel de manière condensée et de manière transparente²⁸.

La préface de l'*Ad Fortunatum* montre donc que si l'évêque de Carthage se place indubitablement dans la tradition des compilateurs qui l'ont précédé, il se montre néanmoins conscient des spécificités du texte qu'il extrait. Les caractéristiques qu'il prête au texte biblique lui fournissent une justification supplémentaire du genre du florilège. Cette prise en compte fut peut-être favorisée par la destination de l'œuvre. Fortunatus attendait que Cyprien lui envoie une exhortation tirée de l'Écriture. Il ne s'agit pas seulement d'enseigner, mais aussi de raffermir les fidèles dans leur foi et surtout de les mobiliser dans un contexte de persécution. L'écrit de Cyprien doit leur apporter une préparation spirituelle à l'image de celle du soldat avant la bataille. C'est à la lumière de ce projet que Cyprien est conduit à mettre en valeur les potentialités d'un genre qui fait entendre directement le texte scripturaire (par les *capitula*) tout en faisant ressortir les préceptes fondamentaux que ce texte vient justifier (grâce aux *tituli*).

25 *Ad Fortunatum, praef.*, 3, l. 39-49.

26 Sur la date de l'*Ad Quirinum* et de l'*Ad Fortunatum*, voir les notices d'H. Gültow dans K. Sallmann (dir.), *Nouvelle histoire de la littérature latine*, t. IV, *L'Âge de transition. De la littérature romaine à la littérature chrétienne de 117 à 284*, version fr. sous la direction de F. Heim, Turnhout, Brepols, p. 619-621 et 632-633.

27 *Ad Fortunatum, praef.*, 3, l. 34-35 (« *quos quis et nosse debeat et tenere* »), l. 38-39 (« *Quaeres in usum singulis proficit utilitate maiore* »).

28 *Ad Fortunatum, praef.*, 4, l. 50-59.

Un deuxième angle d'approche consiste à se pencher sur la pratique elle-même. On retrouve le difficile problème du degré d'originalité et de représentativité de l'*Ad Quirinum* par rapport à la tradition des *testimonia* telle qu'on la reconstitue. En partant de ce que Cyprien dit de ses recueils et de quelques dossiers, je voudrais montrer que les deux recueils impliquent une lecture personnelle de la Bible et pas seulement l'exploitation de recueils tout faits. Cependant, l'idée largement répandue selon laquelle il y aurait une différence entre les deux premiers livres de l'*Ad Quirinum* d'une part, et le troisième livre et l'*Ad Fortunatum* d'autre part²⁹ trouve une confirmation dans la manière dont Cyprien lui-même parle de son travail.

Un programme pédagogique

Dans les dernières lignes de la préface aux livres I et II de l'*Ad Quirinum*, Cyprien brosse un rapide tableau de la formation chrétienne³⁰. Les deux recueils qu'il lui envoie offrent à Quirinus les contours de la foi chrétienne (*prima fidei liniamenta*). Mais la formation chrétienne comporte des degrés et elle est susceptible d'un approfondissement. Les deux livres d'extraits doivent le conduire à lire lui-même l'ensemble des livres de la Bible³¹. Dans cette évocation, il faut peut-être voir le reflet de la formation des chrétiens du temps.

L'apprentissage chrétien de Cyprien est mal connu. On sait par Pontius qu'il fut formé par un prêtre nommé Caecilianus³², mais Pontius ne détaille pas les étapes de son parcours. Pontius insiste surtout sur le très haut degré de connaissance des Écritures auquel Cyprien est rapidement parvenu alors qu'il venait du paganisme³³. Le propos a évidemment une visée apologétique : justifier sa rapide accession à l'épiscopat, qui fut contestée. Pontius vante au passage la mémoire de Cyprien³⁴. Tout comme l'éducation traditionnelle (qui fut d'ailleurs celle de Cyprien), la formation dogmatique et morale des nouveaux chrétiens accorde en effet un rôle important à la mémoire. Dans l'*Ad Donatum*, Donat, nouveau converti, est loué pour sa *tenax memoria* qui lui permettra de chanter des psaumes pendant le repas. L'objectif des collections que Cyprien envoie à Quirinus et à Fortunatus est précisément de faciliter la mémorisation

29 Voir par exemple J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. 3, *Les Origines du christianisme latin*, Paris, Le Cerf, 1978, p. 235 ; V. Saxer, « La Bible chez les Pères latins du III^e siècle », dans J. Fontaine et C. Pietri (dir.), *Le Monde latin antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 350.

30 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 26-34.

31 *Ibid.*, I-II, *praef.*, l. 29-30 : « *scrutanti scripturas ueteres ac nouas plenius et uniuersa librorum spiritalium uolumina perlegenti* ».

32 *Vita Cypriani*, 4, 1.

33 *Ibid.*, 2 ; 3, 1.

34 *Ibid.*, 5, 6.

des préceptes fondamentaux et des textes qui les accompagnent³⁵. L'ample collection du livre III est destinée à être lue et relue souvent, ce qui entretient la mémoire³⁶. Cyprien recommande en outre à Donat de se livrer assidûment non seulement à la prière mais aussi à la lecture. Dans le premier cas, c'est le chrétien qui parle à Dieu, dans le second, c'est Dieu qui lui parle, l'instruit de ses préceptes, le forme³⁷. Donat connaît déjà un certain nombre de textes, mais il doit approfondir sa formation par la lecture. Cyprien ne précise pas sous quelle forme les textes scripturaires doivent être lus. Il peut s'agir de recueils d'extraits; on peut aussi penser que Cyprien a en vue les livres bibliques eux-mêmes, ainsi qu'il le préconise à la fin de la préface aux livres I et II de l'*Ad Quirinum*.

Mémoire et tradition des *testimonia*

98

Les préfaces de l'*Ad Quirinum* présentent de manière sensiblement différente le processus menant à la réalisation des livres I et II d'une part, du livre III d'autre part. Quoique ces indications soient brèves, il est éclairant de les mettre en rapport avec les discussions que nous avons rappelées plus haut sur les sources de l'*Ad Quirinum* et sur les différences entre les deux parties de l'œuvre.

Dans la préface aux livres I et II, Cyprien met la mémoire au point de départ de son travail (« *quantum mediocris memoria suggererat* »). Il décrit ensuite trois opérations : l'extraction des textes bibliques (*excerptis capitulis*), regroupement de ces citations pour constituer des dossiers (*adnexis*) et ce qui en est le résultat : rassembler les points indispensables (« *necessaria quaeque colligerem* »). L'expression *necessaria quaeque* renvoie aux rubriques porteuses d'enseignement, soutenues par des citations. Dans la préface au livre III, le processus est présenté de manière différente. Comme le lui demandait Quirinus, Cyprien a extrait des Écritures ce qui concernait la discipline chrétienne. Il insiste sur le travail fourni (« *laborarem semel* »). En se livrant lui-même à cette recherche à travers les Écritures, il dispense en effet son correspondant de parcourir des livres nombreux et longs (« *non longis aut multis librorum uoluminibus fatigetur* »).

Cyprien présente le premier ensemble comme la récupération d'une matière préexistante stockée dans sa mémoire, tandis qu'il met l'accent sur le travail de lecture et d'extraction que lui a demandé le livre III. Malgré leur brièveté, ces remarques éclairent les discussions sur les sources du recueil. La mention de la mémoire doit être mise en relation avec le caractère traditionnel de la plupart des rubriques des livres I et II, ainsi que des citations illustrant ces rubriques. On peut penser que Cyprien exploite en grande partie des dossiers

35 *Ad Donatum*, 16; *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 16-17 (« *id quod legitur tenax memoria custodit* »); *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, l. 34-35 (« *titulis quos quis et nosse debeat et tenere* »).

36 *Ad Quirinum*, III, *praef.* l. 8-10 et 15-16.

37 *Ad Donatum*, 15.

auxquels il eut accès lors des premiers temps de sa formation, lorsqu'il travaillait à partir de recueils d'extraits qu'il a appris par cœur, selon le conseil qu'il donne à son correspondant. La dimension plus « personnelle » du livre III ressort de la courte préface qui ne fait aucune mention de la mémoire, mais met en avant un processus d'extraction à partir d'une source écrite.

Une œuvre personnelle dans la logique des recueils de *testimonia*

Si la description du processus donne de l'importance à la mémoire, Cyprien insiste néanmoins sur son propre rôle dans la production des livres I et II. Ils ont été composés et mis en ordre par lui (« *a nobis sermo conpositus et libellus [...] digestus est* »). Il a organisé en deux livres d'égale dimension une démonstration (« *ostendere enisi sumus* ») dont il annonce dans la préface la ligne directrice et les principales articulations³⁸.

Le rôle de Cyprien pour les livres I et II ne se limite pas simplement à l'ossature du recueil, dont il revendique la responsabilité. Les dernières lignes de la préface rappellent de manière imagée (pour inciter Quirinus à progresser vers la lecture des Écritures) qu'il ne se contente pas, lui, d'un abrégé, mais qu'il puise à la source elle-même³⁹. Et ces deux livres portent aussi la marque de cette seconde phase de sa formation, celle qui passe par la lecture directe des textes. L'empreinte de Cyprien est perceptible aussi bien au niveau de l'organisation générale que dans le contenu de dossiers particuliers.

Si plusieurs dossiers ont des parallèles dans les écrits de controverse avec les juifs, Cyprien se démarque de cette tradition testimoniale à visée anti-juive en mêlant à des dossiers constitués de citations vétéro-testamentaires des citations tirées du Nouveau Testament⁴⁰. Là encore, Cyprien met en pratique un principe exposé dans la préface, où Quirinus est invité à explorer aussi bien les anciennes que les nouvelles Écritures⁴¹. Fort logiquement, l'union de l'Ancien et du Nouveau Testament est un principe de composition du recueil : la plus grande partie des dossiers mettent en relation des citations vétéro-testamentaires avec des citations tirées du Nouveau Testament, dans cet ordre le plus souvent⁴². Au niveau des dossiers, le lien est le plus souvent marqué par de brèves liaisons : *unde, inde, de quo...*, destinées à montrer que le Nouveau Testament accomplit l'Ancien. Certains rapprochements sont déjà suggérés par les Écritures elles-mêmes : une citation vétéro-testamentaire appelle logiquement le passage

³⁸ *Ad Quirinum, praef.*, I-II, l. 17-26.

³⁹ *Ibid.*, *praef.*, I-II, l. 32-34.

⁴⁰ Le fait a souvent été signalé, par exemple V. Saxer, « La Bible chez les Pères latins », art. cit., p. 348-349 ; J. Daniélou, *Les Origines du christianisme latin, op. cit.*, p. 237.

⁴¹ *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 29 : « *scrutanti scripturas ueteres ac nouas* ».

⁴² C'est le cas de 2/3 des dossiers du livre I, 4/5 des dossiers du livre II, et de 5/6 des dossiers du livre III.

du Nouveau Testament où elle est reprise, par exemple dans le dossier II, 6 (« *Quod Deus Christus* ») : la succession de Psaumes, LXXXI, 6.7 et de Jean x, 34-38, s'explique par la reprise, en Jean x, 34 de Psaumes, LXXXI, 6 (« J'ai dit : Vous êtes des dieux »). Mais cela va bien au-delà de ces rapprochements naturels. On s'aperçoit ainsi qu'un tiers des dossiers du livre II comportent des citations de l'Apocalypse dont Cyprien fait une lecture christologique. Or c'est l'un des livres qu'il cite le plus souvent dans le reste de son œuvre. Cette convergence d'intérêt est le signe d'une lecture du texte lui-même dans sa continuité.

L'apport personnel de Cyprien est également sensible au niveau des dossiers. L'un des plus traditionnels est celui de la pierre, en II, 16 : « *Quod idem et lapis dictus sit* ». Les deux premières citations, Isaïe, xxviii, 16 et Psaumes, cxvii, 22-26, constituent le noyau classique du groupement⁴³. Cependant, Cyprien ne se contente pas du v. 22, habituellement allégué, mais cite l'ensemble des v. 22-26. Comme le v. 22 est cité en Actes des apôtres, iv, 11, Cyprien clôt le groupe de citations par ce dernier texte, mais là encore, le verset est cité dans un contexte plus large : Actes des apôtres, iv, 8-12. Le dossier de citations est ensuite enrichi d'une importante série d'allusions, qui sont une autre manière de se référer aux Écritures. Cet ensemble illustre le goût de Cyprien pour une lecture typologique de l'Écriture. Autre trait remarquable : trois développements tirés du premier livre des Règnes viennent clore le dossier. Ils s'appuient sur le Premier livre des Règnes, vi, 14 (la pierre sur laquelle est posé le tabernacle), xvii, 49 (la pierre par laquelle David tue Goliath), vii, 12 (la pierre dressée par Samuel après sa victoire). La concentration des références suggère un intérêt pour ce livre. L'importance qu'il revêt pour Cyprien est confirmée par sa présence régulière dans l'ensemble de l'œuvre⁴⁴. Cyprien voit dans le personnage d'Anne une figure de l'Église⁴⁵, dans Samuel une figure du Christ et de l'évêque maltraité par ses clercs⁴⁶. Il y puise pour illustrer ses recommandations en matière de discipline⁴⁷ ou enrichir le dossier ecclésiologique et christologique sur le nouveau sacerdoce⁴⁸. La composition du dossier II, 16 conduit à nuancer l'analyse habituelle : coupés des intérêts de Cyprien, les deux premiers livres de l'*Ad Quirinum* seraient essentiellement constitués d'une matière traditionnelle.

43 Le groupement figure dans la Première Épître de Pierre, ii, 4-7. Voir aussi *Épître de Barnabé*, 6, 2-3 ; Tertullien, *Adversus Marcionem*, III, 7, 2-3.

44 Pour une étude de toutes les références, voir M. Fahey, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971, p. 100-105, 580-581.

45 *De dominica oratione*, 5 ; *Ad Quirinum*, I, 20.

46 Samuel figure du Christ : *Ad Quirinum*, I, 20. Samuel figure de l'évêque : *Epist.* 3, 1, 2 ; 59, 4, 2 ; 66, 3, 2.

47 Par exemple il faut prier comme Anne, *De dominica oratione*, 5.

48 *Ad Quirinum*, I, 17.

On voit aussi que l'étude dossier par dossier doit être complétée par des recherches sur l'utilisation des livres bibliques dans l'ensemble de l'œuvre.

Ainsi que l'avait déjà noté Jean Daniélou, la présence de certains dossiers s'explique par les préoccupations morales et sacramentelles de Cyprien⁴⁹. C'est très certainement le cas du dossier 14 du livre I : « *Quod pastores ueteres cessaturi essent et noui inciperent* ». On sait que Cyprien a beaucoup réfléchi au rôle de l'évêque et à ses responsabilités vis-à-vis de sa communauté. Les schismes qu'il eut à affronter l'ont sans doute conduit à approfondir cette réflexion, mais elle fut certainement amorcée très tôt, dès son élection qui suscita des oppositions durables. Le dossier I, 14 est le reflet de ces préoccupations. Il se compose de deux textes, Ézéchiél, xxxiv, 10.16 et Jérémie, iii, 15 qui sont au cœur de tous les développements que Cyprien consacre au rôle de l'évêque, que ce soit dans des écrits de discipline où il se place au niveau des principes généraux ou bien dans des écrits suscités par des incidents précis ou liés aux crises qu'il eut à affronter⁵⁰.

Le livre III est présenté par Cyprien comme la collecte dans les Écritures des textes qui concernent la discipline chrétienne. Contrairement à la préface aux livres I et II, dans laquelle il insistait sur l'ossature du recueil, il ne dit rien de l'organisation du livre III. Ce silence n'est sans doute pas dénué de signification si l'on songe que la critique a souvent souligné le désordre de cette partie. Cyprien évoque cependant deux principes qui ont guidé sa sélection : il extrait des préceptes faciles et utiles⁵¹. C'est certainement parce qu'ils sont le fruit d'une lecture personnelle que les rubriques et les groupements du livre III sont souvent sans parallèles.

En plus des indications de la préface, la manière dont se présentent des pans entiers du livre III va dans le sens d'une collecte personnelle. C'est par exemple le cas des rubriques 70 à 73, qui portent sur les devoirs au sein de la *familia*. Elles sont constituées de versets tirés d'Éphésiens, vi, et cités dans l'ordre. La source est précisée seulement pour III, 70. L'unité thématique de la section reflète celle de la source. Les dossiers 81 à 85 fournissent un autre exemple. Ils concernent divers aspects du comportement : il faut payer l'ouvrier rapidement (III, 81), il ne faut pas pratiquer la divination (III, 82), il ne faut toucher ni à ses cheveux ni à sa barbe (III, 83 et 84), il faut se lever lorsque arrivent l'évêque et le prêtre (III, 85). Encore une fois, c'est la source qui explique la succession des dossiers : Cyprien a puisé les citations qui servent de justifications dans le chapitre XIX

49 J. Daniélou, *Les Origines du christianisme latin*, op. cit., p. 236, à propos des dossiers 5 à 18 du livre I.

50 Jérémie, iii, 15 est cité dans le *De habitu uirginum*, 2, dans *Epist.* 4, 1 et dans *Ad Quirinum*, III, 66. Ézéchiél, xxxiv, 10.16 est cité dans *Epist.* 57, 4, 4; *Epist.* 68, 4, 1.

51 *Ad Quirinum, praef.*, III, l. 14.

du Lévitique, dont les versets sont cités dans l'ordre⁵². Dans les deux cas, c'est la lecture des textes qui a dû suggérer à Cyprien les prescriptions dont il a fait les titres de ses dossiers.

Les *tituli* des dossiers reprennent généralement les mots importants des citations et parfois des expressions entières, par exemple dans le cas du dossier 70 (« *Parentibus obsequendum* »), Cyprien s'est inspiré de « *obsequentes estote parentibus* » (Éphésiens, VI, 1). Les dossiers suivants débutent par les mots-clés des citations qui les illustrent : *patres* (III, 71), *seruos* (III, 72), *dominos* (III, 73). Même s'il lui arrive de citer des extraits très longs (par exemple Matthieu, xxv, 31-46 en II, 30), preuve qu'il est attentif au contexte, c'est néanmoins autour de mots-clés que se fait le regroupement. Cette logique gouverne les enrichissements des livres I et II, mais elle est aussi à l'œuvre dans le livre III. Le dossier III, 66 est intitulé « *Disciplinam Dei in ecclesiasticis praeceptis obseruandam* », et le mot *disciplina* est commun à toutes les citations sélectionnées (Jérémie, III, 15 ; Proverbes, III, 11.12 ; Psaumes, II, 12 ; XLIX, 16.17 ; Sagesse, III, 11). La dette de Cyprien à l'égard des recueils de *testimonia* ne se limite donc pas au noyau de nombreux dossiers des livres I et II. Cyprien est profondément marqué par la logique de lecture du texte biblique à l'œuvre dans ces recueils et il la transpose dans le domaine moral au moment de réaliser le livre III. C'est là une nuance à apporter aux analyses qui placent Cyprien dans la tradition des compilateurs antiques. Ce constat a des implications pratiques dont le détail nous échappe : la lecture des textes devait en effet s'accompagner d'une annotation qui permettait d'associer aux versets sélectionnés des mots-clés, par exemple *disciplina* pour les versets cités plus haut.

102

LE DOSSIER BIBLIQUE COMME PRINCIPE DE COMPOSITION

Dans la mesure où Cyprien lui-même suggère un tel lien en définissant ses recueils comme la matière de nouveaux traités⁵³, il faut pour finir évoquer le rapport entre les recueils d'extraits et le reste de l'œuvre, traités et lettres. Les dossiers, qui mettent en réseau diverses citations, constituent le principe de composition des écrits de Cyprien. Le rôle des dossiers bibliques ressort nettement de deux textes, la *Vita Cypriani* et la préface de l'*Ad Fortunatum*.

52 De même, les dossiers 90 à 93 exploitent surtout la Première Épître aux Corinthiens, les dossiers 109 à 113 le Siracide et la Sagesse. Ces remarques ne rendent pas compte de la composition de tout le livre. Pour une analyse de sa composition selon des principes thématiques, voir la tentative d'A. Alexis-Baker, « *Ad Quirinum* Book Three and Cyprian's Catechumenate », *Journal of Early Christian Studies*, 17, 2009, p. 357-380.

53 *Ad Quirinum*, I-II, *praef.*, l. 33-34 ; *Ad Fortunatum*, *praef.*, 3, l. 37-38.

La *Vita Cypriani* comporte deux discours mis dans la bouche de Cyprien : l'un porte sur ce qu'il convient de faire pour être agréable à Dieu (chapitre 3, 7-9), le second, prononcé pendant la peste, concerne les secours que l'on doit se porter mutuellement (chapitre 9, 6-9). Il ne s'agit pas, comme le croyait Adolf Harnack, de deux vestiges de la prédication de Cyprien, mais de discours reconstitués à partir de sources cyprianiques⁵⁴. Dans le premier discours, Pontius fait développer par Cyprien l'exemple de Job. Il exploite pour cela deux dossiers de l'*Ad Quirinum* : III, 14 (« *Numquam mussitandum, sed circa omnia quae accidunt benedicendum Deum* ») et III, 1 (« *De bono operis et misericordiae* »). Pour le second, Pontius exploite deux autres dossiers de l'*Ad Quirinum* : III, 23 (« *Vicem malis non reddendam* ») et III, 49 (« *Inimicos quoque diligendos* »).

Les deux chapitres illustrent par les faits la destination que prévoyait Cyprien pour sa collection d'extraits. En outre, reconstitués par un contemporain, ils révèlent sans doute quelque chose de la pratique de Cyprien : l'habitude de mettre au cœur de ses écrits les dossiers qu'il se constitue par la lecture de la Bible. Pontius précise d'ailleurs que Cyprien appuie son exhortation sur l'Écriture (*Vita Cypriani*, 9, 6). Des comparaisons ponctuelles entre les florilèges et le reste de l'œuvre viennent confirmer cette méthode de composition. Le dossier III, 66 de l'*Ad Quirinum* par exemple, intitulé « *Disciplinam Dei in ecclesiasticis praeceptis observandam* », fournit la matière du premier chapitre du traité *De habitu uirginum* : toutes les citations du dossier sont reprises dans cette introduction sur l'importance de la discipline (*disciplina* est le premier mot du traité), qui s'adresse à toute la communauté. Le dossier est en partie réutilisé dans la lettre 4, où Cyprien affirme qu'il est de son devoir en tant qu'évêque de veiller au maintien de la discipline⁵⁵. Dans le chapitre 5 du même traité sur la virginité, Cyprien exploite un autre dossier de l'*Ad Quirinum*, III, 55 (« *Non hominibus sed Deo placendum* »), au chapitre 8, il reprend le dossier III, 36 (« *Mulierem ornari saeculariter non debere* »). On retrouve de telles correspondances dans d'autres traités de l'évêque de Carthage.

54 A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913, p. 10. Sur l'inauthenticité des deux discours, voir A. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milano, Mondadori, 1997⁴, p. 255 et 261-262, et C. Bobertz, « An Analysis of *Vita Cypriani* 3.6-10 and the Attribution of *Ad Quirinum* to Cyprian of Carthage », *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, p. 112-128.

55 En comparant les dossiers sur le martyre utilisés dans l'ensemble de l'œuvre, V. Saxer montre que Cyprien a constitué ses dossiers non seulement dans un but pédagogique, mais également pour la composition de ses œuvres. Au fil du temps, il a tenu à jour son fichier et l'a enrichi (« La Bible chez les Pères latins », art. cit., p. 351-353 et 365-369).

Par rapport à l'Ad Quirinum, l'Ad Fortunatum présente des traits particuliers. Les *tituli* sont nettement plus développés que ceux de l'Ad Quirinum. Ainsi que l'avait noté Simone Deléani, le sommaire est plus fortement intégré à la lettre d'envoi : c'est un développement de la dernière phrase de la lettre⁵⁶. Dans l'Ad Quirinum, les *tituli* ne sont certes pas syntaxiquement autonomes, mais le lien de subordination par rapport à la lettre d'envoi n'est pas aussi fortement marqué. En témoigne la salutation finale qui clôt les deux lettres de l'Ad Quirinum (« *opto te, fili carissime, semper bene ualere* »), mais qui ne peut trouver place dans l'Ad Fortunatum, puisque l'on passe sans transition de la lettre au sommaire.

104

Le sommaire constitue un véritable résumé du développement et peut se lire comme un traité en miniature. Cyprien prend soin d'en marquer les principales articulations, par exemple : I. *Primo in loco dicendum est...* ; III. *Tunc addendum...* ; IIII. *Praeterea docendum...* ; XII. *In nouissima parte ponendum...* Les dossiers donnent ensuite les fondements scripturaires des préceptes annoncés dans le sommaire, suivant l'organisation décrite dans la préface : « après avoir énoncé les rubriques que chacun doit connaître et retenir, je leur ai ajouté les sentences du Seigneur et ce que j'avais énoncé je l'ai conforté par l'autorité de la divine Écriture⁵⁷ ». Il distingue donc deux composantes : des enseignements, qui constituent le plan du traité, et le soubassement scripturaire de chaque partie. Ces deux éléments se retrouvent dans les traités authentiques. Ainsi le chapitre 1 du *De habitu uirginum* qui exploite le dossier III, 66 de l'Ad Quirinum se conclut par ces mots, qui rappellent une rubrique de florilège : « si dans les saintes Écritures sans cesse et partout la discipline est prescrite⁵⁸ ». L'Ad Fortunatum apparaît donc comme un traité « déstructuré » qui rend apparente la manière de procéder. Dans bien des passages, les traités apparaissent comme des recueils d'extraits mis en forme. Cela montre à quel point la lecture de la Bible et la pratique de l'extraction ont donné forme à la manière de penser et d'écrire de l'évêque de Carthage.

L'Ad Quirinum et l'Ad Fortunatum sont le produit d'une double tradition. Les préfaces témoignent d'une pratique qui est celle du recueil d'extraits à visée catéchétique, et les dossiers portent la marque, à des degrés divers, d'une lecture

⁵⁶ S. Deléani, « Les titres des traités de saint Cyprien », art. cit., p. 400 et 424.

⁵⁷ *Ad Fortunatum, praef.*, 3, l. 34-35 (« *ut propositis titulis quos quis et nosse debeat et tenere capitula dominica subnecterem et id quod proposueram diuinae lectionis auctoritate solidarem* »).

⁵⁸ *De habitu uirginum*, 2 (« *Quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina praecipitur* »).

personnelle de la Bible. Ces recueils sont également tributaires de la tradition des *testimonia* : outre des dossiers traditionnels, Cyprien leur doit une logique, l'organisation autour du mot, qu'il reprend quand il s'agit de les enrichir et d'en constituer d'autres. Plus généralement, cette logique influence aussi sa manière de composer. Les préfaces laissent entrevoir le rôle de ces recueils dans la formation du chrétien. Grâce à eux, il reçoit un enseignement élémentaire. Ce sont également des outils pour la prédication et l'écriture.

Pontius loue la grande connaissance qu'avait Cyprien des Écritures. Au-delà du cliché apologétique, ces lignes témoignent d'un trait qui avait frappé les contemporains. Il n'est donc pas si incongru que la tradition manuscrite ait doté cet intellectuel chrétien d'un florilège biblique supplémentaire : l'*Exhortatio de paenitentia* (CPL 65), un long dossier sur la pénitence constitué de citations vieilles latines et qui appartenait vraisemblablement à un recueil plus ample qui ne nous est pas parvenu⁵⁹.

59 Sur ce texte, voir L. Ciccolini, « Un florilège biblique mis sous le nom de Cyprien de Carthage : l'*Exhortatio de paenitentia* (CPL 65) », *Recherches augustiniennes et patristiques*, 36, 2011, p. 89-138.

EUSÈBE DE CÉSARÉE ET LES EXTRAITS DE NUMÉNIUS DANS LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

Fabienne Jourdan

CNRS, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », Antiquité classique et tardive,
Labex RESMED

La préface de cet ouvrage met en garde contre la tentation de confondre les notions d'extrait, de citation et de fragment. Or, pour qui travaille sur Numénius dans l'intention de préparer une nouvelle édition des textes informant sur sa doctrine, cette tentation est grande, surtout lorsque la question est abordée à partir des passages du philosophe transmis par Eusèbe de Césarée. Dans la *Préparation évangélique (PE)*, Eusèbe est en effet l'un des rares, voire peut-être le seul¹, à fournir des citations littérales. Dans le cadre du programme proposé, la première étude envisagée était donc d'explorer les contextes de ces citations et, par l'examen de l'intention polémique à l'œuvre, d'expliquer comment ils pouvaient infléchir, aujourd'hui encore, la lecture de Numénius.

Une telle étude, toutefois, n'aurait pas permis d'aborder les extraits pour eux-mêmes. Tant qu'ils auraient été considérés comme des citations ou plus exactement, dans la perspective d'établir un recueil de ces textes, comme des fragments, toute l'attention se serait focalisée sur la pensée de Numénius. Même l'examen des contextes de citation n'aurait pas empêché de concevoir la présence

1 Porphyre paraphrase Numénius plus qu'il ne le cite (voir les fr. 30-33), tandis que Calcidius donne une traduction latine qui n'est peut-être pas non plus exempte d'interventions de sa part. Son vocabulaire, du moins, est teinté de l'interprétation qu'il fait de sa source (fr. 52). Sur ces textes, voir F. Jourdan, « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Première partie : La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires », *Revue de philosophie ancienne*, 31, 1, 2013, p. 41-98 ; ead. « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre », *Revue de philosophie ancienne*, 31, 2, 2013, p. 149-178 ; ead. « La matière à l'origine du mal chez Numénius : la doctrine rapportée dans le fragment 43 (Jamblique) lue à l'aide des analogies proposées dans le fragment 52 (Calcidius) », *Philosophie antique*, novembre 2014. — Les numéros renvoyant aux fragments de Numénius correspondent, dans cet article, à l'édition de É. des Places, *Numénius. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Quand nous citons le grec, nous reproduisons en revanche le texte de K. Mras (*Eusebius' Werke*, Berlin, Akademie-Verlag, GCS 43, 1 et 2, 1954 et 1956 : *Die Praeparatio evangelica*, I et II). Nous traduisons enfin nous-même tous les textes cités.

d'Eusèbe comme un cadre déformant, voire nuisant à l'accès direct au sens des passages cités qui aurait seul concentré tout l'intérêt.

Quand on parle de *fragment*, en effet, on pense avant tout au « (petit) morceau » de l'œuvre de Numénius cité et à ce que ce « (petit) morceau » qui a été « extrait » de son contexte originel livre sur ce dernier. Considérer les mêmes textes non plus comme des fragments, mais comme des extraits proprement dits, change radicalement la perspective. Cette fois, ce qui importe est moins l'enseignement de Numénius dont on dispose d'un « (petit) morceau » que l'acte d'avoir choisi et découpé ce morceau et les motifs à l'origine de cet acte. — En bref, dans le cadre du programme proposé, il faut donc traiter d'Eusèbe et non (ou non prioritairement) de Numénius.

108

Le texte à l'étude, toutefois, demeure le même. C'est le prisme dans lequel le lire qui est fondamentalement différent. Il n'est plus en effet à considérer comme *contexte* des fragments, c'est-à-dire comme cadre du texte qui nous aurait en réalité intéressée, mais véritablement comme *le texte* à examiner, contenant et amenant l'extrait comme faisant partie intégrale de lui-même. Il s'agit alors d'étudier d'abord ce texte pour lui-même, c'est-à-dire d'éclairer non seulement les intentions motivant les choix qu'Eusèbe fait de certains passages dans l'œuvre de Numénius, mais aussi la méthode d'extraction qu'il met au service de ces intentions. Pourra alors être ensuite évalué, à l'aide de deux exemples emblématiques, le degré d'intégration de ces passages dans le discours d'Eusèbe. Ces résultats permettront de conclure sur la figure d'Eusèbe extracteur et sur les traits caractéristiques des extraits qu'il propose.

L'intention initiale, qui consistait à vouloir évaluer les informations sur Numénius fournies par le texte d'Eusèbe, n'est pas abandonnée pour autant. La perspective de l'extrait l'approfondit au contraire en la prenant sous un autre angle : l'étude de la méthode adoptée par l'extracteur devrait montrer que celui-ci n'est pas neutre dans sa présentation, ce qui invitera à mesurer les inflexions qu'il apporte à la lecture de Numénius et permettra peut-être de parvenir parfois au sens originel des textes du philosophe ; quant à la considération du discours d'Eusèbe et de l'extrait qu'il contient comme un tout, elle génèrera des hypothèses sur l'œuvre de Numénius que le seul examen des citations n'aurait pu fournir.

POURQUOI EXTRAIRE DES PASSAGES DANS L'ŒUVRE DE NUMÉNIUS ?

MÉTHODE DE PRÉSENTATION DES EXTRAITS

La première étape pour déterminer ce qui caractérise les extraits de Numénius dans la *PE* consiste à examiner pourquoi Eusèbe cite Numénius et comment il s'y prend pour intégrer des passages de celui-ci dans son texte.

Dans le préambule du livre quinze, Eusèbe rappelle le dessein qui gouverne la composition de son ouvrage. Il souhaite dans un premier temps (livres I-III) réfuter l'erreur polythéiste afin de justifier de s'être séparé d'elle en adoptant les principes de l'enseignement hébraïque, enseignement qu'il revendique comme l'héritage chrétien. Pour cela, il reprend la méthode, déjà expérimentée par ses coreligionnaires comme Clément d'Alexandrie, qui consiste à faire témoigner les païens à la fois en défaveur de leurs propres traditions et en faveur de ces traditions hébraïques qu'ils auraient parfois eux-mêmes adoptées (livres IX-X). Il va même plus loin dans cette voie. D'une part, il veut montrer l'accord des philosophes illustres de la Grèce avec les croyances bibliques, toujours en prenant les Grecs eux-mêmes à témoins (XI-XIII)². D'autre part et surtout, il tente de prouver que les philosophes qui pensent autrement que lui et les siens s'opposent en réalité à leurs illustres maîtres, c'est-à-dire en l'occurrence à Platon, qu'Eusèbe considère comme « le coryphée³ » de tous les philosophes grecs et comme l'auteur d'une doctrine en accord avec Moïse (livres XIV-XV).

Dans le cadre de ce projet, Numénius est un témoin privilégié. Ce philosophe platonicien « pythagorisant » (Eusèbe dit « pythagoricien »)⁴, originaire d'Apamée, en Syrie, au début de la seconde moitié du II^e siècle de notre ère⁵, aurait en effet affirmé l'accord entre philosophie grecque et traditions hébraïques et par là prouvé son estime à l'égard de ces dernières – du moins si l'on en croit Clément⁶ et Origène⁷. Eusèbe, qui s'inspire de ses deux prédécesseurs⁸, peut donc opportunément le convoquer et lui faire attester la justesse de son propos.

Les passages de ses œuvres sont alors choisis en fonction des quatre principaux aspects du projet d'Eusèbe.

Au livre neuf de la *PE*, Numénius sert de témoin grec, c'est-à-dire païen, de la grandeur de la tradition juive (ch. 8, 1- 2, fr. 9) et de ses affinités avec la pensée de Platon (ch. 7, 1, fr. 1a).

2 Cf. l'introduction du livre XI pr. 3-5.

3 *PE*, XI, pr. 3.

4 Sur cette appellation, voir M. Frede, art. « Numenius », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.2, 1987, p. 1034-1075, ici p. 1045-1050. Voir aussi, P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da antioco a plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982, p. 140-141.

5 Sur cette datation, voir le résumé des débats dans M. Frede, « Numenius », art. cit., p. 1038-1040.

6 *Stromates*, I, 22, 150. 4, passage qui correspond à la plus ancienne citation de Numénius qui nous soit parvenue.

7 *Contre Celse*, I, 15 ; IV, 51 (fr. 1 b et c, 10 a).

8 Au livre IX (6, 9) de la *PE*, il commence par citer le passage de Clément qui comporte le renvoi de ce dernier à Numénius avant de citer Numénius lui-même (IX, 7 et 8). Quant aux extraits du livre XI, nous montrerons qu'ils sont peut-être empruntés à Origène.

Au livre onze, où les extraits sont les plus nombreux (quinze), il incarne l'interprète de Platon par excellence parce que prétendument susceptible de montrer l'accord de sa doctrine avec celle de Moïse⁹. L'accord supposé des pensées grecque et hébraïque est affirmé par son intermédiaire sur les trois thèmes suivants : la définition de l'être et le nom qu'il faut lui donner (être qu'Eusèbe, visiblement à tort, identifie au premier dieu de Numénius¹⁰, ch. 10, fr. 5 à 8) ; le statut de la deuxième cause (qu'Eusèbe identifie au Logos-Sagesse de l'Ancien Testament et au Christ, ch. 18, fr. 11 à 15 et 17-18) ; et la définition du Bien (qu'Eusèbe identifie aussi au premier dieu, cette fois comme Numénius, ch. 22, fr. 2, 16, 19-20). Là, comme au livre neuf, c'est l'ouvrage *Sur le Bien* qui est cité¹¹. Au livre treize (ch. 4, 4-5, fr. 23), Numénius est toujours présenté comme commentateur de Platon, mais dans un autre contexte polémique. L'unique extrait de son œuvre, cette fois tiré de l'essai sur *Les Secrets de Platon*, est destiné à montrer ici que Platon, peut-être malgré les apparences, poursuit la critique de la religion grecque inaugurée par Socrate. Par cette citation, Eusèbe veut encore souligner l'accord entre la position de Platon et la sienne.

Au livre quatorze, Numénius est présenté comme dénonciateur du désaccord des disciples de l'Académie entre eux et avec leur maître. Dans ce discours, Eusèbe trouve un parfait relais au sien et le cite sur de longs passages en l'interrompant à peine pour résumer ce qu'il omet (ch. 4, 16-9, 4, fr. 24-28). Grâce au tableau qu'il lui fournit, il peut en effet d'une part dénoncer chez les Grecs la rupture avec leurs propres traditions, alors qu'ils critiquent une telle rupture chez les Chrétiens — Eusèbe doit précisément se justifier d'avoir abandonné la philosophie et les cultes grecs¹². Par contraste, il a souligné auparavant la continuité dans la transmission de l'héritage hébraïque, continuité qui se manifeste non seulement au sein de l'Ancien Testament, mais du Nouveau¹³. Dans ce qu'il est convenu d'appeler le « pamphlet¹⁴ » de Numénius *Sur la rupture des Académiciens avec Platon*, il trouve aussi d'autre part les

⁹ XI, 9, 8, voir le texte cité à la note 35.

¹⁰ Dans cet article, par simple souci de distinction et de manière purement conventionnelle, nous désignons le Dieu évoqué dans la Bible avec une majuscule et le (ou les) dieu(x) dont se réclament les « païens » avec une minuscule.

¹¹ Eusèbe précise toujours l'ouvrage de Numénius qu'il cite, sauf pour le fameux λόγιον qui apparaît une première fois chez Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* et se voit de fait repris dans la citation de Clément au livre IX de la *PE* (6, 9), et qui est cité une deuxième fois au livre XI (10, 14), là peut-être par l'intermédiaire d'Origène.

¹² Voir par exemple *PE*, XI pr. 5 ; XV, 1, 1 et 5.

¹³ Voir par exemple *PE*, XIV 3, 1-5.

¹⁴ Le statut exact de ce livre serait à étudier. Remarquons ici simplement qu'il ne représente peut-être pas un ouvrage pour lui-même, mais un livre constituant une partie d'un autre. Voir la note 118.

arguments pour discréditer les philosophies (ici académiciennes et stoïciennes) qui s'éloignent de Platon, considéré comme seul héritier de Moïse¹⁵.

Numénius est enfin convoqué au livre quinze (ch. 17, fr. 3-4) comme détracteur de la pensée stoïcienne, en l'occurrence sur le thème de la corporéité de l'être¹⁶. Cette conception choque en effet le chrétien puisqu'elle revient à affirmer la matérialité de Dieu. Ici encore, Eusèbe se contente de laisser Numénius « relayer » sa pensée.

Ainsi choisis par Eusèbe pour servir ces quatre aspects de la visée polémique et démonstrative de son ouvrage, les passages de Numénius deviennent des « extraits » à proprement parler, c'est-à-dire des textes sélectionnés en fonction de l'enseignement qu'ils sont censés dispenser selon l'extracteur¹⁷. Leur présentation constitue alors une première étape pour les construire comme tels.

Première étape d'intégration et de construction des extraits de Numénius dans la PE: leur présentation

Une grande littéralité servant la démonstration

Tout d'abord, Eusèbe souligne qu'il cite de façon littérale. Un tel soin sert la démonstration en ce qu'il atteste de son honnêteté. Ce souci de littéralité se manifeste dans les détails suivants.

La présentation des extraits

La présentation des extraits, d'abord, cautionne ce projet.

Eusèbe dit vouloir « exposer » ou « citer » (παραθήσομαι IX, 7, 1 ; παραθέσθαι XI, 9, 8) la doctrine du philosophe pour la comparer à son propos, qu'elle doit confirmer. Cette attitude sert la démonstration par son apparente neutralité.

Eusèbe signale ensuite très clairement son choix de citer littéralement. Il renvoie pour cela à des écrits précis, en mentionnant non seulement les différents livres, qu'il désigne par leurs titres¹⁸ et décrit parfois à l'aide

15 Même si Eusèbe ajoute que Platon lui-même a pu parfois se tromper, voir *PE*, XI pr. 5 et XIII, 14-21.

16 Voir déjà l'annonce de cette dénonciation du stoïcisme comme philosophie et physique contraires à celles de Platon et donc de Moïse en *PE*, XV, 1, 11.

17 Voir la définition proposée en conclusion.

18 Du traité *Sur le Bien* sont cités le livre I en *PE*, IX 7, 1 ; XI, 22, 2-3 ; XV, 17, 1 ; le livre II en *PE*, XI 9, 8 ; le livre III en *PE*, IX, 9, 8 ; le livre V en *PE*, XI, 22, 3-4 ; le livre VI en *PE*, XI, 18, 22 et 22, 6. En *PE*, XI, 18, 1-21, Eusèbe cite ce même traité sans signaler le livre auquel il emprunte spécifiquement. Selon H. D. Saffrey (« Les extraits du Περὶ τὰγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Studia patristica*, 13, 1975, p. 46-51, ici p. 48), il s'agit du livre III, selon É. des Places, du livre IV ou V (fr. 11-15 des Places). Dans son second article sur Numénius (« Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*,

d'un substantif¹⁹, mais aussi, le plus souvent, en précisant le numéro des tomes qu'il cite²⁰. Ces titres sont même rappelés dans les titres des chapitres de son ouvrage comme indication de la source²¹. Eusèbe choisit en outre des verbes introducteurs des citations qui confirment cette littéralité²², verbes qui, quand cela est nécessaire, précisent l'activité d'exégète (ἐρμηνεύει, διερμηνεύει, διασαφεῖ), de doxographe (μνημονεύει) ou de témoin (μαρτυρεῖ) attribuée à Numénios²³.

Par contraste, Eusèbe met à distance la tradition orale ou du moins indirecte. Cette réserve se manifeste à propos de la fameuse phrase prêtée à Numénios qui fait de Platon un Moïse parlant l'attique. La phrase apparaît une première fois dans la *PE* sous la plume de Clément cité au livre neuf²⁴, mais ne suscite

Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 145-153, ici p. 152), H. D. Saffrey, qui a entre-temps pris connaissance de l'édition de É. des Places, ne se prononce plus sur ce sujet. Le texte *Sur les secrets de Platon* est cité en *PE*, XIII 4 fin-5, 2 et celui *Sur la rupture des Académiciens avec Platon* en *PE*, XIV, 4, 16-9.

- 19 On trouve ainsi συγγράμμα en *PE*, XI, 9, 8 et ἡ βίβλος en *PE*, IX, 8, 1 à propos de l'ouvrage *Sur le Bien*. Eusèbe utilise le plus souvent la formule qui consiste à substantiver le nombre ordinal désignant le livre à l'aide de l'article τό.
- 20 Voir les exemples de la note précédente.
- 21 On trouve ainsi la formule prépositionnelle ἀπό accompagnée du génitif pour indiquer la source dans les titres des chapitres de la *PE* (IX, 7, 1, XI 10, 1 et XV, 17, 1) et dans les introductions (IX, 7, 1). Exceptionnellement, en *PE*, XIII, 5, Eusèbe emploie ἐκ et le génitif, pluriel en l'occurrence (*PE*, XIII, 13, 5). On trouve toutefois le plus souvent ἐν suivi du datif (*PE*, IX, 9, 8; XI, 9, 8; 17, 11; 18, 22; 21, 5; 22, 3, 6; XIII, 13, 4; XIV, 4, 13). Quand Eusèbe veut introduire plus spécifiquement le sujet, il utilise la formule περί suivi du génitif (*PE*, IX, 7, 1; 8, 1; XI, 17, 11; 18, 1; 18, 13; XIV, 9, 4). En *PE*, XV, 17, 1, le titre est une proposition qui explicite complètement le sujet.
- 22 On trouve le plus souvent λέγει et φησί, avec la variante ἐπιλέγει quand Eusèbe fait des coupes à l'intérieur des citations, ainsi que γράφει (XIV, 7, 15), avec ἐπέγραψε (XIV, 4, 16) pour signaler, là aussi sans doute, l'ajout d'un autre passage. De même διέξεισι et προστίθησι renvoient aux développements littéraires de Numénios (*PE*, XI, 9, 8 et 21, 6; XI, 18, 22). Eusèbe emploie en outre des substantifs qui réfèrent à cette lettre des textes, comme λέξεις (XI, 9, 8) et φωνάς (XIV, 4, 16 et XI, 18, 25).
- 23 Μνημονεύει apparaît essentiellement quand Numénios est censé relater un fait, qu'il s'agisse de l'histoire juive au livre neuf ou des inepties de l'Académie au livre quatorze (*PE*, IX 8, 1 à propos de Moïse et des deux magiciens égyptiens; *PE*, XIV, 8, 15 à propos de Philon de Larissa; le verbe est employé au passif en *PE*, XIV, 1, 4 à propos des autres récits évoqués par Numénios dans ses pages sur les Académiciens et en *PE*, XI, 10, 4 à propos du λόγιον prêté à Numénios: le verbe n'indique alors plus une citation littérale, mais signale que Numénios évoque un fait. Sur l'idée qu'au livre XIV Eusèbe ne recourt plus à Numénios comme interprète mais comme historien de la philosophie, voir le commentaire de G. Favrelle, *Eusèbe, La Préparation évangélique*, Livre XI, Introduction, traduction et commentaire par G. Favrelle, texte grec révisé par É. des Places, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1982, p. 265). Μαρτυρεῖ sert quant à lui à affirmer le rôle de témoin du philosophe en faveur des traditions hébraïques (*PE*, IX 7, 3).
- 24 *PE*, IX, 6, 9, cf. *Stromates*, I 22, 150. 4. M. F. Burnyeat fait remarquer à juste titre que Numénios ne dit pas que Moïse parle grec, mais attique. Il propose alors d'y voir une allusion au dialecte clair utilisé par les Athéniens comme Platon par opposition au dialecte obscur qu'est le dorien des écrits (néo-)pythagoriciens (« Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity », dans R. Salles [dir.], *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 143-169, ici p. 145-147).

aucun commentaire. Lorsqu'il reprend la phrase à son compte au livre onze²⁵, Eusèbe continue à la mettre à distance. Certes, il la qualifie de λόγιον (terme qui lui sert par ailleurs à désigner les versets bibliques comme des « oracles ») attribué à raison à Numénius. Mais il n'indique aucune source²⁶, ce qui laisse entendre qu'il ne dispose pas de l'écrit de Numénius d'où lui-même ou sa source l'aurait extraite. La phrase reste chez lui à ce statut de tradition orale, valable sans doute, mais non attestée²⁷. Par répercussion, cette réserve atteste la valeur des autres citations.

L'indication des choix

Outre cette grande littéralité, ce qui contribue à construire les passages de Numénius comme des extraits est l'indication claire, par Eusèbe, qu'il fait des choix dans l'œuvre du philosophe.

Il signale en effet ses coupes et ses indications semblent fiables : il emploie des formules qui indiquent qu'il saute un passage²⁸ ou passe à un autre livre²⁹. Les titres peuvent également servir de transition, dans ce cas extrêmement discrète, après une coupe, comme c'est le cas au livre quatorze³⁰.

Dans le même esprit de transparence, il fait allusion à d'autres développements qu'il ne reproduit pas³¹.

25 PE, XI, 10, 14.

26 On peut supposer que cette source est la même que celle d'où il tire l'ensemble des extraits de Numénius du livre XI, à savoir sans doute Origène (voir plus loin), ce qui expliquerait la qualification laudative de la phrase ici.

27 Sur cette réserve, voir aussi E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909, III, p. 627 (contra M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with introductions, translations and commentary, Jerusalem, The Israël Academy of Sciences and Humanities, 1980, II : *From Tacitus to Simplicius*, p. 206-216, ici p. 209) et M. J. Edwards, « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae christianae*, 44, 1990, p. 64-75, ici p. 67.

28 PE, XI, 10, 6 : Καὶ ἐξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει (citation du fr. 6) ; XI, 18, 6 : Καὶ μεθ' ἕτερα φησι (citation du fr. 12) ; XI, 10, 9 : Εἶθ' ὑποκαταβάς ἐπιλέγει (citation du fr. 7) ; XI, 10, 12 : Εἶτα ὑποβάς φησιν (citation du fr. 8) ; XI, 18, 15 : Καὶ ἐξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε (citation du fr. 14) ; XI, 18, 19 : Καὶ πάλιν ὑποβάς ἐξῆς φησιν (citation du fr. 15). Même si l'adverbe ἐξῆς peut paraître ambigu, les exemples montrent le plus souvent qu'il signale effectivement une coupe. Si cela n'est pas net en PE XI, 22, 8 (Καὶ πάλιν ἐξῆς φησι) et XIV, 8, 2 (Καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει), cela l'est en revanche en XIV, 8, 13 (Εἶτα ἐξῆς φησι) et XIV, 8, 14 (Καὶ πάλιν ἐπιφέρει λέγων) en raison du choix de courts passages qui saisissent un trait caractéristique du personnage. On pourrait alors supposer qu'à chaque fois qu'Eusèbe introduit une telle formule, il opère une coupe dans le texte, mais il n'est pas possible de systématiser, l'adverbe demeurant en lui-même trop peu indicatif.

29 PE, XI, 18, 22 : Ἔτι τούτοις καὶ ἐν τῷ ἔκτῳ προστίθησι ταῦτα (citation du fr. 17) ; XI, 22, 3 : Ταῦτα μὲν ἐν τῷ πρώτῳ· ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ ταῦτά φησιν (citation du fr. 16) ; XI, 22, 6 : Καὶ ἐν τῷ ἔκτῳ δὲ ἐπιλέγει (citation du fr. 19).

30 PE, XIV, 6 où le titre introduit Arcésilas, 7 Lacydès, 8 Carnéade et 9 Philon. Dans les deux derniers cas, toutefois, les personnages ont déjà été évoqués dans le texte.

31 PE, XIV, 9, 4 (sans compter que les formules évoquées précédemment suggèrent des omissions).

Par suite, comme les passages sont toujours choisis de façon à éclairer le propos, Eusèbe n'hésite pas, outre à couper, à résumer ce qu'il omet. C'est le cas notamment au livre quatorze où il veut donner uniquement l'aspect le plus croustillant des portraits des différents diadoques de l'Académie. Au paragraphe XIV, 8, 15³², par exemple, Eusèbe fait lui-même une rapide mention de la succession de Carnéade, avant de laisser Numénios enchaîner sur Philon – Clitomaque n'ayant peut-être pas donné l'occasion d'un portrait aussi satirique. Ce paragraphe semble bien être un résumé, mais il n'est pas non plus impossible d'imaginer qu'Eusèbe rétablisse cette précision que comportait sa propre introduction au portrait de l'Académie (XIV, 4, 16), introduction éventuellement nourrie d'une autre source. Deux raisons non exclusives auraient pu motiver ce qui serait alors un ajout plutôt qu'un résumé : le désir de fidélité à la source utilisée parallèlement (directement ou non), à savoir Sextus Empiricus ou plutôt sa source³³ ; l'intérêt pour la succession, une liste de diadoques pouvant particulièrement plaire à l'évêque dans sa recherche d'un parallélisme entre traditions grecques et chrétiennes, même si son but est de dénoncer l'absence réelle de continuité dans le cas des premières. En tous cas, ce résumé ou cette précision porte la marque du compositeur : Eusèbe ne perd pas le fil de son propos, et dans cette longue citation, le fait qu'il synthétise les listes de diadoques révèle sa présence³⁴.

32 « Voilà ce qui est dit de Carnéade aussi. Pour lui succéder, ce fut Clitomaque qui fut placé à la tête de l'Académie, et après lui, Philon, au sujet duquel Numénios fait mention de ce qui suit ».

33 En *PE*, XIV, 4, 16 fin, il cite en effet les *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 220. Il suit en outre visiblement déjà la même source que Sextus Empiricus dans la présentation de l'Académie ou plus précisément des différentes académies dotées chacune d'un numéro dans les paragraphes XIV, 4, 15 et 16. Cette numérotation, accompagnée de la mention « dit-on » (φασί), est en effet caractéristique du style de Sextus Empiricus dans le même paragraphe des *Esquisses*.

34 Un cas paraît plus litigieux, celui des paragraphes XIV, 7, 14 et 15. É. des Places (voir son édition de Numénios, 1973, fr. 26, p. 75, l. 104-115 et son édition du livre XIV de la *PE*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1987, p. 89, n. 1), ne conçoit pas ces paragraphes comme des résumés d'Eusèbe, et ce contrairement à ses prédécesseurs et successeurs (voir déjà E. A. Leemans [qui suit E. H. Gifford, *Eusebius: Praeparatio evangelica*, London, H. Frowde, 1903, Part III. 2], *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe de Lettres 37. 2, 1937, p. 125, n. 14 du premier appareil critique, et l'édition du texte d'Eusèbe par K. Mras, *Eusebius' Werke II, op. cit.* où l'italique indique que le passage est d'Eusèbe selon l'éditeur ; après l'édition de Numénios par É. des Places, voir M. Baltés, recension de « Numénios, Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973 », *Gnomon*, 47, 1975, p. 538-543, ici p. 540). Pourtant l'annonce, juste après, de la manière dont Numénios parle de Carnéade alors qu'il vient d'être question de celui-ci semble bien signaler que ce qui précède n'était pas de Numénios. Eusèbe conclut en effet ainsi le passage sur Carnéade : « Et Numénios lui aussi, donc, écrit ce qui suit à son sujet » (*PE*, XIV, 7, 15 fin) — formule qui semble indiquer clairement que ce qui suit est de Numénios contrairement à ce qui précède. Il se peut certes que, dans ce résumé, Eusèbe mêle ses sources, surtout lorsqu'il évoque la troisième Académie (XIV, 7, 15), Numénios ne semblant pas numéroter

Les extraits obtenus, en eux-mêmes, sont alors de longueur variable, mais contrairement à la citation empruntée à Clément (*PE*, IX, 6, 9), ils sont toujours constitués au moins d'un paragraphe et s'étendent parfois sur plusieurs pages (*PE*, XIV, 4-9).

Un guide de lecture des textes choisis et une adaptation au projet de la PE

Toutefois, malgré cette volonté de transparence, Eusèbe adapte ses citations à son propos. Nous venons de voir qu'il n'hésite pas à raccourcir le texte de Numénius en recourant à de brefs résumés. Le plus souvent, il donne explicitement le sens qu'il veut trouver dans ce texte. À cette fin, ce sont les introductions qui jouent le rôle principal³⁵, mais des résumés, cette fois anticipant le contenu des propos cités plus loin³⁶, les relaient. Les conclusions,

les Académies, peut-être dans l'idée qu'il s'agit non pas de plusieurs académies, mais du déchirement d'une seule (position à comparer avec l'attitude de Plutarque, sur ce sujet voir par ex. D. Babut, « L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel », dans M. Bonazzi, C. Lévy et C. Steel [dir.], *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 63-98 avec la bibliographie afférente). La tonalité sarcastique de l'ensemble trahit quoi qu'il en soit qu'Eusèbe s'inspire de Numénius.

- 35 Au livre neuf, les introductions, relayées par les titres de chapitres (IX, 7, 1 et 8, 1), font de Numénius un doxographe, philosophe et témoin grec favorable à Moïse. Au livre onze, elles explicitent qu'il faut considérer ses textes comme des commentaires non seulement de Platon, mais de Moïse. Eusèbe y explique ouvertement qu'il se sert de Numénius à cette fin, voir *PE*, XI, 9, 8 : « Et, afin du moins qu'on n'aille pas croire que nous interprétons mal les paroles du philosophe, je recourrai à des commentaires qui éclairent le sens des mots que je viens de citer. Nombreux, certes, sont ceux qui se sont adonnés à leur examen, mais pour le moment il me suffit de citer les termes qu'emploie un homme illustre, le Pythagoricien Numénius, lorsqu'au livre II de son traité *Sur le Bien* il fait quelque part l'exposé que voici ». Voir aussi le programme annoncé en *PE*, XI, pr. 3-4 : « Après avoir sollicité les plus éminents parmi eux [sc. les philosophes grecs], il [le livre présent] invoque le coryphée de tous (τὸν κορυφαῖον ἀπάντων), dans l'idée qu'il faut, plutôt qu'à tous, recourir à un seul, Platon, comme interprète de la question ; comme il les a tous surpassés par son opinion, il semble en effet devoir à lui seul nous suffire pour établir l'objet de notre recherche. (4) Toutefois, s'il le faut peut-être, pour éclairer la pensée de cet homme, je recourrai comme témoins aux partisans zélés de sa philosophie, citant leurs propres paroles pour établir ce que je me suis proposé de montrer. »
- 36 C'est le cas notamment pour la dénonciation du désaccord entre les successeurs de Platon et leur maître. Voir *PE*, XIV, 4, 14 : « “Commençant par leur foyer”, ceux-ci, dit-on, éliminèrent tout de suite ce qui était platonicien (τὰ Πλατωνικά φασὶ παραλύειν) en torturant (στρεβλοῦντας) les vues de leur maître par l'introduction de doctrines étrangères, de sorte qu'il ne te faudrait pas longtemps pour craindre que la puissance de ces merveilleux dialogues s'éteignît et qu'à la mort de cet homme, en même temps que lui, mourût aussi la transmission correcte de ses doctrines (ἄμα τε τῆ τοῦ ἀνδρός τελευτῆ καὶ τὴν τῶν δογμάτων διαδοχὴν συναπποτελευτῆσαι). À partir de ce moment-là et pour cette raison ce fut le début d'une bataille et dissension qui n'eut jamais de cesse, pas même de nos jours. Ceux qui étaient prêts à défendre avec zèle les positions de Platon ne comptaient pour rien, voire étaient inexistants à peine étaient-ils peut-être un ou deux durant toute sa vie, à moins qu'il n'y en eut aussi quelques autres, en tout petit nombre, eux-mêmes n'étant pas complètement étrangers aux feintes de la sophistique. » Cf. le texte de Numénius en *PE*, XIV, 5, 1 (fr. 24, l. 11-14) : « Cependant, comme, pour le reste, ils procédèrent à des éliminations de plusieurs sortes ἐπει εἶς γε τὰ ἄλλα πολλαχῆ παραλύοντες) et torturèrent d'autres points

quant à elles, complètent ces indications quand le propos de Numénios ne paraît pas suffisamment confirmer celui d'Eusèbe³⁷. Les titres, enfin, servent d'indices laconiques et sont d'autant plus efficaces qu'ils ne permettent aucun doute sur le contenu à trouver dans les textes. Au livre quinze, surtout, où ne figure ni introduction ni conclusion, le titre à lui seul annonce le thème (en l'occurrence la critique de la conception stoïcienne sur la corporéité de l'être) et la source choisie pour illustrer cette critique³⁸.

Ces différents types d'introductions, conclusions et guides de lecture construisent le cadre d'intégration des textes de Numénios dans l'ouvrage

(τὰ δὲ στρεβλοῦντες), ils ne demeurèrent pas fidèles à ce qui avait d'abord été transmis (οὐκ ἐνέμειναν τῇ πρώτῃ διαδοχῇ) : bien qu'ils commençassent par Platon (ἀρξάμενοι δὲ ἀπ' ἐκείνου), plus ou moins vite ils divergèrent d'avec lui (βράδιον δίσταντο), délibérément ou par ignorance, et parfois évidemment pour quelque autre raison sans doute dépourvue de noblesse (οὐκ ἄν φιλοτίμῳ ἴσως, *leçon des manuscrits que nous conservons ici*) ». Il n'est pas impossible, que dans le premier paragraphe cité, Eusèbe emprunte plus à Numénios qu'on ne soit en mesure de l'évaluer par cette comparaison. Il peut en effet aussi résumer une partie qu'il ne cite pas. Le verbe φασί, juste avant (*PE*, XIV, 4, 13), indique du moins l'emprunt à une source dont l'origine numénienne est parfaitement envisageable.

PE, XIV, 2, 1 : « Ensuite [il faut] passer à la succession de Platon et examiner qui étaient alors ses successeurs (τὴν τοῦ Πλάτωνος διαδοχὴν), de quel type d'hommes il s'agissait, ainsi que les querelles qu'ils avaient entre eux (τίνες ποτ' ἦσαν καὶ οἶδε τὰς τε πρὸς ἀλλήλους λογομαχίας αὐτῶν ἐπισκέψασθαι), puis observer ensuite les désaccords au sein des autres écoles et leurs oppositions doctrinales ; je montrerai, comme sur une scène à des spectateurs, ces nobles personnages s'y battre à coups de poing et s'y escarmoucher à l'envi. » Le parallélisme de vocabulaire et de méthode avec l'annonce du discours de Numénios en *PE*, XIV, 4, 16 fin est remarquable : « Voilà quelle fut la succession de Platon lui-même (τοιαύτη μὲν τις ἡ αὐτοῦ Πλάτωνος ὑπῆρξε διαδοχὴ). Quant à ses successeurs, pour savoir quel type d'hommes ils furent, quel était leur caractère (ὅποιοι δὲ γεγόνασιν οἶδε τὸν τρόπον), tiens, lis les expressions que voici de Numénios le Pythagoricien ; il les a consignées dans le premier des livres qu'il a intitulés *Sur la rupture des Académiciens avec Platon* ». Ces deux introductions d'Eusèbe ont vraisemblablement été écrites parallèlement. Eusèbe a donc sans doute bien le discours de Numénios en tête lorsqu'il commence le sien sur le désaccord interne aux différentes écoles.

37 Quand l'accord à prouver entre les doctrines de Platon et de Moïse par l'intermédiaire de Numénios n'est pas évident, Eusèbe l'explique lui-même tout en prêtant cette pensée à sa source (voir surtout la formule : « Voilà donc ce que dit Numénios qui interprète de façon à les rendre clairs à la fois les propos de Platon et, bien avant eux, ceux de Moïse », XI, 10, 14). En revanche, lorsque le propos de Numénios semble très proche des positions bibliques, Eusèbe le souligne de manière emphatique en affirmant par exemple que le philosophe fait de la théologie (s. e. biblique). C'est le cas lorsque, pour évoquer le rapport entre le premier et le deuxième dieu, Numénios emploie le terme γεωργός qui est exactement celui qui est utilisé par le Christ pour désigner le Père comme le vigneron (*PE*, XI, 18, 13-14, = fr. 13, voir le texte étudié plus loin). Selon Eusèbe, Numénios emprunte ici au Nouveau Testament, c'est pourquoi il le loue ainsi. Il voit en effet dans sa conception du rapport entre les deux dieux une explicitation philosophique de la relation qui unit le Père et le Christ.

38 Par suite, on peut légitimement penser que ce titre est l'œuvre d'Eusèbe lui-même et non un ajout ultérieur à son œuvre, Eusèbe supposant d'ailleurs que le lecteur sait de qui il parle comme le prouve ensuite la formule de coupure : « et peu après, il ajoute » (voir K. Mras, *Eusebius' Werke I*, op. cit. p. VIII, argumentation reprise par S. Morlet, « Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 78, 2004, p. 127-140, ici p. 133).

d'Eusèbe. La citation n'est toutefois pleinement intégrée qu'à condition que les deux textes se fassent pleinement écho. Or la réalisation de cette condition dépend du choix des passages en fonction de leur contenu ainsi que de la découpe qui en est proposée.

L'UNITÉ FORMÉE PAR LE TEXTE CITÉ ET LE TEXTE CITANT — MÉTHODE DE COMPOSITION DES EXTRAITS ET DEGRÉ D'INTÉGRATION DANS LA PE

Pour évaluer le degré d'intégration des textes de Numénius dans celui d'Eusèbe, la meilleure méthode consiste à les examiner parallèlement afin de voir en quoi ils se répondent. Deux cas se révèlent tout particulièrement intéressants pour notre propos, les chapitres sept et huit du livre neuf et le chapitre dix du livre onze. Ils révèlent que si l'intégration implique parfois l'infléchissement du sens des textes de Numénius, elle peut ailleurs sembler absolument parfaite. Une telle observation permettra de préciser la méthode d'Eusèbe et les sources auxquelles ils recourent effectivement.

117

Une intégration imparfaite, l'exemple de PE, IX, 7 et 8. Le témoignage de Numénius sur les juifs et Moïse

La première mention de Numénius dans la PE trahit une méthode d'intégration des textes cités encore imparfaite. Eusèbe tente de réduire le décalage entre le propos du philosophe et le sien, mais n'y parvient pas pleinement.

Les deux extraits de Numénius figurant l'un à la suite de l'autre dans le livre neuf de la PE (ch. 7 et 8), correspondent respectivement aux deux aspects du programme qu'Eusèbe se donne dans ce livre, à savoir « montrer que des auteurs grecs, en nommant des juifs et des Hébreux, ont mentionné 1) la philosophie anciennement pratiquée chez eux et 2) l'histoire de leurs ancêtres depuis les origines » (IX, 1, 2).

Le premier texte cité (fr. 1a) est donc censé confirmer l'estime des philosophes grecs à l'égard de la pensée hébraïque considérée comme une philosophie à part entière. Sa reproduction semble inspirée à Eusèbe par Clément. Au chapitre six du livre neuf, Eusèbe cite le *Premier stromate* où il trouve des témoignages grecs et latins de l'estime accordée par les païens aux juifs³⁹. Il fait alors confirmer à Clément son propos en extrayant chez lui les citations de deux philosophes⁴⁰

39 *Stromates*, I, 15, 70. 2 sur le péripatéticien Cléarque qui aurait connu un juif ayant lui-même fréquenté Aristote ; I, 15, 71. 1-2 sur Numa, le roi pythagoricien de Rome, qui aurait suivi Moïse en interdisant à son peuple de représenter la divinité sous forme imagée ; I, 15, 72. 5 sur Mégasthène, qui aurait affirmé, dans ses *Indica*, que les propos des philosophes de la nature se retrouvaient entre autres chez les juifs.

40 *Stromates*, I, 22, 150. 1-4 (1-3 sur Aristobule et 4 = la formule attribuée à Numénius), voir le texte cité à la note 43.

dont il précise lui-même l'appartenance philosophique⁴¹ : le péripatéticien Aristobule et le pythagoricien Numénius. En cela, même si l'évocation de Numénius, dans le chapitre suivant, paraît relever avant tout de l'association d'idées avec le texte de Clément⁴², Eusèbe a soin de ménager un enchaînement avec sa propre citation par ce choix assumé, puisqu'explicitement énoncé, dans le chapitre des *Stromates*. Il fait alors à dessein se terminer sa citation de l'Alexandrin sur la fameuse phrase où Numénius aurait qualifié Platon de Moïse parlant l'attique⁴³. Du témoignage des deux philosophes évoqués, Eusèbe ne retient en effet que celui de Numénius. Aristobule étant lui-même juif, ses affirmations ne peuvent servir son propos.

Le texte de Numénius produit par Eusèbe ne provient toutefois pas des *Stromates*. Il se présente comme suit. Nous le citons intégralement en grec parce que la traduction est moins évidente qu'il n'y paraît. Concernant le début du passage, nous traduisons différemment de ce qui est habituellement proposé⁴⁴ :

118

Εἰς δὲ τοῦτο δεῖσει εἰπόντα καὶ σημερινάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ Ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου,

41 Voir l'introduction du passage en *PE*, IX, 6, 6 : « En plus de ces derniers, Clément fait mention du Péripatéticien Aristobule et du Pythagoricien Numénius en ces termes : [...] ».

42 Eusèbe est en outre sensible à l'influence de Clément : par mimétisme stylistique, il qualifie ici comme lui Numénius de pythagoricien à l'aide de l'adjectif πυθαγορικός (*PE*, IX, 7, 1 deux fois : dans l'introduction et dans le titre), alors que, partout ailleurs dans la *PE*, même dans le livre neuf, avant la citation de Clément, il emploie la forme πυθαγορεῖος (*PE*, IX, 6, 6, cité à la note 41). Ce procédé assure la continuité du propos entre les deux penseurs chrétiens. Toutefois l'adjectif qu'Eusèbe emploie habituellement est celui utilisé par Numénius (fr. 24, 70) et le plus courant à l'époque pour évoquer les disciples lointains de Pythagore, tandis que πυθαγορικός aurait servi à désigner les disciples ayant fréquenté directement le maître (voir la *Vie de Pythagore*, chez Photius, cod. 249, 438 b 23-6, texte attribué à Eudore par W. Theiler, W. Burkert et H. Thesleff, voir M. Bonazzi, « Plotino e la tradizione pitagorica », *Acme*, 53, 2000, p. 39-73, ici p. 44, n. 15).

43 I, 22, 150. 4 (*PE*, IX, 6, 9) : Νομήνιος δὲ ὁ Πυθαγορικός φιλόσοφος ἄντικρυς γράφει· Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀπτικίζων; — On pourrait remarquer à cet égard que ce passage devrait figurer comme fragment à part entière dans une nouvelle édition des textes témoignant de la pensée de Numénius et qu'il faudrait donner Clément et non Eusèbe comme notre première source. Il s'agit en outre de la toute première mention conservée de Numénius. Elle fournit le *terminus ad quem* pour dater sa vie et son œuvre.

44 Voir par ex. en français, A. Ed. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, Paris, Hachette, 1890, t. III, p. 311 ; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, t. I : *L'Astrologie et les sciences occultes*, p. 19 (traduction qui s'appuie sur l'interprétation de H. C. Puech, « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Annuaire de philologie et d'histoire orientales*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1934, t. II : *Mélanges Bidez*, p. 745-778, ici p. 747) ; E. Lévêque, dans M.-N Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Frankfurt, Minerva, [1857] 1968, t. I, p. XCVIII-CIV (traduction des extraits du traité *Sur le Bien*), ici p. xcviij ; É. des Places, *Numénius...*, *op. cit.*, p. 42 ; en anglais, par ex. Z. Plese, « Platonist Orientalism », dans A. Pérez Jiménez et F. Titchener (dir.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga (Utah), I.P.S., 2005, p. 355-382, ici p. 359 ; P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 78.

ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅπως Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο. (PE, IX, 7 = fr. 1 a).

Il faudra, une fois qu'on aura parlé et scellé [notre propos] à l'aide des témoignages de Platon, d'une part revenir à ce sujet et faire le lien avec les dires de Pythagore et d'autre part invoquer les nations célèbres, en produisant celles de leurs cérémonies religieuses, doctrines et fondations culturelles établies en accord avec Platon, c'est-à-dire toutes celles qu'ont instituées les brahmanes, les juifs, les mages et les Égyptiens.

Que veut lire Eusèbe dans ce passage et comment cherche-t-il à imposer sa lecture? À moins qu'elle ne constitue une érosion du texte qu'il a lui-même opérée, la formule εἰς τοῦτο est choisie à dessein pour ouvrir le passage. L'antécédent du pronom ne pouvant être rétabli, elle fait complètement disparaître le contexte et par là le sujet proprement dit du propos (vraisemblablement la définition de l'être) pour concentrer l'attention sur la comparaison entre les doctrines de Platon, de Pythagore et des nations de renom. Eusèbe a évidemment sélectionné le passage pour la mention des Juifs parmi ces dernières. Il l'a délimité de façon à ce qu'en quelques lignes, ceux-ci se voient eux-mêmes placés parmi les nations « barbares », dont la culture est hautement estimée par les Grecs (le passage se termine précisément sur les Égyptiens), et que leurs traditions soient élevées à la même vénérabilité que les doctrines des deux plus grands philosophes aux yeux de Numénius et des siens (du moins concernant Platon⁴⁵, dont Pythagore est considéré comme le maître⁴⁶). Le contexte où l'extrait est inséré laisse supposer qu'Eusèbe impose même une lecture plus audacieuse du passage. D'une part, l'évocation de « témoignages de Platon » est selon lui à entendre au sens de passages où Platon témoignerait lui-même de son accord avec les juifs. D'autre part, il a fait dire à Aristobule et Numénius, *via* la citation de Clément, que Platon s'inspirait de Moïse. Il veut donc vraisemblablement que le verbe ἀναχωρήσασθαι (l. 2) soit compris comme indiquant que, de Platon, il faille « revenir en arrière » ou « remonter » (autres sens possibles d'ἀναχωρήσασθαι que celui retenu dans la traduction proposée) non seulement vers Pythagore, mais vers ces fameuses nations dont font partie les juifs qui compteraient ainsi parmi les peuples à l'origine de la philosophie platonicienne⁴⁷.

45 Qu'Eusèbe qualifie de « coryphée » des philosophes grecs, voir la note 35.

46 Telle est la manière de voir de Numénius (fr. 24, l. 56-80 = Eusèbe, PE, XIV, 5, 7-8).

47 Voir Z. Pleše, « Platonist Orientalism », art. cit., p. 360, n. 10.

Pour confirmer sa lecture, Eusèbe se contente d'une conclusion dont le laconisme a valeur de démonstration : Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῶνδε. Le pronom ταῦτα résume les éléments d'interprétation analysés à l'instant. Le pronom τῶνδε devrait quant à lui logiquement renvoyer à tous les peuples nommés. Mais le contexte, l'introduction de la citation et surtout le titre qui la précède et attribue à Numénios un développement spécifique sur les juifs indiquent que, par ce pronom, Eusèbe ne renvoie qu'à ces derniers.

C'est donc essentiellement par sa découpe du passage, par le contexte et les formules dont il l'encadre qu'Eusèbe intègre le propos de Numénios au sien, construisant par là un extrait à part entière, c'est-à-dire un texte choisi dans un ensemble plus vaste de façon à recevoir par cette découpe même un sens qui corresponde à celui que veut lui donner l'extracteur.

120

Mais le texte proprement dit, quant à lui, n'est pas le reflet exact de ce que veut lui faire dire Eusèbe. Le décalage est tangible. Que dit exactement Numénios ? Il annonce ici la méthode qu'il souhaite adopter pour confirmer ses positions sur le point de doctrine discuté, à savoir, d'après le contexte du chapitre d'où le passage est extrait, sur le statut de l'être. Selon nous, la formule εἰς δὲ τοῦτο... ἀναχωρήσασθαι forme un ensemble qui évoque la nécessité de revenir à ce sujet. Numénios dit ensuite qu'il (lui) faut confirmer ou sceller (σημηνάμενον) sa thèse à l'aide des « témoignages de Platon » (ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), c'est-à-dire des textes du philosophe y faisant allusion, puis l'associer (ξυνδήσασθαι) aux propos ou principes de Pythagore (τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου) avant, enfin, de la comparer aux doctrines et pratiques des nations célèbres (c'est-à-dire barbares) (τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα) qui sont en accord avec la pensée de Platon (προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένης Πλάτωνι ὁμολογουμένως).

Ainsi, chez Numénios, les juifs ne sont pas spécialement mis en valeur parmi les nations nommées⁴⁸. Les « témoignages de Platon » ne concernent pas la relation de la doctrine de Platon avec celle des juifs, mais le sujet traité dans l'ensemble du livre d'où est extrait le passage, à savoir la définition de l'être. Ce dont les textes de Platon doivent témoigner, c'est de la justesse du propos de Numénios sur ce point. Enfin et surtout, le verbe ἀναχωρήσασθαι ne signifie pas qu'il faille remonter aux juifs et à leurs pairs comme étant à l'origine de la philosophie. Il n'est pas même sûr qu'il évoque exactement la remontée à une source quelconque et décrive un procédé qui consisterait, pour éclairer certains passages de Platon, à aller parfois « au-delà » de son texte (ἀναχωρήσασθαι)⁴⁹

48 Voir aussi P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods...*, op. cit., p. 80.

49 Voir les traductions évoquées à la note 44. On remarquera que J. H. Waszink (« Porphyrios und Numenios », *Entretiens sur l'Antiquité classique 7 : Porphyre*, Vandœuvres/Genève,

et à se reporter en l'occurrence à la doctrine de son prédécesseur, Pythagore⁵⁰. Selon nous, ἀναχωρήσασθαι n'indique pas la remontée à une source, pas même à Pythagore, mais, conformément à une construction qui lui est habituelle, signifie qu'il faut revenir au sujet principal (εἰς τοῦτο)⁵¹, la définition de l'être, et ce, comme l'indique le participe σημερινόν, après avoir « scellé le propos », c'est-à-dire explicité sa signification, à l'aide des textes de Platon pris comme garants et témoins (ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος au datif instrumental) de la justesse du discours de Numénius. Après quoi, il s'agit pour Numénius d'établir le rapport (ξυνδήσασθαι) entre sa propre doctrine, le témoignage platonicien et les dires ou principes (τοῖς λόγοις) de Pythagore. Enfin seulement, Numénius explique la nécessité de comparer sa thèse, confirmée par Platon et ainsi liée à la pensée de Pythagore, avec celles, et seulement celles, des traditions des nations célèbres qui sont en accord avec les doctrines de Platon. Ainsi, loin de présenter les traditions barbares comme l'origine du discours philosophique, il ne s'intéresse à elles qu'à titre de comparaison et uniquement en ce qu'elles manifestent un accord avec l'enseignement du maître. Il ne leur accorde aucunement la priorité. Seul Platon est la référence première et fondamentale de son discours.

Pareil décalage entre le propos d'Eusèbe et celui de Numénius est plus probant encore dans le chapitre qui suit immédiatement. Eusèbe enchaîne sur un autre passage du *Περὶ τὰ γαθοῦ*. Là, Numénius est présenté moins comme philosophe que comme historien qui, conformément au deuxième aspect du projet d'Eusèbe dans ce livre, doit témoigner en faveur de l'histoire hébraïque et plus précisément de Moïse :

Et dans le troisième livre, le même évoque Moïse en ces termes :

Du même, à propos de Moïse en même temps que des juifs

« Ensuite⁵², il y eut Jannès et Jambres, des Égyptiens exerçant les fonctions de scribes sacrés, des hommes qui avaient été jugés supérieurs à tous dans le domaine de la magie au temps où les juifs étaient chassés d'Égypte. Du moins face à Musée, qui se trouvait à la tête des juifs parce qu'il était devenu un homme tout particulièrement apte à prier Dieu, ce furent eux que la foule des Égyptiens

Fondation Hardt, 1966, p. 35-83, ici p. 56) va jusqu'à parler de l'« ἀναχώρησις-Theorie » de Numénius.

50 Telle est l'interprétation de Z. Pleše, « Platonist Orientalism », art. cit., p. 360-361, qui, à notre sens, est déjà meilleure que celle généralement retenue à la lecture d'Eusèbe.

51 Le verbe ἀναχωρέω accompagné de la préposition εἰς a en effet ce sens, voir *LSJ* s. v. I 2 et II.

52 On sera sensible ici encore à la formule introductive τὰ δ' ἔξῃς, signifiant littéralement « les choses qui suivirent [furent ...] : ». Elle peut être de Numénius ou constituer une érosion du texte par Eusèbe pour effacer le contexte.

avait estimés capables de s'opposer, et parmi les malheurs que Musée provoquait contre l'Égypte, ils se montrèrent aptes à en désamorcer les plus terribles. »

(3) Tels sont les termes par lesquels Numénius témoigne à la fois des prodiges extraordinaires réalisés par Moïse et de Moïse lui-même comme étant devenu « cher à Dieu »⁵³.

Comme l'indiquent le titre et la conclusion, Eusèbe veut ici produire un témoignage de Numénius en faveur de Moïse. Dans le passage cité, il souhaite vraisemblablement découvrir une mise en valeur de la puissance de Moïse dans le fait que les Égyptiens, pour lui résister, auraient fait appel aux scribes et mages les plus éminents⁵⁴. La conclusion qui suit la citation, du moins, prétend donner la teneur exacte du texte. Les « nouveautés extraordinaires » (τὰς νεανικωτάτας) introduites par Moïse, selon Numénius, deviennent des « prodiges inouis » (παραδόξοις θαύμασι) sous la plume d'Eusèbe et la description de Moïse comme « un homme tout particulièrement apte à prier Dieu⁵⁵ » (ἀνδρὶ γενομένῳ θεῶ εὐξασθαι δυνατωτάτῳ) se transforme en qualification du prophète comme « aimé de Dieu » (θεοφιλεῖ γενομένῳ).

Cette conclusion fournit une interprétation d'autant plus explicite qu'elle vise à dissimuler le profond décalage qu'elle entretient avec le discours de Numénius. Eusèbe corrige pour ainsi dire la teneur du texte cité afin d'indiquer comment le lire en faveur des traditions hébraïques⁵⁶. Loin de mettre en valeur Moïse à côté des deux scribes égyptiens, Numénius rapporte en effet plutôt la capacité manifeste de ces derniers (δυνατοί) à mettre fin aux désastres introduits par le prophète – épisode qui ne figure pas dans la Bible. L'expression συμφορῶν

122

53 PE, IX, 8: (1.) Καὶ ἐν τῇ τρίτῃ δὲ βίβλῳ Μωσέως ὁ αὐτὸς τάδε λέγων μνημονεύει· ἡ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΠΕΡΙ ΜΩΣΕΩΣ ὉΜΟΥ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΙΟΥΔΑΙΩΝ: "Τὰ δ' ἐξῆς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἥπτους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου. (2) Μουσαίῳ γοῦν τῷ Ἰουδαίων ἐξηγησαμένῳ, ἀνδρὶ γενομένῳ θεῶ εὐξασθαι δυνατωτάτῳ, οἱ παραστήναι ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων οὔτοι ἦσαν τῶν τε συμφορῶν, ἃς ὁ Μουσαῖος ἐπήγε τῇ Αἰγύπτῳ, τὰς νεανικωτάτας αὐτῶν ἐπιλύεσθαι ὥφθησαν δυνατοί." (3) Διὰ δὲ τούτων ὁ Νουμήνιος καὶ τοῖς ὑπὸ Μωσέως ἐπιτελεσθεῖσι παραδόξοις θαύμασι καὶ αὐτῷ δὲ ὡς θεοφιλεῖ γενομένῳ μαρτυρεῖ.

54 À moins qu'il ne pense au sort finalement réservé à Jannès et Jambres, tous deux finalement vaincus et châtiés (voir P. Maraval, « Fragments grecs du livre de Jannès et Jambré [Pap. Vindob. 29456 et 29828 verso] », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 25, 1977, p. 199-207, ici p. 205). Comme le texte extrait de Numénius ne fait cependant pas allusion à cette ultime conséquence, il reste que son choix ne peut pleinement convaincre par lui-même du propos que veut lui faire transmettre Eusèbe.

55 Le superlatif grec est ici construit de manière absolue (sans article) et non relative, d'où cette traduction qui ne fait pas de Moïse « le plus apte de tous à prier Dieu ».

56 Il est difficile de voir comment cet épisode s'intègre exactement dans le livre *Sur le Bien*. Il s'agit sans doute de la réalisation du projet annoncé dans l'extrait précédent qui consiste à invoquer les différents types de mages, en l'occurrence égyptiens et juifs, et leur conception du divin.

νεανικωπάτας, en outre, contrairement à ce que prétend Eusèbe, ne décrit pas des prodiges inouis au sens positif du terme⁵⁷, mais, comme c'est toujours le cas pour ce qui est « nouveau » dans l'esprit grec, elle indique des malheurs (συμφοραί) dont la nouveauté est néfaste, d'autant plus qu'ils sont évoqués ici à l'aide d'un adjectif au superlatif. Numénios fait sans doute ici référence aux dix plaies d'Égypte⁵⁸, considérées vraisemblablement comme la conséquence négative de la présence des juifs en Égypte, tandis qu'Eusèbe, en accord avec l'Ancien Testament⁵⁹, veut voir dans le même épisode un signe du pouvoir accordé par Dieu à Moïse (Aaron n'étant pas important pour son propos). Numénios confirme en outre ainsi la tradition qui fait de Moïse un magicien⁶⁰, certes connue de la tradition biblique, mais largement répandue par ailleurs⁶¹. Quant à la précision que Moïse savait tout particulièrement prier Dieu, elle ne vise pas, chez Numénios, à accorder au prophète un statut spécifiquement divin, mais à justifier sa position à la tête de son peuple. Eusèbe, enfin, ne dit rien de la « translittération » du nom hébreu *Moïse* en *Musée*⁶². Or elle semble

- 57 Eusèbe veut vraisemblablement atténuer la perception des plaies d'Égypte comme un malheur voulu par Dieu ou du moins conférer à l'épisode une allure positive.
- 58 Introduites par Dieu contre l'Égypte, d'après Ex vii, 14-xi, 10, en raison de son attitude envers Israël.
- 59 Voir par ex. la conclusion du passage en Ex xi, 10. On notera toutefois que la Septante n'emploie pas des termes aussi nettement positifs que ceux d'Eusèbe. On y lit en effet, dans le verset mentionné, τὰ σημεῖα, en référence à l'idée que les plaies sont un signe divin accompli par l'intermédiaire de Moïse et Aaron, et τὰ τέρατα qui fait nettement allusion à un phénomène hors du commun d'aspect monstrueux.
- 60 On sera sensible au parallélisme, dans le texte grec, entre l'expression ἄνδρες οὐδενὸς ἥττους μαγεύσαι κριθέντες qui désigne les scribes comme des mages et ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὐξασθαι δυνατωπάτω qui fait de Moïse un homme apte à prier Dieu. Il n'est pas sûr que, pour Numénios, ces deux activités soient ici très différentes. Rappelons en effet, que dans les deux Testaments (Is xix, 11 et Ac vii, 22), Moïse est considéré comme initié à la sagesse des Égyptiens, laquelle était perçue avant tout comme une forme de magie (voir par ex. Ex vii, 11. 12. 22). Sur la figure de Moïse magicien et sur sa réception gréco-romaine, voir E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge, Cambridge University Press et New York, The Macmillan Company, 1948 ; J. G. Gager, *Moses in Graeco-Roman Paganism*, Nashville (Tenn.)/New York, Abington Press, 1972 et « Moses the Magician. Hero of an Ancient Counter-Culture? », *Helios*, 21, 1994, p. 179-197.
- 61 Ce qui laisse ouvert le champ d'interrogation sur les sources de Numénios. Il recourt peut-être à des traditions rabbiniques ou intertestamentaires, moins vraisemblablement selon nous à l'évocation rapide de l'épisode dans le Nouveau Testament (II Tim iii, 8, *contra* H. C. Puech, « Numénios d'Apamée... », art. cit., p. 753-754. Voir aussi É. des Places, *Numénios*, *op. cit.* p. 52, n. 1). On remarquera en outre que ce passage de Numénios a parfois donné à la critique l'idée que le philosophe partageait « l'antisémitisme d'un Posidonios ou d'un Plutarque », voir par exemple les remarques de E. Schürer et Th. Reinach signalées par H. C. Puech, *ibid.* Sur les sources de Numénios concernant Jannès et Jambres, voir le résumé du débat proposé par M. Stern, *Greek and Latin Authors...*, *op. cit.* p. 213 et M. J. Edwards, « Atticizing Moses... », art. cit., p. 68-69 qui pense à une tradition relative à Zoroastre.
- 62 Cette hellénisation du nom de Moïse se trouve aussi chez Artapan, voir Eusèbe, *PE*, IX 27, 3. Chez l'historien juif de l'époque hellénistique, elle permet, par une subtile inversion de la légende, de faire d'Orphée l'élève de Moïse (voir F. Jourdan, *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée. Production juive et réception chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010,

indiquer une hellénisation de la tradition mosaïque qui s'accorde mal avec la présentation qu'Eusèbe fait de celle-ci comme origine de la culture grecque.

Il ressort de ce décalage, cette fois profond, qu'Eusèbe intègre ici l'extrait à son propos essentiellement par les formules dont il l'encadre. C'est d'ailleurs lorsqu'il est le moins sûr de l'adéquation entre le sens du texte cité et son propre message qu'il commente le premier — indice alors précieux lorsqu'il s'agit d'évaluer la teneur véritable des passages reproduits.

Une intégration parfaite : l'exemple de PE, XI, 10. Numénios commentateur de Platon et de Moïse

L'intégration des passages de Numénios au propos d'Eusèbe n'est toutefois pas toujours aussi imparfaite et forcée. Au livre onze, au contraire, elle paraît même presque achevée. Une raison réside sans doute dans le fait que Numénios est là présenté comme interprète de Platon, ce qu'il est réellement⁶³.

124

Dans ce livre, avons-nous vu, Eusèbe veut montrer l'accord de Platon avec les Hébreux et fait appel à Numénios pour confirmer sa lecture. Cette fois, il propose des interprétations que les citations de Numénios semblent naturellement accréditer, ce qui leur confère un statut d'extension de son discours et assure leur fusion avec lui. Le procédé est clairement mis en œuvre au chapitre dix à propos de la définition de l'être et du nom à lui donner.

Le développement sur ce sujet commence au chapitre six. Eusèbe y cite le *Cratyle*⁶⁴ à propos de l'appropriation des noms à leurs objets, appropriation observée également dans la pratique juive⁶⁵. Après avoir évoqué la physique hébraïque et la nature intelligible dans les deux chapitres suivants, il unit ces trois thèmes (les noms, l'être, l'intelligible) au chapitre neuf. Il reproduit d'abord deux passages de l'Ancien Testament, le premier où Dieu se nomme à Moïse comme « Je suis celui qui est » (Εγώ εἰμι ὁ ὢν) et « Celui qui est » (Ὁ ὢν, Ex. III, 14), le second où Salomon associe le passé et le futur comme renvoyant l'un et l'autre à une même forme de néant (Eccl. I, 9-10), du moins selon l'interprétation suggérée ici (§ 1-2). Eusèbe fait suivre ces citations de l'interprétation qui consiste à voir en elles les prémices d'une distinction entre

p. 52-53). Numénios a pu avoir connaissance de cette tradition sans toutefois nécessairement la cautionner : selon lui, la culture grecque en général et Platon en particulier ne dépendent vraisemblablement pas de Moïse (contrairement à ce que voudrait laisser entendre la formule, d'origine douteuse, rapportée par Clément, voir les notes 25, 27 et 43), mais de Pythagore.

63 Numénios ne propose assurément pas un commentaire continu du *Timée* ou de la *République*, mais ses positions s'appuient sur l'œuvre de Platon qu'il interprète pour les soutenir.

64 *Crat.*, 383 a 5- b 2, 390 a 4-8, d 1-e 4 ; 409 d 9- e 7. Sur ces citations, voir G. Favrelle, *Eusèbe...*, *op. cit.* p. 282-291.

65 Voir *PE*, XI, 6, 8 (Gen 2, 19)-41 avec les sources en notes dans G. Favrelle, *Eusèbe...*, *op. cit.*, p. 76-88.

l'intelligible et le sensible, Moïse étant censé avoir défini le premier⁶⁶, Salomon le second⁶⁷. Par là, Eusèbe confirme son identification de Dieu à l'intelligible et à l'être. Dans la définition qu'il donne ensuite de l'intelligible et du sensible, il met l'accent sur l'unicité de l'intelligible qu'il qualifie de principe et cause inengendrée de toutes choses, à la fois des corporelles et des incorporelles (τὸ πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον), et considère comme seul « être » à proprement parler (§ 3)⁶⁸. Après cette interprétation déjà platonisante des textes bibliques, il invite à comparer la pensée qu'il prétend ainsi y découvrir avec les expressions de Platon lui-même⁶⁹. À la suite, donc, des deux passages vétérotestamentaires, Eusèbe reproduit deux textes du *Timée* qui, d'après son commentaire sont censés leur correspondre (§ 5), voire les démarquer (§ 4). Le premier porte sur la définition de l'être et son opposition au sensible (27 d 6-28 a 4), le second sur le rapport ou plutôt l'absence de rapport entre l'être et le temps (37 e 3-38 b2⁷⁰)⁷¹. Entre les deux, il explique comment Platon transpose dans le premier les formules de Moïse et Salomon, avant d'introduire le second comme complément du premier (§ 5-6)⁷².

- 66 PE, XI, 9, 1 : « Moïse, dans ses révélations sacrées, émet cet oracle qui provient de la bouche de Dieu : “Je suis celui qui est (Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν). Ainsi me nommeras-tu devant les fils d’Israël : Celui qui est m’envoie vers vous (Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς)”, exposant aussi que Dieu est sans hésitation le seul qui est réellement et montrant qu’il a proprement et adéquatement mérité cette appellation. »
- 67 PE, XI, 9, 2 : « Quant à Salomon, il a proclamé ce qui suit à propos de la génération et de la destruction des êtres sensibles et corporels : “Qu’est-ce qui est advenu ? Cela même qui adviendra (τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον); et qu’est-ce qui a été fait ? Cela même qui sera fait (καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιησόμενον); et il n’y a absolument rien de nouveau sous le soleil; ce dont on parlera et dira : tiens, c’est neuf, cela a déjà été dans les âges qui nous précédaient.” (Eccl 1, 9-10) ».
- 68 PE, XI, 9, 3 : « Tandis qu’en les suivant, nous divisons le tout en deux, en intelligible et en sensible, que nous définissons l’intelligible comme incorporel et rationnel, par nature immortel et indestructible, alors que le sensible se trouve dans l’écoulement et la destruction, le changement et la transformation de son essence, et que toutes choses se résument en un unique principe, tandis que nous sommes d’avis que l’inengendré et l’être qui est proprement et véritablement, cause de tous les incorporels et de tous les corps, est unique [...] ».
- 69 PE, XI, 9, 4 : « [...] observe de quelle manière Platon démarquant non seulement la pensée, mais aussi la lettre même et les mots employés par l’Écriture des Hébreux, s’approprie cette doctrine, l’expliquant quelque part assez abondamment ainsi : [...] ».
- 70 Sur les textes de Platon cités ici par Eusèbe et surtout sur les variantes que comprennent ces citations par rapport à nos manuscrits, voir G. Favrelle, *Eusèbe...*, op. cit., p. 295-299.
- 71 D’après Eusèbe, Platon aurait transposé la formule mosaïque associant Dieu à l’être en définissant l’être comme ce qui est toujours, est inengendré et n’est perceptible que par l’intelligence; il aurait en outre simplement interprété les mots de Salomon en définissant par contraste le sensible comme ce qui n’est réellement jamais, avant de confirmer cette idée dans le second passage du *Timée* reproduit. Eusèbe considère peut-être aussi comme significatif l’emploi des mêmes expressions dans les deux sources pour désigner l’être (ὄν), l’engendré (τὸ γεγονός dans l’Écclésiaste, τὸ γινόμενον chez Platon) et l’éternité (αἰῶν).
- 72 PE, XI, 9, 5 : « Cet homme admirable n’a-t-il pas montré clairement qu’il transposait l’oracle qui dit chez Moïse “Je suis celui qui est” en “quel est l’être qui est toujours et n’a pas de naissance”? Et cela, il l’explique plus clairement en disant que l’être n’est autre que ce qui ne peut être vu par les yeux de chair, mais doit être saisi par l’intellect. 6. Quand il demande

Pour confirmer sa lecture de Platon, il produit quatre passages du livre deux du traité de Numénius *Sur le Bien*. Leur intégration à son propos se fait sans heurt parce qu'ils paraissent réellement commenter les textes de Platon cités – ou plus précisément faire reposer sur eux leur propre démonstration, toutefois dans l'ordre inverse de celui dans lequel ces textes sont cités par Eusèbe⁷³.

Le premier extrait (*PE*, XI, 10, 1-5 = fr. 5 des Places) porte sur la définition de l'être. Il se présente comme suit :

Eh bien donc, élevons-nous le plus près possible vers l'être et disons ceci : jamais l'être ne fut, ni jamais assurément il n'advient, mais il est toujours dans un temps bien déterminé, le présent uniquement. 2. Cela dit, ce présent, si on veut l'appeler « éternité », j'y consens moi aussi. Quant au passé, il faut penser qu'une fois qu'il nous a échappé, il s'est définitivement échappé et a fui pour ne plus être. Le futur, de son côté, n'est certes pas encore, mais promet d'être en mesure de venir à l'être. 3. Il ne convient donc absolument pas de croire, ne serait-ce que d'une seule manière, que l'être puisse ou ne pas être, ou ne plus être ou ne pas être encore, car si une telle idée est formulée, assurément, il se produit une grande impossibilité dans notre discours : la même chose à la fois serait et ne serait pas. 4. Mais s'il en était ainsi, encore moins serait-il possible à autre chose d'être, puisque l'être lui-même ne serait pas selon l'être même⁷⁴. Ce qui donc est⁷⁵ éternel et stable est toujours dans le même état et identique à soi. Et il n'est pas vrai qu'il est né, puis a péri, qu'il a grandi puis diminué, ni assurément est-il de quelque façon devenu plus ou moins. Par surcroît, sous aucun rapport ne sera-t-il soumis au mouvement, pas même selon le lieu. 5. La loi divine ne lui permet en effet pas de se mouvoir ; jamais l'être ne courra vers l'avant ni vers

126

donc ce qu'est l'être, il se répond à lui-même en disant : « ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement est l'être (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν) ». Quant à ce que dit le texte de Salomon : « qu'est-ce qui est advenu ? Cela même qui adviendra ; qu'est-ce qui a été fait ? Cela même qui sera fait », il est évident qu'il l'a traduit presque avec les mêmes mots lorsqu'il dit : « ce qui fait l'objet de l'opinion conçue par la perception sensible dépourvue de raison (τὸ δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστόν), ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais ». À ces propos il ajoute aussi : [citation de *Tim.* 37 e 3-38 b 2]. On sera sensible, au paragraphe cinq, à la simplification de la dernière phrase de Platon citée. Elle en modifie le sens, faisant de l'être l'attribut du groupe τὸ περιληπτόν. De même, au paragraphe six, la formule apparemment redondante δόξη... δοξαστόν du *Timée* est simplifiée par suppression du premier terme et de la formule prépositionnelle introduite par μετὰ, ici remplacée par le datif instrumental. Sur ce point, voir les remarques plus loin dans le corps de l'article.

73 Plutôt que de songer à une construction en chiasme voulue par Eusèbe, on peut penser qu'Eusèbe a ici simplement suivi l'ordre adopté par son modèle.

74 C'est-à-dire, sans doute, que si l'être n'était pas selon ses propres propriétés, rien d'autre ne pourrait exister. Voir K. Mras, *Eusebius' Werke* II, *op. cit.* p. 26 apparat à σχολῆ.

75 Le texte de K. Mras est le suivant : τὸ ἄρα ἂν αἰδιόν τε βέβαιόν τε. Tous les autres éditeurs, É. des Places compris, ont quant à eux τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν τε βέβαιόν τε sans signaler d'autre leçon pour ὄν. Même si le texte de K. Mras pourrait être traduit ainsi : « Ce qui serait donc éternel et stable est... », le ἄν paraît plutôt être une erreur.

l'arrière, jamais vers le haut ni vers le bas, ni vers la droite ni vers la gauche et jamais il ne se mouvra autour de son propre centre. Au contraire, il se tiendra immobile, fixe, toujours dans le même état et dans l'identité⁷⁶.

Dans ce passage, l'insistance sur l'éternité de l'être, par opposition à la soumission au passage du temps caractéristique du sensible, semble expliciter les formules employées par Platon dans les deux textes du *Timée*⁷⁷. Ils éclairent peut-être même la formule difficile du second texte qui fait allusion au « non être » précisément escamotée par Eusèbe⁷⁸. D'après ce que suggère Eusèbe, en outre, le développement sur la stabilité de l'être, associée à son absence de

76 φέρε οὖν ὅση δύναμις ἐγγύτατα πρὸς τὸ ὄν ἀναγώμεθα καὶ λέγωμεν· τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν αἰεὶ ἐν χρόνῳ ὠρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ. (2) τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι· τὸν δὲ παρελθόντα χρόνον οἴεσθαι χρῆ ἡμᾶς διαπεφευγῶτα ἤδη διαπεφευγῆναι ἀποδεδρακέναι τε εἰς τὸ εἶναι μηκέτι· ὅ τε αὐτὸ μέλλον ἐστὶ μὲν οὐδέπω, ἐπαγγέλλεται δὲ οἷός τε ἔσεσθαι ἥξειν εἰς τὸ εἶναι. (3) οὐκ οὐκ εἰκός ἐστιν ἐνὶ γε τρόπῳ νομίζειν τὸ ὄν ἦτοι μὴ εἶναι ἢ μηκέτι ἢ μηδέπω, ὡς τούτου γε οὕτως λεγομένου ἐν γίνεται τι ἐν τῷ λόγῳ μέγα ἀδύνατον, εἶναι τε ὁμοῦ ταῦτόν καὶ μὴ εἶναι. (4) εἰ δὲ οὕτως ἔχει, σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι εἶναι δύναίτο, τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν. τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν τε βέβαιόν τε ἐστὶν αἰεὶ κατὰ ταῦτόν καὶ ταυτόν. οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δὲ οὐδ' ἐμεγεθύνατο μὲν, ἐμειώθη δὲ οὐδὲ μὴ <ν> ἐγένετό πω πλεῖον ἢ ἔλασσον. (5) καὶ μὲν δὴ τὰ τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινήσεται· οὐδὲ γὰρ θέμις αὐτῷ κινήσῃν, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ' εἰς δεξιὰ οὐδ' εἰς ἀριστερὰ μεταθεύσεται ποτε τὸ ὄν οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτε ἑαυτοῦ κινήσεται, ἀλλὰ μάλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀρραρός τε καὶ ἐστηκός ἔσται κατὰ ταῦτ' ἔχον αἰεὶ καὶ ὡσαύτως (nous adoptons ici provisoirement la leçon τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν à la place de τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν, voir la note précédente). — Notre traduction ne rend pas ici les différentes répliques d'un dialogue. L'ouvrage en est certes un (à la manière toutefois du *Timée* ou des écrits hermétiques, le maître ayant presque toujours la parole), comme l'expression ὡς ζένη, en *PE*, XI, 18, 17 (fr. 14) ou la structure dialogique en *PE*, XV, 17 (fr. 4a), entre autres, invitent à le penser. Mais il est difficile de délimiter les répliques. Ce qui parfois semble être des réponses peut en réalité relever d'un discours que le locuteur se tient à lui-même, forme par excellence de la pensée dans le cadre platonicien. Plotin fait de même lorsqu'il traite les objections possibles à sa doctrine. Dans la mesure où la structure dialogique n'est pas ici suffisamment explicite, nous préférons ne pas l'introduire. — Sur ce fragment, voir par ex. M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible... », art. cit., p. 155-159.

77 La formule τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν αἰεὶ ἐν χρόνῳ ὠρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ peut rappeler la suivante dans le premier passage du *Timée* (27 c 6-7) cité: Τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε et celle-ci dans le second (37 e 5-38 a 2): λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἐστὶ τε καὶ ἔσται. τῇ δὲ τὸ ἔσται μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει· τὸ δὲ ἦν καὶ τὸ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν οὕσαν πρέπει λέγεσθαι. La formule de Numénius sur l'éternité (τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι) peut faire penser à un commentaire de celles de Platon (*Tim.*, 37 e 5, 38 a 7): ἐπὶ τὴν αἰδιόν οὐσίαν, αἰῶνα μμουμένου. Quant aux réflexions de Numénius sur le statut de l'être relativement au temps, aux paragraphes deux et trois, elles explicitent peut-être la fin du second passage du *Timée* ainsi que la formule précisément omise par Eusèbe (ᾧ οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν, 38 b 3) indiquant qu'il est en réalité difficile d'appliquer ces qualifications (« avoir été », « devoir être », « ne pas être » – la dernière étant elle aussi omise) à l'être et même tout simplement d'employer de telles expressions.

78 Voir la fin de la note précédente.

mouvement, c'est-à-dire aussi de changement, peut être lu comme rendant compte de l'affirmation du second texte de Platon selon lequel mouvement et changement sont au contraire caractéristiques du devenir⁷⁹. Eusèbe arrête vraisemblablement à dessein l'extrait sur la formule *κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως*. Elle semble paraphraser le *τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον ἀκινήτως* du second texte de Platon et par suite y faire directement allusion, Eusèbe percevant vraisemblablement ce passage de Numénios comme un commentaire de ce second texte du *Timée* (le premier n'intervenant qu'ensuite).

Le deuxième extrait (*PE*, XI, 10, 6-8 = fr. 6 des Places) est choisi et délimité de façon à faire le lien entre ce texte de Platon et la formule mosaïque sur le nom de Dieu.

Tout cela m'aura donc servi de préliminaire. Mais, en ce qui me concerne, je ne vais pas feindre plus longtemps ni prétendre ignorer le nom de l'incorporel : car il y a des chances qu'il soit à présent plus agréable de le dire plutôt que de ne pas le dire. Et j'affirme, oui, que son nom est précisément ce que l'on cherchait depuis longtemps. 7. Néanmoins, qu'on n'aille pas rire si je prétends que l'incorporel a pour nom « essence » et « être ». La raison de ce nom « être » réside dans le fait qu'il [l'incorporel] n'est sujet ni à la naissance, ni à la corruption, qu'il n'admet aucun autre type de mouvement ni de changement, que ce soit vers le meilleur ou vers le pire, qu'il est simple, invariable, dans une forme qui reste identique, qu'il ne sort pas de son identité ni volontairement ni sous l'effet d'une contrainte extérieure. 8. D'ailleurs Platon lui aussi, dans le *Cratyle*, a dit que les noms sont précisément ajoutés aux réalités en vertu de la ressemblance qu'ils comportent avec elles. – Qu'il en soit donc ainsi et que l'être soit tenu pour incorporel⁸⁰.

79 Le paragraphe quatre de Numénios explique la stabilité et l'absence de changement, le paragraphe cinq l'absence de mouvement, les deux notions étant liées dans le second passage de Platon (*Tim.* 38 a 3-8).

80 Τοσαῦτα μὲν οὖν μοι πρὸ δδοῦ. αὐτὸς δ' οὐκέτι σχηματισθήσομαι οὐδ' ἀγνοεῖν φήσω τὸ ὄνομα τοῦ ἀσωμάτου· καὶ γὰρ κινδυνεύει νῦν ἢδη ἥδιον εἶναι εἰπεῖν μᾶλλον ἢ μὴ εἰπεῖν. καὶ δῆτα λέγω τὸ ὄνομα αὐτῷ εἶναι τοῦτο τὸ πάλαι ζητούμενον. (7) ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. ἡ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματός ἐστι τὸ μὴ γεγονέναι μηδὲ φθαρῆσθαι μηδ' ἄλλην μῆτε κίνησιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μήτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μῆτε ἐθελοῦσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μήθ' ὑφ' ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι. (8) ἔφη δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὰ ὀνόματα ὁμοιωσεῖ τῶν πραγμάτων εἶναι αὐτὰ ἐπιθετα. Ἔστω οὖν καὶ δεδόχθω εἶναι τὸ ὄν ἀσώματον. Sur ce fragment, voir par ex. M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible... », art. cit., p. 160-164 (mais nous ne partageons pas son interprétation de ὄν au fr. 13, laquelle était son interprétation du fr. 6. Pour désigner le premier dieu comme l'être, Numénios emploie le neutre ὄν, sur ce point, voir M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13 (des Places): A note on Interpretation », *Mnemosyne*, 42 [3], 1989, p. 478-482, ici p. 479).

Le passage rappelle celui du *Timée* par l'évocation de l'absence de mouvement et de changement caractéristique de l'être⁸¹ et peut paraître l'associer au propos mosaïque en posant que le terme *étant* (ὄν) ou *essence* (οὐσία) est le nom à donner à l'incorporel, l'incorporel étant ici à concevoir comme l'intelligible par opposition au sensible⁸². Eusèbe veut en outre que soit ici comprise l'identification de cet incorporel à Dieu. La manière presque gênée dont Numénius propose cette nomination (ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, εἴαν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν) a pu lui laisser penser qu'elle était effectivement une allusion au passage biblique. Eusèbe poursuit à dessein l'extrait avec la suite du passage de Numénius qui mentionne le *Cratyle*. Elle fait écho à la citation qu'il a lui-même proposée au chapitre six. Ainsi confirmé dans son « intuition », il choisit enfin d'arrêter l'extrait sur cette affirmation cette fois décidée de Numénius: Ἔστω οὖν καὶ δεδόχθω εἶναι τὸ ὄν ἀσώματον. Évidemment, il souhaite que l'on comprenne que « l'être est l'incorporel »⁸³, dans l'idée que l'incorporel a pour nom *être* (ὄν⁸⁴). Cette lecture est parfaitement possible puisque, ἀσώματον étant attribut, il n'a pas besoin d'article pour signifier « l'incorporel » et ainsi être substantivé. Elle n'est toutefois pas la plus évidente d'un point de vue grammatical. Une lecture plus simple consiste en effet à considérer ἀσώματον privé d'article comme adjectif attribut du sujet τὸ ὄν (et non plus comme adjectif substantivé) et à trouver, sous la plume de Numénius, l'affirmation anti-stoïcienne moins détonnante que « l'être est incorporel »⁸⁵. Par suite, le texte suggérerait que le nom *être* s'applique uniquement à ce qui est incorporel, en cela conformément au principe du *Cratyle* selon lequel les noms sont appliqués aux choses en raison de la ressemblance qu'ils entretiennent avec elles. Cependant, la mention du *Cratyle* peut quand même conduire vers une traduction proche de celle qui est suggérée par la lecture d'Eusèbe. Dans ce dialogue, en effet, le verbe εἶναι a parfois le sens de « signifier »⁸⁶ et l'on peut rappeler en outre que l'article

81 Le retour sur l'idée d'absence de devenir et de destruction, de mouvement et de changement (§ 7) rappelle ici encore le second passage du *Timée*.

82 Le recours à la notion d'incorporel indique que Numénius se situe dans le cadre de la polémique avec les stoïciens.

83 C'est la traduction de A.-É. Chaignet, *Histoire de la psychologie...*, op. cit. p. 315. G. Favrelle (*Eusèbe...*, op. cit. p. 105) traduit de manière plus emphatique: « l'incorporel, c'est l'être », peut-être pour insister sur le sens qu'Eusèbe veut donner au passage.

84 Nous avons choisi de traduire τὸ ὄν de manière traditionnelle par « l'être ». Dans le contexte de la polémique avec la Stoa, toutefois, on pourrait aussi traduire par « l'existant » (voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001, T. II, p. 20). Pour traduire l'allusion que veut voir Eusèbe dans le texte de Numénius, il faudrait en réalité partout traduire par « ce qui est » (Eusèbe entendant un parallélisme avec ὁ ὢν, « Celui qui est »).

85 C'est la traduction de É. des Places.

86 Voir par ex. *Cratyle*, 398 d 7-8: τὸ γὰρ εἶρην λέγειν ἔστιν.

(ici τό devant ὄν) permet d'introduire un terme pris en mention, c'est-à-dire correspondre à l'italique français pour signaler un mot considéré en tant que signifiant et non que signifié. Ainsi comprise, la formule pourrait être traduite de la façon suivante : « (Qu'il soit donc admis et jugé que) le terme *être* veut dire "incorporel" ». Dans les deux cas néanmoins, la signification ultime du passage est semblable pour Numénios. Peu après, en effet, ou du moins, dans l'extrait suivant⁸⁷, il répète, cette fois sans le verbe εἶναι en fonction de prédicat, la formule τὸ ὄν... ἀσώματον, « l'être est incorporel ». Son raisonnement peut être celui-ci : du *Cratyle*, il retient que le nom est un simple ajout à la chose (πρῶγμα) à laquelle il ressemble ; le nom *être* indique donc une qualité essentielle qui correspond effectivement à la chose « incorporel » et peut lui être assigné comme « épithète » (ἐπίθετον, dit le grec, au sens d'être « ajouté »). Dans ce contexte de pensée, le propos de Numénios est toujours de dire que c'est l'incorporel qui est l'être. En cela, il s'oppose aux stoïciens qui appliquent le mot *être* (ou *existant*), ὄν, aux corps et aux corps seulement, au sens, entre autres⁸⁸, où ceux-ci sont susceptibles d'agir et de pâtir, et qui alors n'hésitent pas à « corporifier » dieu et les vertus. Il est peu vraisemblable que Numénios songe ici à la formule biblique ou du moins principalement à elle. Son propos semble essentiellement polémique.

Quoi qu'il en soit, Eusèbe a délimité le passage de façon à lui donner comme unité de sens la confirmation, par un commentateur de Platon, que l'application du nom *être* à Dieu, qu'il pense désigné par l'incorporel chez Numénios, était admise par Platon lui-même.

Le troisième extrait (*PE*, XI, 10, 9-11 = fr. 7 des Places) est choisi comme confirmation réitérée de cette interprétation :

J'ai dit que l'être est incorporel, c'est-à-dire qu'il est l'intelligible. Telle était du moins la teneur, autant qu'il m'en souviennne, de ce qui donc a été dit auparavant. Mais celui qui se mettrait en quête d'un discours supplémentaire, je veux le rassurer en ajoutant seulement ceci : si ces propos ne répondent pas aux doctrines de Platon, eh bien il faut penser qu'ils répondent du moins à celles d'un autre grand homme jouissant d'un grand crédit tel que fut Pythagore. 10. En tous cas, Platon dit ceci – eh bien, que je me rappelle la manière dont il s'exprime : « qu'est-ce qui est toujours, mais n'a pas de naissance et qu'est-ce qui

⁸⁷ On ne peut être parfaitement sûr que Numénios renvoie exactement à ce passage, il peut aussi songer à un autre où n'entre pas la question du nom. C'est Eusèbe (ou sa source) qui tisse avant tout le lien par son choix. Cela n'exclut pas son existence effective, mais il faut considérer que le propos du philosophe peut être plus large sur ce sujet que ce qui nous est transmis.

⁸⁸ La définition que nous proposons ici est volontairement simplificatrice, voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit. p. 251.

advient, mais n'est jamais ? L'un est évidemment ce qui est saisi par l'intellection à l'aide du raisonnement, tandis que l'autre est quant à lui ce qui est perçu par l'opinion, – opinion conçue à l'aide de la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais. » [*Timée*, 27 d 6- 28 a 4 modifié] 11. Alors en effet qu'il demandait ce qu'est l'être, il le dit sans conteste inengendré. De naissance, en effet, il disait qu'il n'y en a pas pour l'être, sinon il changerait, or s'il changeait, il ne serait pas éternel⁸⁹.

Eusèbe retient le passage parce qu'il semble être dans la continuité du précédent et il le fait commencer précisément à l'endroit où Numénios paraît renvoyer lui-même à la dernière phrase de ce texte⁹⁰. Par là, le choix d'Eusèbe renforce même la continuité du propos numéniosien, peut-être plus qu'il ne le faudrait. Le passage est en effet délimité de façon à ce qu'y apparaisse à la fois une allusion à l'affirmation relative au nom (du moins, ainsi qu'Eusèbe veut qu'on lise la première phrase, en écho au précédent extrait, même s'il n'est plus ici question du nom) et une citation du premier texte du *Timée* reproduit au chapitre neuf. Notons en outre que la mention centrale de Pythagore, quant à elle, ne paraît pas intéresser Eusèbe. Elle justifie sans doute seulement à ses yeux l'appellation *pythagoricien* appliquée à Numénios par sa source. Eusèbe préfère visiblement occulter le fait que Numénios s'en serve pour prévenir que son propos n'est peut-être pas tout à fait celui de Platon⁹¹. Quoi qu'il en soit, Eusèbe prolonge la citation jusqu'à la paraphrase de la première partie du texte platonicien par Numénios, laquelle définit encore l'être par l'absence de changement et l'éternité. C'est à semblable méthode d'interrogation du texte qu'il a procédé lui-même auparavant (*PE*, XI, 9, 5), sans doute, nous y reviendrons, par imitation anticipée de sa source.

Le dernier extrait (*PE*, XI, 10, 12-14 = fr. 8 des Places) est enfin choisi lui aussi dans la continuité directe du précédent auquel il semble faire allusion⁹², mais

89 Τὸ ὄν εἶπον ἀσώματον, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν. τὰ μὲν οὖν λεχθέντα, ὅσα μνημονεύειν ἔστι μοι, τοιαῦτα γούν ἦν. τὸν δ' ἐπιζητοῦντα λόγον ἐθέλω παραμυθήσασθαι, τοσόνδε ὑπειπών, ὅτι ταῦτα τοῖς δόγμασι τοῖς Πλάτωνος εἰ μὴ συμβαίνει, ἀλλ' ἑτέρου γε χρῆν οἴεσθαί τινος ἀνδρὸς μεγάλου, μέγα δυναμένου, οἴου Πυθαγόρου. (10) λέγει γούν Πλάτων (φέρ' ἀναμνησθῶ πῶς λέγει). 'Τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, τὸ δ' αὖ δόξη μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.' (11) ἤρητο γὰρ δὴ, τί ἐστι τὸ ὄν, φὰς αὐτὸ ἀγέννητον ἀναμφιλέκτως. γένεσιν γὰρ οὐκ ἔφη εἶναι τῷ ὄντι· ἐτρέπετο γὰρ ἄν· τρεπόμενον δὲ οὐκ ἦν αἴδιον.

90 Voir la note 80.

91 À l'époque, un pythagoricien est en réalité un interprète de Platon qui prétend simplement que ce dernier prend Pythagore pour source (sur ce point, voir par ex. M. Frede, « Numenius... », art. cit., p. 1045-50; M. Bonazzi, « Plotino... », art. cit., p. 41-51, avec bibliographie).

92 On retrouve les termes αἴδιον et ἄτρεπτον par exemple.

également du premier et du deuxième⁹³, et il permet d'achever l'interprétation des textes du *Timée* reproduits parce qu'il paraphrase cette fois la deuxième partie de la première citation :

Si assurément l'être, d'une part, est absolument en tous points éternel et immuable, si en absolument aucune façon il ne sort de lui-même, mais demeure dans le même état, fixé dans son identité, alors c'est lui, sans nul doute, ce qui sera « saisi par l'intellection avec l'aide du raisonnement ». 13. Si le corps, d'autre part, s'écoule, s'il est emporté au premier changement, il s'enfuit et n'est pas. De là, n'y aurait-il pas une grande folie à ne pas le dire indéterminé, objet de la seule opinion et à ne pas dire, comme le fait Platon, qu'« il naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais? ».

14. Voilà donc ce que déclare Numénios qui interprète, de façon à les rendre clairs, à la fois les propos de Platon et, bien avant eux, ceux de Moïse. C'est évidemment à juste titre qu'on lui attribue cette parole oraculaire qui lui vaut d'être resté dans les mémoires pour avoir dit : « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique? »⁹⁴

Ce dernier extrait de Numénios⁹⁵ au chapitre dix se termine ainsi sur l'interprétation du premier passage de Platon reproduit par Eusèbe⁹⁶, et

93 Voir l'emploi du verbe ἀποδιδράσκει et l'expression évoquant une identité à soi (μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε) qui rappellent le premier extrait du chapitre (*PE*, XI, 10, 2 et 4 : ἔστηκεν ἔσται κατὰ ταῦτα ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως, fr. 5) et l'idée que l'être ne sort pas de lui-même évoquée dans le deuxième (*PE*, XI, 10, 7, fr. 6).

94 « Εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη ἀίδιον τέ ἐστι καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἔξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε, (13) τοῦτο δὴπου ἂν εἴη τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. εἰ δὲ τὸ σῶμα ρεῖ καὶ φέρεται ὑπὸ τῆς εὐθῆ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἔστιν. ὅθεν οὐ πολλῆ μανία μὴ οὐ τοῦτο εἶναι ἀόριστον, δόξη δὲ μόνῃ δοξαστὸν καί, ὡς φησι Πλάτων, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν; » (14) Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμῆνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων. εἰκότως δὴτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ φάναί μνημονεύεται. « Τί γὰρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; ».

95 La définition donnée de l'être étant redondante avec tout ce qui précède, on pourrait se demander, si, à l'origine, le début du texte ne comportait pas τὸ ἀσώματον à la place de τὸ ὄν, modification qui aurait été introduite par Eusèbe pour assurer la continuité de son propre propos sur l'être. Après avoir défini l'être à l'aide du texte du *Timée* et l'avoir identifié à l'incorporel dans les extraits précédents, Numénios aurait pu attribuer à ce dernier la définition platonicienne de l'être en paraphrasant le texte déjà cité et l'opposer au corps. Toutefois, même si cette conjecture est tentante, elle n'est pas absolument nécessaire, car l'opposition entre être et corps est compréhensible dans un cadre de polémique avec le stoïcisme — on remarquera alors qu'Eusèbe, de son côté, la transforme en opposition plus généralement platonisante entre intelligible et sensible lorsqu'il se l'approprie par anticipation en *PE*, XI, 9, 3. Numénios a pu recourir à cette formule apparemment redondante pour justifier son propre remaniement du texte de Platon (voir plus loin) destiné à voir dans la formule τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν la définition de l'être (τὸ ὄν).

96 Il n'est pas impossible que, dans la formule τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, Eusèbe entende une allusion au Christ (λόγου) comme seul intermédiaire permettant de saisir l'intelligible qu'est Dieu.

même sur la première interprétation qu'Eusèbe en a lui-même donnée en IX, 9, 5. Ce procédé de composition annulaire confère à l'ensemble un effet d'achèvement qu'Eusèbe scelle en rapportant la fameuse phrase déjà attribuée par Clément à Numénios et qui était sa toute première mention du philosophe dans la *PE*: Platon ne serait autre que Moïse parlant l'attique (IX, 10, 14).

L'analyse de ces quatre passages de Numénios dans leur contexte de citation montre que leur intégration au texte d'Eusèbe semble ici parfaite⁹⁷ et contribue de manière essentielle à la construction des extraits chez Eusèbe puisque le souci d'assurer cette intégration commande le choix et la délimitation des textes. Certes, tout décalage n'est pas absent. Nous y reviendrons. Mais ici, la citation de ses textes s'intègre mieux au propos d'Eusèbe parce que leur contexte herméneutique originel est davantage respecté.

Cette perfection invite alors à interroger la relation d'Eusèbe à sa source et à explorer plus avant sa méthode dans la composition des extraits de Numénios.

L'intégration parfaite de l'extrait au propos intégrateur. Sources et méthode

Il est certain que le propos d'Eusèbe et celui de Numénios diffèrent ici comme au chapitre neuf. Lorsque Numénios parle de l'être qu'il n'estime représenté que par l'incorporel⁹⁸, il ne désigne pas par l'incorporel uniquement dieu, contrairement à ce qu'Eusèbe veut croire et faire croire. Certes, dieu est chez lui l'incorporel et l'être par excellence comme l'exposent les extraits reproduits dans le chapitre dix de la *PE*. Mais son propos sur l'être s'inscrit plus largement dans la polémique anti-stoïcienne dont Eusèbe donne lui-même un exemple au livre quinze (17). Il s'agit pour Numénios d'affirmer que seul ce qui est incorporel mérite d'être qualifié d'être, contrairement aux stoïciens pour qui, avons-nous dit, il n'est que le corporel qui *soit* vraiment et pour qui donc le terme *être* désigne uniquement le corporel. Dans ce contexte, chez Numénios, l'incorporel peut aussi renvoyer à l'âme par exemple, comme en témoigne

97 À cet égard, on peut alors se poser la question de savoir quel type de passages sont omis entre les textes cités dans ce chapitre. Eusèbe semble en effet suivre de près le propos de Numénios puisqu'il s'agit toujours d'un discours appuyé sur la même citation de Platon. Mais il est possible que Numénios ait entre temps fait référence à une polémique ou, comme il mentionne Pythagore, ait développé la partie de l'enseignement pythagoricien qui l'intéressait. Eusèbe aurait alors considéré qu'un tel développement ne concernait pas son projet. Il peut même l'avoir supprimé au sein de la citation : entre *PE*, XI, 10, 9 et 10, en effet, la mention de Pythagore n'est suivie d'aucune explicitation et le texte passe directement à Platon. Certes, cela peut être le fait de Numénios, selon lequel Platon ne fait que développer la doctrine de Pythagore, mais une coupe d'Eusèbe n'est pas à exclure. En tous cas, il n'apparaît chez lui aucun développement pythagorisant de Numénios tel qu'on en trouve dans le fr. 52 (Calcidius traduisant Numénios) par exemple.

98 Voir par ex. les fr. 3 (Eusèbe, *PE*, XV, 17, 1-2) et 4 a (Eusèbe, *PE*, XV, 17, 3-8).

peut-être le fragment 4 b⁹⁹. Par ailleurs, si Numénios s'appuie effectivement sur le premier texte de Platon cité par Eusèbe, il n'est pas évident qu'il renvoie exactement au second dont il ne fait aucune citation littérale dans les passages retenus par Eusèbe. En outre, rien ne permet d'affirmer qu'il ait le passage mosaïque en tête lorsqu'il donne à l'incorporel le nom *être* sous la forme ὄν et οὐσία, encore moins qu'il songe à celui de Salomon. Cependant, malgré ces dissonances, son propos paraît excellentement compléter celui d'Eusèbe dans l'interprétation de Platon proposée. Comment expliquer cette réussite ?

La source

Une première explication pourrait consister à mettre en doute que cette construction fût l'œuvre d'Eusèbe. Nous rappellerions ici l'hypothèse de H. D. Saffrey¹⁰⁰ selon qui Eusèbe emprunterait aux *Stromates* d'Origène¹⁰¹. D'après Jérôme¹⁰², Origène avait en effet tenté de confirmer les doctrines chrétiennes à l'aide de comparaisons avec celles des philosophes païens dont Platon et Numénios. La perfection de la construction reviendrait donc à Origène¹⁰³, Eusèbe étant quant à lui moins adroit, comme en témoigne le livre neuf. Mais, même si nous adoptions cette hypothèse, elle n'expliquerait toutefois pas l'excellence de l'intégration des propos du païen dans ceux du

134

99 Le témoignage n'est toutefois pas une citation littérale, mais un compte rendu fait par Némésios (*Sur la nature de l'homme*, ch 2, § 17, 15-19, 6 R. W. Sharples, P. J. van der Eijk, *Nemesius, On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes, Liverpool, Liverpool University Press, 2008) qui associe l'enseignement de Numénios à celui d'Ammonius, le maître de Plotin, en guise de réplique à tous ceux qui affirment que l'âme est un corps. Or on remarquera que, dans tout le début de son chapitre consacré à la définition de l'âme (ch. 2, § 16, 11-22, 19), Némésios est spécifiquement intéressé par le débat avec la Stoa dont il souhaite dénoncer les vues (voir le texte traduit par R. W. Sharples et P. J. van der Eijk, *Nemesius...*, *op. cit.* p. 51-60). De fait, c'est lui qui fournit les témoignages les plus explicites sur la considération de l'âme comme un corps par Cléanthe et Chrysippe (voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.* 45 C et D[SVF I 518 et II 790], p. 248-249), et il critique aussi une telle conception chez les médecins (ch. 2, § 23, 24-26, 9, R. W. Sharples et P. J. van der Eijk, *Nemesius...*, *op. cit.* p. 61-64).

100 « Un lecteur antique des œuvres de Numénios... », art. cit., p. 50.

101 L'hypothèse est reprise et développée par S. Morlet, « Eusèbe de Césarée... », art. cit., et « La Préparation évangélique d'Eusèbe et les *Stromates* perdus d'Origène : nouvelles considérations », *Revue de philologie*, 87, 2013, p. 103-119.

102 *Lettre 70, 4 : Hunc (sc. Clément) imitatus Origenes decem scripsit Stromateas, christianorum et philosophorum inter se sententias comparans, et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans*. Voir H. D. Saffrey, « Un lecteur antique des œuvres de Numénios... », art. cit., p. 50, n. 1, qui renvoie aussi à *HE*, VI, 19, 8 où Eusèbe évoque la familiarité d'Origène avec les auteurs païens dont Numénios et Cronius.

103 Dans le *Contre Celse*, Origène signale justement que Numénios a recouru à l'enseignement hébraïque pour définir dieu comme incorporel (I 15 = fr. 1b) et évoque lui-même les commentaires de Numénios (IV, 51 = fr. 10a). On peut noter aussi avec G. Favrelle, *Eusèbe...*, *op. cit.* p. 99, n. 3, que le deuxième passage du *Timée* (37 e 3-38 b 2) cité en *PE*, XI, 10 est paraphrasé par Origène dans son *Traité sur les principes*. Le florilège des textes platoniciens utilisés par Eusèbe parallèlement à ceux de Numénios peut donc lui aussi remonter à Origène.

chrétien. La question se repose simplement à un niveau antérieur puisqu'il faut alors expliquer cette bonne intégration des passages de Numénius dans le texte d'Origène.

Une autre hypothèse, émanant toujours des réflexions de H. D. Saffrey, consisterait à envisager que, si cette intégration est si parfaite, c'est parce que le propos d'Eusèbe fournirait le contexte réel de celui de Numénius. Selon H. D. Saffrey, en effet, les textes de Platon reproduits constitueraient le *corpus* effectivement cité et commenté par Numénius. Cette hypothèse est d'autant plus intéressante qu'elle permettrait de considérer le livre deux de l'ouvrage *Sur le Bien* comme réalisant le programme annoncé au livre un, qui voulait, une fois la doctrine sur l'être émise, sa confirmation à l'aide des témoignages (c'est-à-dire des textes) de Platon, la démonstration de son lien avec le discours de Pythagore, évoqué ici dans le troisième extrait, et sa comparaison avec les traditions des nations célèbres en accord avec Platon, en l'occurrence ici, selon Eusèbe, avec l'enseignement mosaïque. Cette hypothèse semble se vérifier au chapitre vingt-deux du livre onze par exemple, où les textes du *Timée* et de la *République* cités par Eusèbe sont effectivement ceux cités et commentés dans les extraits de Numénius figurant dans ce chapitre¹⁰⁴. Quelques réserves s'imposent néanmoins. Dans le troisième extrait du chapitre dix, où Numénius cite le premier texte du *Timée* reproduit par Eusèbe au chapitre précédent, la lettre de ce texte n'est en réalité pas la même dans les deux cas. Cette disparité donne à penser qu'Eusèbe (ou sa source) ne cite pas un texte de Platon qu'il trouvait tel quel chez Numénius. Pour l'expliquer, plusieurs hypothèses se présentent. Si Numénius renvoyait effectivement à ce texte dans la partie ici non citée par Eusèbe (rappelons qu'il dit vouloir appuyer sa doctrine sur les « témoignages de Platon »), il aurait pu le faire de manière abrégée, citant par exemple le début du passage et poursuivant par κτλ., comme c'est souvent le cas chez les commentateurs, dans l'idée que l'indication suffit au lecteur qui peut se reporter à l'original. Eusèbe ou sa source aurait fait comme un tel lecteur à l'aide d'un manuscrit qui ne correspond pas à celui qu'utilisait Numénius. Numénius peut aussi avoir fait clairement allusion à un passage qu'il estimait bien connu, comme c'est le cas dans le fragment cinquante-deux où il renvoie aux *Lois* et au *Phèdre*, sans préciser à quels textes exactement, le lecteur cultivé reconnaissant immédiatement l'allusion¹⁰⁵. Dans ce cas également, Eusèbe ou sa source aurait restitué les textes concernés¹⁰⁶. Il n'est enfin pas absolument impossible que Numénius n'ait pas cité les textes de Platon dans la partie omise par Eusèbe,

¹⁰⁴ *PE*, XI, 22, 9-10 où sont cités *Tim.*, 29 e 1 et 3-4 puis *Rép.*, VI, 508 e 3.

¹⁰⁵ En l'occurrence *Lois*, X, 896 e 4-6 et 897 d 1 sur les deux âmes et *Phèdre*, 245 e 5-7 sur l'âme comme principe moteur.

¹⁰⁶ Voir l'hypothèse émise à la note 97.

ni n'ait même songé spécifiquement au deuxième texte cité par Eusèbe, parce que ces passages de son traité sont conçus comme une interprétation générale de Platon. Dans ce cas, ce serait Eusèbe ou sa source qui aurait reconstitué le discours sous-jacent à son propos (à l'aide entre autres des passages qu'il cite effectivement dans les extraits choisis), ce qui contribuerait tout aussi bien à en assurer la bonne intégration au sien.

Méthode : l'influence du texte de Numénius sur celui d'Eusèbe¹⁰⁷

L'achèvement de cette intégration, plus qu'il ne dépend de l'adaptation du texte de Numénius au propos d'Eusèbe, s'avère ici en réalité étroitement lié à l'influence du premier sur le second.

136

Le traitement des passages de Platon est un premier élément significatif à cet égard. Les différences entre le texte de Platon transmis par nos manuscrits et celui de Numénius, d'une part, dans le troisième extrait du chapitre onze (10), et celui d'Eusèbe, d'autre part, au chapitre neuf (4-5), méritent en effet d'être notées. Concernant le texte que Numénius dit citer de mémoire, il constitue une légère simplification de celui qui est connu de nous par ailleurs en ce qu'il supprime un membre de phrase (ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν¹⁰⁸), ce qui permet de présenter plus clairement les propositions τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν et τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν comme répondant respectivement aux deux questions du passages concernant l'identité de l'être (Τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) et celle du devenir (καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε)¹⁰⁹. Cette structure simplifiant le texte

¹⁰⁷ Sur ce sujet, voir par ex. É. des Places, « Les fragments de Numénius dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 115 (2), 1971, p. 455-462, qui envisage quant à lui l'influence de la philosophie médio-platonicienne de Numénius sur les conceptions théologiques d'Eusèbe, lequel, à la suite du philosophe, développerait le rôle joué par les deux « dieux », ou plutôt les deux causes divines, et occulterait par suite le rôle de l'Esprit. On pourra toutefois se demander si ce n'est pas la théologie d'Eusèbe qui est la source d'une sélection dans le discours de Numénius.

¹⁰⁸ Le texte de Platon (*Tim.*, 27 d 6-28 a 4) est le suivant (nous barrons ce qui, dans ce texte, n'est pas cité par Numénius) : τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν, αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Ce passage, dans son intégralité, peut être traduit ainsi : « Qu'est-ce qui est toujours et n'a pas de naissance et qu'est-ce qui devient toujours sans être jamais ? Assurément, l'un est ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement, ce qui est toujours à l'identique, tandis que l'autre est ce qui fait l'objet d'opinion – opinion conçue à l'aide de la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais ».

¹⁰⁹ En supprimant ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, Numénius rend la structure en μὲν... δέ... plus visible parce qu'aucun complément ne vient s'intercaler entre ses deux membres, sans compter que l'expression κατὰ ταῦτ' ὄν ne figurait pas dans la question portant sur l'être, ce qui pouvait légèrement détourner l'attention du lecteur. La portée de la modification peut être mise en évidence si l'on considère qu'une autre traduction du texte de Platon était

platonicien se retrouve non pas dans la citation proprement dite du même texte par Eusèbe, mais dans la reprise partielle que ce dernier fait du passage après l'avoir cité¹¹⁰, ce qui implique qu'il en reprend la lecture numénienne. Certes, par souci de cohérence et d'insistance avec son propos sur l'être, Eusèbe garde le participe ὄν à la fin de la phrase (omettant ainsi seulement ἀεὶ κατὰ ταῦτά), afin que ce ὄν soit attribut de l'expression τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. L'expression vaut alors quant à elle comme définition de l'être, bien que le texte original ne dise pas littéralement que c'est l'être (ὄν) qui est saisissable par l'intellection, mais « ce qui reste toujours identique à soi-même » (ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν). Le raccourci ainsi obtenu est plus expressif dans la perspective d'Eusèbe, qui associe l'être à Dieu et assure par là que ce dernier n'est saisissable que par l'intellect. Quant au texte de Platon qu'Eusèbe est censé citer littéralement¹¹¹, il comporte une variante par rapport à celui qui est transmis par nos manuscrits qui ne figure pas non plus dans le texte de Numénius, lequel cette fois leur correspond. Cela laisse supposer que la modification relève bien d'Eusèbe et de sa source. Cette variante consiste à remplacer τὸ δ' αὖ δόξει μετ'

en effet possible, voir par ex. L. Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1996 : « De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui reste toujours identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est absolument jamais. » Ainsi compris, les deux membres de phrase ne représentent plus respectivement une réponse directe aux deux questions préliminaires, mais chacun fournit l'explicitation de l'un des termes qu'elles désignent. Le sens est presque le même, mais la structure de Numénius est plus simple. Nous l'avons reproduite dans la traduction de l'extrait concerné et nous nous en sommes aussi inspirée pour traduire le passage du *Timée* dans la note précédente, la lecture de Numénius pouvant selon nous effectivement indiquer la manière de lire le passage platonicien et n'être pas même propre à Numénius, mais appartenir à une branche de la tradition platonicienne (sur une même manipulation du texte platonicien chez Plutarque, issue sans doute de l'Académie, ou peut-être plus simplement sur une transmission du texte, dans ce contexte, différent de celle à nous parvenue, voir par ex. F. Jourdan, « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch », *Ploutarchos*, 11, 2014, p. 93 et 104.

- 110 PE, XI, 9, 5-6: Ἄρ' οὐ σαφῶς πέφηνεν ὁ θαυμάσιος τὸ μὲν παρὰ Μωσεῖ φήσαν λόγιον "ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν" μεταποιήσας διὰ τοῦ "τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;" καὶ τοῦτό γε λευκότερον διασαφήσας ἐν τῷ φάναϊ μηδ' ἄλλο εἶναι τὸ ὄν ἢ τὸ οὐ σαρκὸς ὀφθαλμοῖς ὀρώμενον, νῶ δὲ καταλαμβανόμενον. ἐρωτήσας γοῦν τί τὸ ὄν, αὐτὸς ἑαυτῷ ἀποκρίνεται, λέγων· "τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν." (6) τὸ δὲ Σολομώντειον φήσαν· "τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθόμενον" αὐτοῖς σχεδὸν ῥήμασι διερμηνεύσας δηλὸς ἂν εἶη λέγων· "τὸ δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν." Voir la traduction de ce passage à la note 72.
- 111 PE, XI, 9, 4: Τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν, τὸ δὲ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, « Qu'est-ce qui est toujours et n'a pas de naissance et qu'est-ce qui devient toujours sans jamais être? Assurément, l'un est ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement, ce qui est toujours à l'identique, tandis que l'autre est ce qui fait l'objet de l'opinion conçue par la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est absolument jamais. »

αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν (*Timée*, 28 a 2-3) par τὸ δὲ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστόν (*PE*, XI, 9, 5 début). La modification pourrait paraître insignifiante puisqu'elle consiste seulement à simplifier l'expression δόξη [...] δοξαστόν, qui peut paraître redondante, en supprimant le premier terme et à remplacer le groupe prépositionnel introduit par μετά par un datif instrumental. Elle revient néanmoins à substituer à l'opposition platonicienne entre intellection (νόησις, dans la phrase précédente : τὸ μὲν δὴ νοήσει μετά λόγου περιληπτόν) et opinion (δόξα, dans τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν) celle entre intellection (νόησις) et sensation (αἴσθησις), en cela conformément à l'opposition découverte auparavant dans l'interprétation à la fois des deux textes bibliques et de ce passage du *Timée*. Ces retouches semblent en cela révéler la présence d'un interprète de Platon distinct de Numénius, qui, quant à lui, insiste moins sur l'opposition entre intelligible et sensible que sur la distinction de l'être et du corporel. Elles peuvent relever de la source d'Eusèbe, qui, s'il s'agit d'Origène, s'appuierait à son tour sur une exégèse de Platon plus commune ou sur un manuel platonicien. Malgré ce décalage, il n'en demeure pas moins qu'Eusèbe et sa source se sont d'abord approprié le discours herméneutique de Numénius.

Outre les citations de Platon, en effet, un autre élément qui contribue à la bonne intégration des passages de l'Apaméen dans le discours d'Eusèbe est l'interprétation platonisante des textes bibliques et celle des textes platoniciens eux-mêmes proposées au chapitre neuf (XI, 9, 3 et 5). Elles donnent véritablement l'impression que le propos de Numénius confirme celui d'Eusèbe. Or, si cette impression est si parfaite, c'est précisément parce que c'est l'inverse qui est vrai : c'est en réalité le texte de Numénius qui influence celui d'Eusèbe ou de sa source qui se l'approprie par anticipation. La distinction que nous venons d'évoquer entre l'intelligible et le sensible, en XI, 9, 3¹¹², pour expliquer les textes bibliques, non seulement située déjà ces derniers dans l'esprit platonicien, ce qui rend ensuite aisée la prétention que les textes platoniciens leur empruntent et la supposition que Numénius y renvoie indirectement, mais est peut-être en partie empruntée à Numénius (qui ne l'aurait quant à lui selon nous pas appliquée à ces textes bibliques). La définition du sensible comme ce qui s'écoule et se voit soumis à la destruction (τὸ δ' αἰσθητὸν ἐν ῥύσει καὶ φθορᾷ μεταβολῇ τε καὶ τροπῇ τῆς οὐσίας ὑπάρχειν), en effet, bien que banale dans le platonisme, rappelle par avance celle que Numénius donne du corps dans le quatrième extrait du chapitre dix (εἰ δὲ τὸ σῶμα ῥεῖ καὶ φέρεται ὑπὸ τῆς εὐθὺ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἔστιν, *PE*, XI,

112 Voir le texte cité à la note 68, suivi par la mention de Platon et la citation du premier passage du *Timée*.

10, 13)¹¹³. Par ailleurs, Eusèbe ne se contente pas d'évoquer le sensible, mais associe par deux fois ce dernier au corporel¹¹⁴, non sans mentionner l'opposition et la complémentarité entre corporel et incorporel (XI, 9, 3), ce qui semble trahir l'influence numénienne sur ses formulations. L'emprunt anticipateur à Numénius est toutefois plus évident en XI, 9, 5¹¹⁵. Après sa première citation du *Timée*, Eusèbe pose au texte la question herméneutique de savoir ce que Platon a défini comme l'être. Or nous avons vu que c'est exactement la manière de procéder de Numénius dans les troisième et quatrième extraits cités ensuite (*PE*, XI, 10, 11 et 12), et ce exactement après la même citation de Platon. Certes, Eusèbe donne l'impression de donner pour réponse à la question la deuxième partie de la citation de Platon, associant l'être à ce qui est perceptible par l'intelligence, tandis que Numénius donne quant à lui successivement les deux parties de la citation, la première définissant quant à elle l'être comme ce qui est toujours et n'a pas de naissance. Mais Eusèbe s'est servi de cette première partie pour expliciter la formule mosaïque « Je suis celui qui est » et l'a donc lui aussi traitée comme un premier élément de définition de l'être. En cela, il semble bien appliquer la paraphrase de Numénius au texte platonicien dont il prétend l'origine mosaïque. Cette appropriation anticipatrice du discours de Numénius est selon nous l'élément qui contribue le mieux à sceller la fusion de ce discours avec celui d'Eusèbe.

Reste certes que les extraits cités n'évoquent pas le texte biblique et l'on peut à juste titre supposer que, s'ils l'avaient fait, Eusèbe n'aurait pas omis de citer les passages concernés. Pour remédier à ce défaut, il recourt à la méthode qu'il a déjà

113 Sur la fluidité de la matière et des corps en général chez Numénius, voir les fr. 3-4 ; sur cette fluidité sous la forme de l'eau, voir plus précisément les fr. 3, 30 et 33, et sous la forme du lait les fr. 32 et 35. Voir aussi Alcinoos, *Didascalos*, 11, 166, 27 Herrmann. Cette représentation est toutefois déjà sous-jacente chez Platon (*Tim.* 43 a-b à propos des corps), présente chez ses successeurs Speusippe (voir Jamblique, *De communi mathematica scientia*, 15, 11-14 et, sur ce passage, H. Happ, *Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971, p. 236) et Xénocrate (fr. 28 Heinze = 101 Isnardi-Parente = Aëtius, I 3, 23, p. 288 b 15-18 Diels ; sur ce passage, voir H. Happ, *Studien...*, *op. cit.* p. 245 ; M. Isnardi-Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, Edizione, traduzione e commento, Napoli, Bibliopolis, 1982, p. 335-337) ; elle est reprise par les stoïciens (voir D. N. Sedley, « Matter in Hellenistic Philosophy », dans D. Giovannozzi, M. Veneziani [dir.], *Materia. XIII Colloquio internazionale* [Roma, 7-9 gennaio 2010], Firenze, L. S. Olschki, 2011, p. 53-66, ici p. 63) et se trouve encore chez Plutarque (*De sera*, 27, 566 A 6-8) et chez Porphyre qui l'emprunte à Numénius (*De antro nympharum*, 5). Sur l'association de la matière à un fluide dans la tradition philosophique antique, voir en général F. Declava Caizzi, « La "Materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto », dans J. Barnes et M. Mignucci (dir.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-470.

114 En XI, 9, 2, on lit *πάλιν τε αὖ Σολομῶνος περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς ἀνεπιπόντος*, et en XI, 9, 3 : *τὸ πάντων ἄσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον*. Voir la traduction de ces passages dans les notes 67 et 68.

115 D'autres emprunts anticipateurs sont par exemple les résumés évoqués dans la première partie de cet article, voir la note 36.

expérimentée au livre neuf: prétendre, en conclusion, ce qu'il veut absolument faire dire au texte, à savoir que Numénius aurait explicité, *en même temps* que la pensée de Platon, celle de Moïse qui lui serait bien antérieur (Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμίνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων, XI, 10, 14). Il en vient même à reprendre la citation de Numénius qu'il a trouvée chez Clément et qu'il tire peut-être cette fois d'Origène¹¹⁶, pour confirmer, par un propos qu'il sait douteux, ce qu'il ne peut réellement faire dire aux textes qu'il a cités.

Il ressort toutefois de cet examen que, si, dans ce chapitre, le discours de Numénius est si bien intégré à celui de la *PE*, c'est qu'Eusèbe l'a essentiellement laissé sur son propre terrain, en le considérant comme exégèse de Platon et en lui reprenant, avant même de le citer, ses propres interprétations.

140

EUSÈBE EXTRACTEUR ; LES EXTRAITS CHEZ EUSÈBE

À l'issue de cet examen, il est possible de revenir à la question initiale. Nous avons dit que se consacrer à l'étude des extraits de Numénius, plutôt qu'à ses fragments, chez Eusèbe, revenait à s'interroger sur la méthode d'Eusèbe plutôt que sur le discours de Numénius. Nous avons certes acquis des informations précieuses sur le philosophe d'Apamée. La considération de l'unité formée par les extraits et le texte d'Eusèbe a d'abord permis d'envisager le contexte propre aux premiers comme étant essentiellement le développement d'une doctrine soutenue à l'aide d'un commentaire (non systématique) de Platon. Cette hypothèse a pu être affinée. Sans entrer dans le détail de sa philosophie, nous avons vu comment Numénius entend en réalité étayer ses positions à l'aide des textes de Platon qu'il cite en fonction de son argumentation plutôt qu'il ne les commente pour eux-mêmes ; nous avons compris qu'il considère les principes pythagoriciens comme compléments des thèses de Platon quand son propre enseignement ne correspond pas tout à fait à celle-ci ; et que le recours aux sources « barbares » sert chez lui avant tout la comparaison et la confirmation de ses doctrines platoniciennes. Nous avons même pu envisager une lettre de certains de ses textes distincte de celle qui est transmise par Eusèbe¹¹⁷ et la composition plus générale de ses œuvres comme ne correspondant pas forcément à l'impression laissée par le titre et la présentation qu'en fait

¹¹⁶ Je remercie Alain Le Boulluec de m'avoir fait cette suggestion. On peut alors se demander dans quelle mesure Origène recourait (entre autres) aux *Stromates* de Clément (Jérôme disant bien qu'il imite son prédécesseur, voir la note 102) et si la citation de cette formule émane de là ou si elle était plus largement diffusée.

¹¹⁷ Voir la note 95 et plus loin les remarques sur le fr. 13.

la *PE*¹¹⁸. En guise de synthèse à cette contribution, toutefois, ce sont les traits caractéristiques de la figure et de la méthode d'Eusèbe extracteur qu'il convient de reprendre. Peut-être sera-t-il alors permis de parvenir par son intermédiaire à une définition plus générale de la notion d'extrait.

Eusèbe extracteur

Il est apparu qu'Eusèbe s'efforce de présenter les textes comme des citations littérales (le résultat ne pouvant malheureusement pas être vérifié dans le cas de Numénios) et qu'il exprime une certaine méfiance à l'égard des sources indirectes ou du moins des témoignages, qui, comme celui de Clément et peut-être d'Origène, ne peuvent être vérifiés par un recours direct aux livres de Numénios. Malgré ce souci de littéralité, il ne cite cependant jamais servilement les textes qu'il produit. Il en force parfois le sens par des formules introductives ou conclusives afin de leur faire servir son propos. Il se révèle d'autre part extrêmement adroit dans leur maniement. Il est en effet capable de passer parfois, dans un même chapitre de la *PE* (XI, 18), d'un livre à l'autre du même traité de Numénios et de revenir, dans un autre chapitre ou livre, à un livre de Numénios déjà cité¹¹⁹. Cette manière de s'approprier les textes plutôt que d'en suivre le déroulement se reflète dans la découpe proposée et dans les interprétations et résumés donnés de façon anticipée, sans que l'emprunt soit toujours signalé. Eusèbe paraît en cela très familier de Numénios. Cette familiarité est certes sans doute en réalité celle d'Origène dont il reproduit vraisemblablement certains développements¹²⁰. Cela semble du moins le cas au livre onze où l'intégration des textes cités dans les textes citant est la plus achevée, et peut-être aussi, mais moins assurément, au livre treize où la citation de Numénios sert encore à prouver l'accord entre Platon et les traditions chrétiennes, en l'occurrence sur le rejet du polythéisme. Mais, même si Origène est la source directe dans ces livres-là, rien n'empêche de penser qu'Eusèbe, qui disposait de la bibliothèque d'Origène à Césarée, ait lui-même vérifié les sources et, par suite, se soit à son tour approprié certains textes, utilisés dans d'autres livres. Au livre neuf, par exemple, l'idée de citer Numénios vient de Clément et il a sans doute ensuite directement cherché chez Numénios des passages plus probants que la citation

¹¹⁸ Nous pensons ici surtout au premier livre du « pamphlet » *Sur la rupture des Académiciens avec Platon*. Numénios dit en effet lui-même dans le passage cité (*PE*, XIV, 5, 8 et 10) que son propos est précédé d'une critique de la Stoa et d'une mise au point sur l'héritage socratique et pythagoricien de Platon. En cela, le passage retenu par Eusèbe, voire ce « premier livre », n'est pas tout à fait premier dans le traité qui le contient et ne constitue peut-être justement pas un traité en lui-même.

¹¹⁹ En *PE*, XI, 18, il passe du livre deux au livre six, puis, en XI, 22, il revient au livre un, avant de citer les livres cinq et six où il trouve des passages se rapportant au même texte de Platon sur le Bien ; en *PE*, XV, 17, il revient au livre un.

¹²⁰ Voir les notes 102 et 116.

douteuse produite par l'Alexandrin¹²¹. De même, les extraits des livres quatorze et quinze, qui ne relèvent plus du même cadre philosophique que ceux du livre onze, peuvent eux aussi provenir des lectures sélectives d'Eusèbe lui-même, même si inspirées à l'origine par Origène.

Construction d'un extrait par Eusèbe (ou parfois sa source)

142

Il nous reste à définir ce qui constitue un extrait chez Eusèbe ou, plus modestement, un extrait de Numénius dans la *PE*. Il est d'abord apparu que les premiers éléments constitutifs de l'extrait résident dans la présentation des citations comme littérales (et non forcément dans leur littéralité effective), dans la définition précise de leurs sources et dans l'expression claire du propos qu'elles sont censées illustrer. Ces citations sont ensuite délimitées de façon à s'intégrer exactement dans ce cadre polémique et démonstratif. À cette fin, les débuts sont peut-être parfois réécrits pour éviter qu'ils introduisent un contexte hors de propos¹²² et les fins choisies de façon à laisser résonner le sens qu'Eusèbe donne à l'ensemble¹²³. Il semble du moins que rien de superflu ne soit conservé. Lorsque la teneur des textes cités ne correspond pas exactement au message qu'Eusèbe veut y découvrir, celui-ci n'hésite pas à éclairer lui-même ce message en interprétant les textes à son tour. Dans le même but, il tente de masquer les décalages, parfois flagrants, entre le propos de Numénius et le sien. Nous avons observé ce phénomène à propos des deux extraits du livre neuf. D'autres exemples pourraient être donnés¹²⁴.

121 À moins que l'ensemble composé par la citation de Clément et les citations de Numénius remonte à Origène, ce qui semble moins sûr.

122 Nous avons vu l'exemple des deux extraits du livre neuf avec εἰς τοῦτο et τὸ δ' ἔξῃς.

123 C'est le cas par exemple des portraits des Académiciens au livre quatorze. Eusèbe coupe de façon à faire ressortir tout l'aspect anecdotique, voir par ex. le portrait de Lacydès en *PE*, XIV, 8, 13 et 14.

124 Nous ne pouvons les détailler ici. Voir surtout *PE*, XIII, 4, 4-5 (fr. 23) où Numénius veut évoquer la méthode du secret employée par Platon tandis qu'Eusèbe souligne la critique de la religion grecque de ce dernier ; le livre XIV où Eusèbe est surtout sensible à la dénonciation de l'Académie tandis que Numénius intègre à sa critique la branche stoïcisante de l'Académie avec peut-être Antiochus en vue ; *PE*, XI, 18, 1-10 (fr. 11-12) et 22 (fr. 16, 19, 20) où Eusèbe, voulant que le texte de Numénius porte sur la deuxième cause, c'est-à-dire le *Logos*-Christ, omet peut-être un enseignement de Numénius sur une troisième cause associée à l'âme ; *PE*, XI, 18, 12 (fr. 12) où tandis que Numénius conçoit le fait que le dieu se détourne des hommes comme constituant pour lui une jouissance dans la contemplation (avec sans doute aussi l'idée que la mort est pour les hommes libération du corps), Eusèbe occulte complètement cette conception : il cite le passage sans commentaire et surtout sans le répéter quand il recite l'ensemble de l'extrait et opère même au contraire un rapprochement, citations bibliques à l'appui, avec l'image de la face divine qui, selon qu'elle se tourne ou se détourne des hommes, leur dispense la vie ou la mort. De la même façon, en *PE*, XI, 18, 25 (cf. en 24, fr. 18), Eusèbe ne retient de l'extrait cité que la première partie qui décrit le gouvernement par le demiurge grâce à la contemplation du premier dieu, voyant là un écho avec le passage néotestamentaire où il est dit que le Fils agit à l'imitation de l'action du Père — ce qui est complètement ignorer que, selon Numénius, le premier dieu n'agit pas (fr. 12, l. 13).

La tentative de masquer tout décalage atteint cependant un sommet lorsqu'Eusèbe semble modifier les textes eux-mêmes. Nous ne prendrons ici qu'un exemple. À propos de la relation entre la première et la deuxième cause (*PE*, XI, 18), Eusèbe produit un passage de Numénius qu'il rapproche au préalable de la formule néotestamentaire identifiant le Fils à la vigne, le Père au vigneron (γεωργός) et les fidèles aux sarments¹²⁵. L'association avec le texte de Numénius se fait à partir du terme γεωργός qui désigne de manière imagée le premier dieu. Le philosophe compare en effet la relation entre le premier et le deuxième dieu à celle qui unit le cultivateur (γεωργός) au planteur (φυτεύων) et législateur (νομοθέτης) de la façon suivante :

Et encore, tandis que chez nous, le Seigneur dit : « Je suis la vigne, mon père est le cultivateur, vous êtes les sarments », écoute comment Numénius, lui, s'exprime en théologien sur la deuxième cause : 14. « Et encore, la relation qu'on attribue¹²⁶ au cultivateur à l'égard du planteur est exactement la même que celle dans laquelle se trouve le premier dieu à l'égard du demiurge. ὁ μὲν γε ὄν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα. L'autre, le législateur¹²⁷, plante, répartit et transplante en chacun de nous ce qui a été auparavant envoyé¹²⁸ de là-bas¹²⁹.¹³⁰

Nous avons à dessein laissé la phrase centrale en grec. Son sens et même sa lettre sont en effet controversés. Si Eusèbe estime que, dans ce passage, Numénius fait de la théologie (θεολογεῖ), ce n'est peut-être pas seulement parce qu'il emploie une comparaison qui rappelle l'image biblique. Ce qui le frappe est sans doute

¹²⁵ *PE*, XI, 18, 13 où sont combinés les versets 15, 1 et 5 de Jn 15.

¹²⁶ Nous traduisons le participe ἀναφερόμενος présent dans tous les manuscrits sauf O qui a ἀνά, simplification sans doute, retenue par É. des Places.

¹²⁷ Le mot étonne W. Scott (*Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, with english translation and notes, Oxford, Clarendon Press, 1925, vol. II, p. 79, n. 4) et E. A. Leemans (*Studie...*, *op. cit.* p. 139, premier apparat n. 8), mais l'idée est parfaitement recevable, voir R. Beutler, Recension de E. A. Leemans, *Studie ovre den wijsgeer Numenius van Apamea met vitgave der fragmenten, Gnomon*, 16, 1940, p. 111-115, ici p. 112 ; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, Paris, Gabalda, 1953, t. III : *Les doctrines de l'âme*, p. 44, n. 3 ; É. des Places, *Numénius...*, *op. cit.* p. 108, n. 3 ; H. A. S. Tarrant, « Numenius fr. 13 and Plato's *Timaeus* », *Antichthon* 13, 1979, p. 19-29, ici p. 20-21 ; M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13... », art. cit., p. 482.

¹²⁸ La formule n'est pas claire, il s'agit vraisemblablement des semences des âmes ou des âmes elles-mêmes.

¹²⁹ C'est-à-dire du premier dieu.

¹³⁰ *PE*, XI, 18, 13-14 (fr. 13 complété) : Πάλιν δ' αὖ τοῦ σωτηρίου λόγου παρ' ἡμῖν φάντος. "Ἐγὼ εἶμι ἢ ἄμπελος, ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός, ὑμεῖς τὰ κλήματα" ὁ Νουμήνιος ἐπάκουσον οἷα περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογεῖ. "Ὅσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα ἀναφερόμενος, τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. ὁ μὲν γε ὄν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.

aussi l'expression ὁ ὄν qu'il lit assurément dans cette phrase comme rappelant une expression de la Septante désignant le premier dieu. Pourtant, peut-on vraiment traduire ici la formule par « Celui qui est » comme le fait É. des Places¹³¹ influencé par l'interprétation christianisante du passage¹³² ? Même en gardant le texte transmis par Eusèbe, la construction grammaticale la plus naturelle semble suggérer la traduction littérale suivante : « L'un donc, étant la semence de toute âme, sème¹³³ dans absolument tout ce qui a part à lui »¹³⁴. Certes,

- 131 Il suit A. J. Festugière, *La Révélation...*, t. III, *op. cit.* p. 44, n. 2. Voir aussi J. Whittaker (« Moses Atticizing », *Phoenix*, 21, 1967, p. 196-201 et « Numenius and Alcinous on the First Principle », *Phoenix*, 32, 1978, p. 144-154), dont les deux articles sont entièrement consacrés à une défense de la lecture suggérée par Eusèbe, bien que l'auteur réclame qu'il s'agisse là d'un hébraïsme et y voie un platonisme influencé par la Septante. Voir encore H. A. S. Tarrant, « Numenius... », art. cit., qui tente de justifier cet emploi absolu du participe en recourant au *Timée* et à la *République* et au rôle attribué là au démiurge et au Bien (on remarquera toutefois avec M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13... », art. cit., p. 479 que, dans ce cas, Numénius tend à employer le neutre ὄν. La démonstration de H. A. S. Tarrant sur le rôle du premier dieu s'appliquerait en outre tout aussi bien à la lecture qui fait du premier dieu la semence primordiale) ; M. Stern, *Greek and Latin Authors...*, *op. cit.* p. 216 ; M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible... », art. cit., p. 151. Sans ce prononcer explicitement, D. T. Runia (« Witness or Participant ? Philo and the Neoplatonist tradition », dans *Philo and the Church Fathers. A collection of Papers*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1995, p. 182-205, ici p. 197 avec la note 35) semble aussi favorable à cette lecture.
- 132 D'où sa traduction de l'ensemble de la phrase, semblable à celle des chercheurs cités dans la note précédente : « Celui qui est sème la semence de toute âme dans l'ensemble des êtres qui participent de lui. » (*Numénius...*, *op. cit.* p. 55 ; voir aussi p. 108, n. 2 au fr. 13).
- 133 On pourrait aussi traduire στείρει par « engendrer » ou « procréer ».
- 134 Voir aussi la traduction de É. Lévêque, p. 111 : « L'un, étant la semence de toute âme, répand ses germes dans toutes les choses qui participent de lui. » C'est également la traduction de E. H. Gifford. M. Bonazzi (« Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio de Apamea », *Méthexis*, 17, 2004, p. 71-84, ici p. 83, n. 46) comprend lui aussi le texte de cette manière. Fr. W. A. Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum Platonicos et Peripateticos continens*, Aalen, Scientia, 1881, t. III, p. 153-174, ici p. 169) propose quant à lui : *Nam primus quidem, quum omnis animae semen sit, universa illa seminat, quae in naturae suae societatem assumit*, faisant de χρήματα ζύμπαντα le complément d'objet direct de στείρει. Mais Fr. W. A. Mullach ne traduit pas εἶς. M. J. Edwards (« Numenius, fr. 13... », art. cit.) propose la même construction (sauf pour εἶς) : χρήματα ζύμπαντα est selon lui le mélange universel dont use le démiurge du *Timée* pour fabriquer l'âme du monde (voir *ibid.*, p. 480-481 et « Atticizing Moses?... », art. cit., p. 66 : le premier dieu, étant semence de toute âme, sèmerait toutes choses dans ce qui a part à lui). Cette interprétation nous semblant sujette à caution, nous préférons penser avec E. H. Gifford que στείρει est employé absolument, le complément d'objet interne σπέρμα étant sous-entendu parce que le mot est déjà utilisé dans la phrase. Ce que sème le premier dieu dans chaque âme, en référence au *Timée*, c'est selon nous la partie supérieure de cette âme, l'âme immortelle, son νοῦς et *daimon*, tandis les dieux secondaires fabriquent l'âme mortelle qui vient s'ajouter à elle. En cela, le premier dieu (prenant ici une partie du rôle du démiurge du *Timée* dans cette phase de la cosmogonie) sème moins « toutes choses » en chaque âme que la semence primordiale qui rapproche cette âme de lui-même puisqu'il est précisément la semence primordiale, laquelle correspond au type d'âme immortelle et supérieure qu'est le νοῦς (le premier dieu est premier intellect chez Numénius). — Le verbe στείρει peut aussi être traduit autrement, voir la note précédente.

l'image peut déconcerter¹³⁵ : il est difficile de comprendre comment Numénius peut dire que le premier dieu est à la fois cultivateur (ou semeur) et semence. Toutefois, une telle image n'est pas étrangère au platonisme. On peut penser en effet aux attributions du démiurge du *Timée* qui est l'artisan des âmes et le fournisseur, mieux littéralement « le semeur » de leur part rationnelle¹³⁶, mais qui, aussi, en tant qu'intellect, peut laisser penser qu'il est lui-même cette partie supérieure de l'âme qu'il sème – c'est du moins ainsi que semble le comprendre Plutarque¹³⁷. Plotin, plus tard, fera de l'Un l'origine ultime de tous les êtres à l'image non plus de leur artisan, mais de leur source¹³⁸ et principe ultime (ἀρχή)¹³⁹ qui les fait exister par son rayonnement éternel¹⁴⁰ et leur est toujours

135 La traduction proposée est rejetée par W. Scott (*Hermetica...*, *op. cit.* p. 79, n. 3) et par E. R. Dodds (« Numenius and Ammonius », dans *Entretiens sur l'Antiquité classique* V, *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres/Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 3-61, ici p. 15) comme un non sens dans l'idée que le semeur ne peut être lui-même semence, ce qui, à notre avis, est discutable (voir la suite de la discussion). W. Scott propose alors de lire : ὁ μὲν γὰρ ἐν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτῆς χρήματα ζύμπαντα, « le premier Dieu sème une semence de toute âme pour servir à toutes choses qui ont part à l'âme » (nous traduisons sa traduction). Voir les autres corrections proposées par E. R. Dodds, J. Dillon et M. P. Thillet dans les notes 147 à 149.

136 Voir *Timée*, 41 d-e sur la préparation du mélange à l'origine des âmes humaines et 41 c et 42 e 7 sur le principe immortel, à savoir l'âme rationnelle, non seulement fournie, mais littéralement semée (41 c 8 : σπείρα) par le démiurge.

137 Chez Plutarque, l'intellect démiurgique donne forme à l'âme et ainsi la produit à partir d'un état préalablement désordonné. Pour ce faire, il lui fournit la rationalité et l'ordre qui proviennent de lui-même. Cette conception est exprimée dans le commentaire sur la formation de l'âme dans le *Timée* (*De an. procr.*, 1016 c 9-10 : τῷ αἰσθητικῷ τὸ νοερὸν καὶ τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον ἀφ' αὐτοῦ παρασχών) et dans la deuxième des *Questions platoniciennes* (1001 C 1-4 : ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχούσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἔξ αὐτοῦ γέγονεν). L'idée est plus généralement explicitée dans le traité *Sur les délais de la vengeance divine* (559 d 2-5) à propos de la relation entre un être engendré et son géniteur : τὸ γεννηθὲν οὐχ ὡς τι δημιουργημὰ πεποιημένον ἀπήλλακται τοῦ γεννήσαντος· ἔξ αὐτοῦ γὰρ οὐχ ὑπ' αὐτοῦ γέγονεν, ὥστ' ἔχει τι καὶ φέρεται τῶν ἐκείνου μέρος ἐν ἑαυτῷ, « l'être engendré, contrairement à l'objet fabriqué par un artisan, n'échappe pas à son géniteur : il vient de lui, il n'est pas fait par lui, de sorte qu'il a et porte en lui-même une part de celui-ci. » Selon Plutarque, une part du dieu est donc présente en l'âme (en l'occurrence l'âme du monde, mais la remarque est valable pour l'âme humaine au regard de ce que nous avons vu à ce sujet dans le *Timée*). Ce dieu n'est pas considéré uniquement comme un artisan, mais bien comme le géniteur qui fournit une part de lui-même à l'âme (sur les difficultés de cette conception, voir par ex. Fr. Ferrari, « La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco », *Ploutarchos*, n. s. 8 [2011/2012], 2012, p. 15-36, ici p. 31-32).

138 Voir par ex. *Enn.*, III, 8 [30], 10. 5-10. Dans la suite du passage plotinien, l'image de la source est relayée par celle de la vie qui circule dans un arbre, tandis que le principe de vie reste quant à lui immobile, dans les racines. L'image de la graine ou semence, chez Numénius, peut aussi avoir cette signification du principe d'où tout émane et qui d'une certaine façon essaime sans rien perdre de lui-même. C'est du moins le sens de la métaphore de la lumière qu'il emploie (fr. 14 = *PE*, XI, 18, 15-19) comme Plotin.

139 Voir par ex. *Enn.*, V, 4 [7], 1. 23.

140 Voir par ex. *Enn.*, II, 9 [33], 3. 1-11.

présent¹⁴¹. En outre Plotin considère les âmes individuelles comme les sœurs¹⁴² de l'âme universelle dont elles partagent l'essence¹⁴³. Certes ni le démiurge ni l'âme ne sont le premier dieu de Numénius, mais l'imagerie adoptée est similaire. L'idée que le premier dieu soit à la fois semeur et semence des êtres détonne moins qu'elle ne pourrait paraître ainsi envisagée dans le contexte des images platoniciennes¹⁴⁴. En outre, l'idée que le semeur soit aussi semence fait sens si l'on considère l'existence d'une identité nécessaire, bien que partielle, entre la cause et son effet, assurant à la cause la possibilité d'avoir cet effet¹⁴⁵.

Reconsidérant le texte transmis, cependant, M. P. Thillet¹⁴⁶ propose de corriger $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon \acute{\omega}\nu$ en $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\nu\nu\acute{\omega}\nu$ ¹⁴⁷. Selon cette formule, retenue par M. Baltes¹⁴⁸, on obtiendrait la traduction littérale suivante : « L'un, qui engendre la semence de toute âme, sème dans absolument tout ce qui a part à lui. [L'autre...] ». Si cette conjecture était retenue, il serait alors permis de supposer que l'erreur vient moins du copiste qu'elle ne constitue une modification consciente du texte par Eusèbe destinée à faire entrer dans le texte numénien la formule biblique désignant Dieu¹⁴⁹. L'hypothèse n'est pas vérifiable puisque nous venons de

146

141 Voir par ex. *Enn.*, V, 4 [7], 1. 7.

142 Voir *Enn.*, II, 9 [33], 18. 14-17 ; IV, 3 [27], 6. 13.

143 *Enn.*, VI, 4 [22], 4. 39-47. Sur ce sujet, voir en général W. Helleman-Elgersma, *Soul-sisters. A Commentary on Enneads IV 3 [27], 1-8 of Plotinus*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980 et le résumé de la problématique chez K. Alt, *Plotin*, Bamberg, C. C. Buchner, 2005, p. 48-51.

144 Voir aussi l'argumentation de M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13... », art. cit., p. 479-480 et sa démonstration, p. 480, que l'idée ressemble à celle présente chez Héraclite qui fait du dieu la semence et le démiurge (Aétius, I, 28, 1 et I, 7, 22) et chez les stoïciens selon qui le rejeton partage la substance de ses géniteurs (*SVF* II 212, 1 et 188, 7). M. J. Edwards renvoie également à Plutarque et étaye son discours en recourant aux fr. 21 et 42 de Numénius.

145 Voir le fr. 14 (= *PE*, XI, 18, 15-19) sur la lumière qui se donne. Sur une telle lecture du passage, voir M. J. Edwards, « Numenius of Apamea », dans L. P. Gerson (dir.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 115-125, ici p. 117, n. 8 qui renvoie quant à lui au fr. 41, et M. Bonazzi, « Un lettore antico... », art. cit., p. 83. Une telle conception est abandonnée par Plotin selon qui il n'est pas nécessaire que la cause possède ce qu'elle donne (*Enn.*, VI, 7 [38], 17. 3-4).

146 Conjecture suggérée à É. des Places, voir *Numénius, op. cit.*, p. 55, apparat 1, n. 4.

147 Voir aussi la conjecture de E. R. Dodds, « Numenius... », art. cit., p. 15 : $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon \alpha' \acute{\omega}\nu$ (= $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \acute{\omega}\nu$), « Celui qui est le premier » (discutée par J. Whittaker, « Numenius and Alcinous... », art. cit., p. 145-150) et celle de J. Dillon (*The Middle Platonists*, « A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220 », London, Duckworth, 1977, p. 368, n. 1) : $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\omega\rho\gamma\acute{\omega}\nu$. La conjecture de M. P. Thillet a l'avantage d'être plus près du texte transmis. L'existence de ces deux conjectures témoigne à elle seule que le texte est problématique et qu'il n'est pas absurde de penser à un remaniement d'Eusèbe.

148 Recension de « Numénius, Fragments... », art. cit., p. 540 et « Numenius von Apamea und der platonische *Timaios* », art. cit., p. 241-270, ici p. 262, n. 88 (conjecture discutée et rejetée, avec les deux autres mentionnées dans la note précédente, par J. Whittaker, « Numenius and Alcinous... », art. cit., p. 151-153 ; H. A. S. Tarrant, « Numenius... », art. cit., p. 19).

149 J. Dillon (*The Middle Platonists, op. cit.* p. 368, n. 1), avons-nous dit (voir la note 147) va même plus loin : en proposant de lire $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\omega\rho\gamma\acute{\omega}\nu$, il élimine totalement la formule $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ (voir le commentaire de J. Whittaker, « Numenius and Alcinous... », art. cit., p. 154, qui rejette cette conjecture). W. Scott faisait de même, voir la note 135.

voir que le texte transmis peut faire sens dans un contexte platonicien¹⁵⁰ et que nous ne pouvons malheureusement pas comparer cette citation à une autre version du même passage qui serait transmise par ailleurs. Cependant, l'hypothèse demeure séduisante et, si elle était valable, elle fournirait un indice de la manière discrète, mais habile de l'intervention d'Eusèbe dans l'extrait cité. Eusèbe, en effet, se montre très adroit dans la modification de certains textes, justement parce que ses interventions sont minimales : nous l'avons vu dans les passages de Platon, A. Pelletier l'a montré à propos de ceux de Josèphe¹⁵¹ et c'est parfois aussi le cas dans son traitement de la Bible¹⁵². Cette méthode minimaliste rend de telles interventions redoutablement efficaces pour leur auteur et inquiétantes pour nous quand nous n'avons aucun autre moyen de connaître les originaux. Ici, on peut du moins penser qu'Eusèbe influence nettement la lecture du passage. Le débat encore actuel sur son sens en témoigne.

Nous avons vu enfin qu'Eusèbe choisit parfois aussi les textes exactement (ou presque) pour ce qu'ils disent. Dans ces cas, il achève leur intégration à son propre discours en s'appropriant d'avance le leur, donnant ainsi l'impression qu'ils ne font que confirmer adéquatement son propos.

150 Pour éviter d'importer nos réflexions dans le texte transmis, nous garderions toutefois ici ce dernier, mais adopterions la traduction par « L'un, qui est semence, sème... ».

151 Voir A. Pelletier, *Josèphe, Guerre des Juifs*, texte établi et traduit par A. Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975, Livre I, p. 15-23 et plus particulièrement p. 20-21, qui montre comment, dans l'*Histoire ecclésiastique*, en I, 8, 5-13, Eusèbe omet une expression dans le texte de Josèphe (*Guerre contre les Juifs*), ce qui, bien que représentant un mince changement, modifie nettement le sens du passage : l'omission sert à supprimer l'allusion à un épisode (la mise à mort de deux professeurs brûlés vifs par Hérode) qu'Eusèbe n'a pas signalé à son lecteur. É. Parmentier (« La mort d'Hérode dans l'*HE* d'Eusèbe de Césarée », communication présentée en juin 2012, à paraître dans Ph. Blaudeau et P. Van Nuffelen [dir.] *Historiographie antique et transmission des savoirs. Actes du colloque Angers-Gand 31 mai-1^{er} juin 2012*, Berlin, De Gruyter) a montré à son tour les interventions d'Eusèbe dans sa citation du passage de Josèphe sur la mort d'Hérode : Eusèbe ajoute des expressions qui rappellent Diodore de Sicile (*HE*, I, 8, 1 cf. Diodore de Sicile, XXXIV, 2, 12), une évocation du Christ (*HE*, I, 8, 3), des citations du Nouveau Testament (*HE*, I, 8, 1 = cf. Mtt II, 16 ; *HE*, I, 8, 16 = cf. Mtt 2, 19-22), peut-être un passage de l'Ancien non relevé par Josèphe (*HE*, I, 8, 5 = cf. II Mac), et, dans ses résumés, amalgame l'histoire racontée par sa source avec celles des Évangiles (association de la mort des fils d'Hérode et du massacre des Innocents en *HE*, I, 8, 16) pour harmoniser le récit de Josèphe avec ces dernières. Je remercie Édith Parmentier de m'avoir transmis sa communication non encore publiée.

152 Dans les passages qui nous concernent, on peut remarquer par exemple qu'Eusèbe omet sans le signaler des versets bibliques dans ses citations, voir par ex. *PE*, XI, 18, 11 où du Psaume CIII (CIV), il cite les versets 24 puis 27-30 ; *PE*, XI, 18, 13 où il fait un amalgame des expressions du Christ sur le rapport entre la vigne, le vigneron et les sarments à partir de Jean xv, 1 et 5.

En conclusion, comme la méthode de composition des extraits de Numénius par Eusèbe vient d'être résumée, il semble possible de définir ce qui constitue un extrait dans le contexte de la *PE* ainsi peut-être que de manière plus générale. Un extrait s'avère ici être un texte choisi et délimité, voire légèrement retouché, de façon à répondre à l'intention de l'auteur qui le cite, et à cette intention uniquement, ce qui implique que le texte soit lu en fonction d'elle et n'existe qu'en fonction d'elle, au prix parfois de remaniements. Une telle définition semble valable aussi bien pour les extraits d'une anthologie littéraire où les textes sont sélectionnés pour illustrer les caractéristiques d'un courant ou les thèmes fétiches d'un écrivain selon l'interprétation de l'anthologiste que pour une apologie chrétienne. Si le lecteur moderne veut alors considérer de tels textes comme des fragments, il doit les faire sortir de ce cadre et par là ne plus les considérer comme extraits à proprement dit. À lui alors de bien évaluer ce qu'il y gagne et ce qu'il risque d'y perdre. Il sera aussi amené à proposer des traductions différentes selon qu'il envisagera les mêmes textes comme des extraits ou comme des fragments puisque les mêmes mots ne résonneront plus forcément de la même façon selon le cadre dans lequel les textes seront intégrés – voilà qui pourra aussi lui fournir le sujet d'une autre étude.

QUESTIONS AU SUJET DE L'ANTHOLOGIE ORIGÉNIENNE
TRANSMISE SOUS LE NOM DE *PHILOCALIE*

Éric Junod
Université de Lausanne

L'ouvrage transmis sous le nom de *Philocalie* d'Origène partage le sort réservé à la plupart des anthologies : l'intérêt qu'il suscite tient principalement aux extraits qu'il rassemble. Il est vrai que dans ce cas le contenu est de grand prix : un dossier origénien passionnant dont la valeur est encore rehaussée par le fait qu'un tiers des extraits cités n'est connu que par ce canal.

Mais ce n'est justement pas de son apport aux études origéniennes qu'il sera question ici. Ce volume est en effet l'occasion de s'intéresser à la *Philocalie* pour elle-même et de poser à son sujet quelques questions élémentaires :

- Comment cette anthologie se présente-t-elle aujourd'hui et, à supposer qu'on puisse s'en faire une idée, comment se présentait-elle à l'origine ? en particulier portait-elle un titre ?
- Quel en est le contenu ?
- Pourquoi, par qui, pour qui, quand et où fut-elle composée ?

La plupart de ces questions demeureront sans réponse assurée, mais l'enquête menée n'aura pas été vaine si elle conduit à mettre en doute deux affirmations communément répétées : d'abord que l'anthologie portait originellement un titre, celui de *Philocalie*, ensuite qu'elle avait été compilée par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze.

LA PRÉSENTATION DE LA *PHILOCALIE* DANS L'ÉDITION DE J. A. ROBINSON

L'édition de la *Philocalie* par John Armitage Robinson, parue en 1893¹, constitue aujourd'hui encore la seule voie d'accès à l'ensemble de l'ouvrage ; les éditions-traductions publiées ultérieurement dans la collection « Sources

1 J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, Cambridge University Press, 1893. Il s'agit de la première édition critique d'un écrit portant le nom d'Origène. La *Philocalie* contient d'importantes parties du *Contre Celse* et du *Peri Archôn*, et son édition a servi de travail préparatoire à celle de ces deux traités dans le GCS (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*).

chrétiennes » sont en effet partielles². Le savant anglais a livré un travail exemplaire, mais qui, à cause d'une contrainte imposée par la collection qui l'a accueilli, se réduit à une *editio minor*.

Le texte est transmis par de nombreux manuscrits : au moins une soixantaine entre le x^e et le xvi^e siècle, avec une forte concentration aux xv^e et xvi^e siècles³. La tradition manuscrite, qui se répartit en deux branches principales (A et B, sigles de leur plus ancien témoin dans l'édition de Robinson), remonte vraisemblablement à un archétype commun. La branche B se réduit à un manuscrit du x^e (ou xi^e), le *Marcianus gr.* 47⁴, et deux de ses copies ; la branche A, dont le témoin le plus ancien est le *Patmiacus* 270 du x^e, contient tous les autres manuscrits et se subdivise en plusieurs rameaux.

L'ouvrage édité par J. A. Robinson se présente ainsi : en tête un prologue qui se conclut par la citation d'une lettre de Grégoire de Nazianze ; ce prologue existe sous deux formes selon la branche de la tradition, et Robinson les édite toutes deux ; suivent une table (*pinax*) de 27 chapitres numérotés et enfin le texte de ces 27 chapitres, chacun précédé de son *kephalaion* numéroté qui indique le sujet traité ainsi que la provenance de l'extrait.

Cette présentation – à savoir un *pinax* numéroté, suivi de 27 chapitres introduits par un *kephalaion* – reprend la numérotation et la disposition de la branche B ; elle est sans doute l'œuvre d'un copiste du ix^e siècle qui a effectué un véritable travail d'éditeur. L'édition Robinson ne reproduit donc pas l'aspect primitif de l'anthologie.

Dans l'autre branche (A), on ne trouve pas de numérotation continue de 27 chapitres, mais deux parties qui ont leur propre numérotation à partir du chiffre 1⁵. Toutefois certains des manuscrits les plus anciens sont dépourvus

2 Cf. Origène, *Philocalie*, 1-20. *Sur les Écritures*, éd. M. Harl, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1983 et *Philocalie* 21-27 : *Sur le libre arbitre*, éd. É. Junod, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1976. Ces deux volumes contiennent uniquement les textes qui n'appartiennent pas à une œuvre déjà éditée dans un autre volume de la collection « Sources chrétiennes ».

3 Sur les manuscrits de la Philocalie et la tradition manuscrite, voir, outre l'introduction de J. A. Robinson à son édition, P. Koetschau, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia*, Leipzig, Hinrichs, 1889, p. 78-130 et, toute récente, l'excellente étude de C. Faraggiana et F. Pieri, « Il manoscritto greco di Origene del Dipartimento di Filologia Classica e Medioevale di Bologna », *EIKASMOS*, 19, 2008, p. 363-386 ; ces derniers signalent (p. 364 n. 4) que le travail de R. E. Sinkewicz (*Manuscript Listings for the Authors of the Patristic and Byzantine Periods*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1992) complète la liste des manuscrits ; je n'ai pas pu le consulter.

4 Manuscrit copié par un certain Michel, moine du monastère du mont Latros (près de Milet) et qui a appartenu au cardinal Bessarion.

5 Dans cette seconde numérotation, le premier chapitre (c'est-à-dire le ch. 21 dans l'édition J. A. Robinson et dans le groupe B, chapitre qui contient le traité sur le libre arbitre tiré du *Peri Archôn*, III, 1) est divisé en 6 chapitres si bien que cette seconde numérotation va de 1 à 12. La division en 6 du long traité sur le libre arbitre est articulée sur les passages scripturaires expliqués par Origène.

d'une table générale en tête de l'ouvrage, mais contiennent une table, pas toujours numérotée, avant chacune des deux parties.

On peut ainsi raisonnablement supposer que l'exemplaire de l'anthologie auquel remonte la tradition manuscrite était fait de deux parties⁶, peut-être deux « tomes », que les chapitres étaient dépourvus d'une numérotation continue, et que ces deux parties étaient précédées d'un *pinax* sans numérotation⁷. Cet exemplaire ne comportait originellement ni prologue ni nom d'auteur (compilateur). S'appelait-il *Philocalie*? Nous reviendrons sur cette question.

LES DEUX PROLOGUES

Les seules indications anciennes dont nous disposons sur la *Philocalie* sont le prologue sous ses deux formes ainsi que la lettre de Grégoire de Nazianze. Voici le texte intégral du prologue court⁸ (branche A⁹) :

Le présent livre [βίβλος] contient un choix [ἐκλογήν] de recherches et de solutions sur l'Écriture [γραφικῶν ζητημάτων καὶ ἐπιλύσεων], réuni par Basile et Grégoire, ces maîtres en théologie, à partir de divers livres dus au travail d'Origène. On dit [λέγεται] que l'un d'eux, Grégoire le théologien, en envoya un exemplaire à Théodore, alors évêque de Tyane, comme le montre la lettre qui lui fut adressée et que voici.

Suit le texte de la lettre.

Ce prologue, qui ne remonte pas au compilateur de l'anthologie mais à un copiste, indique la nature du livre : un choix, une sélection (ἐκλογή) d'extraits se rattachant au genre des questions et réponses (ζητήματα καὶ ἐπιλύσεις) sur l'Écriture. Il donne aussi le nom des deux compilateurs et signale que le second, Grégoire, en envoya un exemplaire à Théodore de Tyane, comme l'atteste une lettre de Grégoire à Théodore.

6 L'existence de ces deux parties (1-20 et 21-27 dans la numérotation de J. A. Robinson) était-elle due à des contraintes matérielles? répondait-elle plutôt à une répartition d'ordre thématique? La seconde se signale en effet par son unité thématique: le problème du libre arbitre. L'ouvrage a-t-il été composé d'un seul tenant ou bien ne comportait-il à l'origine qu'une seule partie? Questions ouvertes.

7 Sur ces différents points, voir C. Faraggiana et F. Pieri, « Il manoscritto greco... », art. cit., et des deux mêmes auteurs une étude présentée au *Colloquium Origenianum Decimum* de Cracovie en 2009 et non encore parue: « A Byzantine Critical Reader and Editor of Origen's *Philocalia*. The Manuscript *Marcianus Graecus 47* and its *Marginalia* ».

8 Texte grec dans J. A. Robinson, p. 1 et traduction française par M. Harl dans Origène, *Philocalie*, 1-20, éd. cit., p. 170-171, n. 2.

9 À l'exception surprenante du *Patm.* 270 qui n'a conservé que la partie finale d'un prologue du type de la branche B. Il faut donc supposer que le *Patm.* 270, ce plus ancien témoin connu de la branche A, a eu connaissance d'un manuscrit de la branche B ou au moins du texte du prologue propre à cette branche.

Le début du prologue de la branche B¹⁰ contient les mêmes indications, mais son rédacteur se montre plus circonspect sur l'implication des deux Cappadociens dans la confection de l'ouvrage :

Le présent livre [βίβλος] contient un choix [ἐκλογήν] de recherches et de solutions sur l'Écriture [γραφικῶν ζητημάτων καὶ ἐπιλύσεων], réuni à partir de divers livres dus au travail d'Origène. Certains disent [φασὶ .. τινές] que ce choix, et en particulier sa répartition ordonnée en divers chapitres, ainsi que les titres mis en tête de chaque chapitre, sont l'œuvre de Basile et de Grégoire ; et que l'un d'eux, Grégoire le théologien, en envoya un exemplaire [πυκτίω] à Théodore de sainte mémoire, alors évêque de Tyane.

Puis il donne des indications sur sa source et les preuves qu'elle allègue :

C'est précisément cela que voulait établir, comme dans un prologue [ὡς ἐν προλόγῳ], le livre [βίβλος] à partir duquel nous avons établi notre transcription [μεταγραφὴν], livre de haute antiquité [παλαιότητι γε οὔσα]. Sur quelles preuves le soutiennent-ils ? Évidemment sur la lettre du saint homme lui-même, qu'il adressa à ce Théodore dont nous avons fait mention, et qui fut envoyée en même temps que l'exemplaire en question.

152

L'auteur de ces lignes a ainsi pour modèle un exemplaire « d'une haute antiquité », dans lequel se trouvent déjà un prologue et la lettre de Grégoire ; un prologue, explique-t-il, qui a pour but d'établir que Basile et Grégoire sont les fabricateurs de l'anthologie, la lettre du second devant en fournir la preuve. Le prologue en question est de toute évidence ce prologue court que nous avons présenté en premier lieu¹¹.

Le rédacteur poursuit en lançant un sévère avertissement qui s'étendra sur environ trois pages. S'il admet l'authenticité de la lettre de Grégoire (elle figure du reste dans les recueils de sa correspondance), il observe que nombre de textes réunis dans l'anthologie (συλλογή) sont en désaccord avec les doctrines orthodoxes. Les impiétés et absurdités qu'on y lit n'ont évidemment pas pu être recueillies par Basile et Grégoire ; elles ont été ajoutées par « certains individus, unanimement reconnus malades des erreurs doctrinales d'Origène ». C'est pourquoi, dans sa copie, il a pris soin de placer « en face des passages bâtards et corrompus les notations : hérétiques, blâmables [τοῖς ὑποβολιμαίοις καὶ νόθοις ἐπὶ μετώπου σημεῖα παρατεθείκαμεν ταῦτα· αἰρετικά· ψεκτά] ». Et il conclut par la citation de la lettre de Grégoire.

¹⁰ Texte grec dans l'édition de J. A. Robinson, p. 1-4 et dans Origène, *Philocalie*, 1-20, éd. cit., p. 162-171 avec une traduction française de M. Harl.

¹¹ C'est contre toute vraisemblance que j'avais fait l'hypothèse de l'antériorité du prologue long sur le prologue court (dans *Philocalie* 21-27, p. 14-15).

L'une des notations marginales du *Marcianus gr.* 47 permet de dater et situer ce rédacteur anonyme du prologue long ; son auteur raconte avoir vu une fois un certain animal, un *τραγέλαφος*, « à la maison de César Barda¹² ». Bardas († 866) est un personnage connu qui dirigea l'Empire durant les dix dernières années de sa vie et qui fut en particulier un protecteur de Photius. Le rédacteur du prologue long et des différentes notes marginales est donc un familier de Bardas¹³ ; et l'on peut dès lors supposer que son modèle « de haute antiquité », contenant la forme courte du prologue, remonte à une époque se situant entre la fin du IV^e et le VII^e siècle.

Revenons au prologue dans sa forme courte. Il pourrait être antérieur au VI^e siècle puisque rien dans sa formulation ne laisse entendre qu'Origène est un auteur contesté. Toutefois l'évocation et la citation de la lettre de Grégoire avec sa mention de Basile sont peut-être davantage qu'une pieuse et une érudite information. Ainsi que le pense le rédacteur du prologue long, il s'agirait de faire savoir que les vénérés Cappadociens sont les compilateurs de l'ouvrage et que l'un d'eux a jugé bon d'en faire cadeau à l'évêque Théodore, comme s'il était opportun, voire nécessaire, de fournir un sauf-conduit à cette anthologie origénienne.

Les auteurs des prologues ne savent manifestement rien des circonstances dans lesquelles les Cappadociens auraient effectué ce travail, ni du but qu'ils poursuivaient ni des éventuels destinataires de l'ouvrage. Leur unique source d'information sur l'anthologie et ses auteurs est la lettre de Grégoire à Théodore.

Relevons enfin un silence fort étonnant : le mot *philocalie* n'apparaît pas dans les prologues. Ceux-ci s'ouvrent par la formule « le présent livre » ; et dans son ample développement le rédacteur du prologue long parlera de « l'anthologie [*συλλογή*] ». Apparemment l'ouvrage qu'ils présentent ne porte pas de titre.

12 Le *Marcianus gr.* 47 contient diverses notations marginales : une série de mentions « hérétiques » (11) et « blâmables » (4), annoncées dans le prologue, ainsi que de véritables notes (42) qui n'ont malheureusement pas été publiées, à l'exception de celle-ci qui se trouve placée en face du mot *τραγέλαφος* utilisé par Origène dans un passage du *Peri Archôn* (IV, 3, 2) reproduit dans la *Philocalie* (1,25). Ce « tragélaphe » est un animal mystérieux. Le texte intégral de cette note marginale figure dans P. Koetschau, *Die Textüberlieferung...*, op. cit., p. 120-121.

13 S'agirait-il de Photius ? L'hypothèse, avancée pour la première fois par C. H. Turner, « Two Notes on the *Philocalia* », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 12, 1911, p. 235-236, a été reprise et développée par C. Faraggiana et F. Pieri, « A Byzantine Critical Reader... », art. cit.

Voici le texte de la lettre de Grégoire citée par les prologues¹⁴ :

Les lettres aussi sont une fête. Et, mieux encore, voici que tu devances le jour en nous faisant par ton empressement la faveur d'une anticipation de la fête. Voilà donc ce que nous avons reçu de ta piété ; pour notre part, nous te donnons en retour ce que nous avons de meilleur, nos prières. Mais pour que tu aies aussi de notre part un souvenir, qui le soit également de saint Basile, nous t'envoyons un codex de la philocalie d'Origène (codex) qui contient des extraits utiles aux lettrés [Ἰνα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχης, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου, πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον χρήσιμους τοῖς φιλολόγοις]¹⁵. Daigne à la fois l'accepter et nous donner une démonstration de son utilité, avec le secours et de l'ardeur et de l'Esprit.

154

Prolongeant des remarques stimulantes de Marguerite Harl, j'avais entrepris voici quelques années un examen de cette lettre de Grégoire¹⁶. J'en reprends quelques conclusions et j'en étends l'examen.

Selon l'auteur du prologue court, le destinataire de la lettre est Théodore de Tyane. L'identification est vraisemblable, mais non certaine. En attendant de son correspondant qu'il lui donne la preuve de l'utilité de son cadeau, Grégoire paraît s'adresser à lui comme un aîné. La date de la lettre est postérieure à la mort de Basile (janvier 379), puisque celui-ci est qualifié de « saint ». Un spécialiste des Cappadociens la date de 383¹⁷.

Les circonstances sont claires. Peu avant la fête de Pâques, Théodore a envoyé une lettre à Grégoire, probablement accompagnée d'un présent. Grégoire le remercie par une lettre et un cadeau, à savoir un livre.

Ainsi que l'atteste sa correspondance¹⁸, Grégoire est coutumier de l'envoi de livres. Il possède une bibliothèque fournie où figurent notamment des ouvrages de Démosthène et Aristote aussi bien que d'Apollinaire. Tantôt l'envoi répond

14 Texte grec dans J. A. Robinson, p. 1 et dans Origène, *Philocalie*, 1-20, p. 170-171 avec une traduction française de M. Harl.

15 Le membre de phrase (πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον χρήσιμους τοῖς φιλολόγοις) pose un problème de traduction. Deux traductions sont possibles. Nous avons adopté ici la traduction habituellement retenue, notamment par M. Harl et par les traducteurs de la correspondance de Grégoire ; nous signalerons plus loin l'autre traduction possible, qui a notre préférence ; voir *infra* p. 156-158.

16 Voir M. Harl dans Origène, *Philocalie*, 1-20, éd. cit., en particulier aux pages 19-24 et É. Junod, « Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène ? Réexamen de la Lettre 115 de Grégoire », dans *Mémorial Dom Jean Gribomont*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1988, p. 349-360.

17 P. Devos, « S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce », *Analecta Bollandiana*, 79, 1961, p. 91-101.

18 Cf. *Ep.* 31. 202. 234. 235.

à une demande, tantôt, comme c'est le cas ici, il vient comme un cadeau, un souvenir, une marque d'amitié¹⁹. Ainsi écrit-il à Olympianos :

Le πυκτίον que tu as reçu de nous, les *Lettres* d'Aristote, j'aurais pu ne pas le recouvrer, mais accepter qu'il reste chez toi, comme un cadeau naturel pour un savant et comme un souvenir [ὑπόμνημα] qui convient à l'amitié.

Le parallélisme avec la lettre à Théodore est frappant.

UNE ANTHOLOGIE UTILISÉE PAR GRÉGOIRE ET BASILE, MAIS NON COMPILÉE PAR EUX

Les livres que Grégoire envoie ne sont pas ses compositions, mais des ouvrages qui lui appartiennent. Ainsi en va-t-il sans doute de l'anthologie origénienne. Il n'y a strictement aucune raison de supposer que Grégoire soit pour quelque chose dans sa confection. C'est simplement un livre de sa bibliothèque. Et si le πυκτίον est présenté comme un souvenir (ὑπόμνημα) à la fois de Grégoire et de Basile, c'est probablement parce qu'il se trouve lié à un usage qu'ils en ont fait ensemble.

Aucun témoignage de l'un ou l'autre des Cappadociens ne nous informe sur les circonstances de leur utilisation de l'ouvrage et plus largement de leur étude de la doctrine et de l'œuvre d'Origène. En revanche, l'historien Socrate fournit une piste. Dans le chapitre de son *Histoire ecclésiastique* sur Basile et Grégoire, texte qui n'est pas exempt d'erreurs, il rapporte qu'après leur période d'études les deux amis se tournèrent vers la vie solitaire et que :

s'étant procurés les livres d'Origène, ils y apprirent à connaître l'interprétation des lettres sacrées (car le grand renom d'Origène emplissait alors la terre entière) ; bien exercés grâce à eux, ils affrontaient vigoureusement les arianisants²⁰.

Il n'y a nulle invraisemblance à ce que Basile et Grégoire, après leur période d'études à Athènes, lorsqu'ils se retrouvèrent durant quelques mois à Annesi dans le Pont autour de 361, aient pratiqué Origène, particulièrement Origène

19 Grégoire recourt à plusieurs reprises dans ses lettres au terme ὑπόμνημα pour désigner une marque d'amitié (cf. *Ep.* 3, 4 ; 6, 6 ; 134, 3 ; 167, 1 ; 234, 1) ; ce mot ne renvoie pas nécessairement à une réalité concrète, et lorsqu'il désigne une telle réalité, ce n'est pas un écrit de sa composition.

20 Socrate, *Histoire ecclésiastique*, IV, 26, 8 (repris par Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, VI, 17, 2-3). Comme le note Pierre Maraval, « Socrate, toujours soucieux de défendre Origène, qui suscite d'autant plus de critiques que les adversaires de Nicée l'invoquent, souligne à dessein l'attachement des deux auteurs orthodoxes à Origène. Il ne dit rien cependant d'une attribution aux deux Cappadociens de la *Philocalie* d'Origène. » (dans Socrate, *Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 110-111 n. 3).

interprète de l'Écriture²¹, et qu'ils aient eu entre leurs mains ce volume ainsi peut-être que d'autres ouvrages de l'Alexandrin²², sans qu'on doive nécessairement relier ces lectures à une réfutation des « arianisants ».

En définitive, que nous apprend la lettre de Grégoire ? Premièrement que celui-ci possède un *πυκτίον* contenant des extraits d'Origène, auquel se trouve associé le souvenir de Basile, deuxièmement qu'il estime ce livre à ce point utile qu'il en fait don à Théodore pour que celui-ci le lise et montre le profit qu'il retirera de cette lecture, troisièmement que le terme *philocalie* a un lien avec l'ouvrage et avec Origène, enfin que son contenu consistait en « des extraits [ἐκλογαί] utiles aux lettrés [τοῖς φιλολόγοις] ».

Arrêtons-nous un instant sur trois des termes utilisés par le Cappadocien. D'abord *πυκτίον*. Ce mot, qui devient courant à partir du IV^e siècle, désigne le codex (qui se plie) par opposition au rouleau. Grégoire l'utilise à plusieurs reprises, sous la double graphie *πυκτίον*²³ et *πυκτίον*²⁴, tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Dans sa bibliothèque, l'anthologie devait donc consister en un seul et gros codex.

Le deuxième terme est *φιλόλογος*. Le codex, selon Grégoire, contient des extraits *χρησίμους τοῖς φιλολόγοις*. Le mot est à entendre au sens général de « lettré » ou « studieux ». Il peut être tentant de le rattacher tout spécialement à l'étude de l'Écriture puisque la première partie de la *Philocalie* traite de l'herméneutique²⁵. Mais ce lien ne s'impose pas : *φιλόλογος* ne se retrouve qu'à trois reprises sous la plume de Grégoire, sans lien avec le travail sur l'Écriture²⁶.

« PHILOCALIE » : NON PAS LE TITRE DE L'ANTHOLOGIE MAIS UN NOM COMMUN DÉSIGNANT L'ŒUVRE D'ORIGÈNE

Le troisième terme est *φιλοκαλία*. S'agit-il du titre porté par l'ouvrage ou d'un nom commun désignant un ensemble littéraire ? La proposition dans laquelle le terme apparaît (*πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὁριγένους*

21 Dans une lettre à Basile, Grégoire évoque ce séjour et leur travail commun ; il rappelle notamment « ce zèle pour les oracles divins et cette lumière que nous y découvrons sous la conduite de l'Esprit » (*Ep.* 6, 4). Une vaste partie de l'anthologie (ch. 1-14) traite de l'interprétation de l'Écriture.

22 Il est totalement invraisemblable que les deux amis aient pu fabriquer eux-mêmes cette anthologie dans leur retraite au Pont, compte tenu du nombre d'ouvrages qu'il leur aurait fallu réunir et transporter pour effectuer leur sélection. Voir *infra* n. 35 p. 160. Sans doute l'un des deux s'était-il procuré un exemplaire de l'anthologie.

23 *Cf. Ep.* 31, 7 ; 234, 1 ; 235, 1. 7 ; *Orat.* 43, 68.

24 *Cf. Ep.* 202, 9 ; le substantif vient de *πλύσσω*, plier.

25 *Cf. M. Harl* dans Origène, *Philocalie*, 1-20, p. 30-31.

26 *Cf. Ep.* 167, 3 ; *Orat.*, 4, 105 ; 30, 16 ; 41, 2. En outre *φιλόλογος* ne fait pas partie du vocabulaire de Basile.

φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον χρησίμους²⁷ τοῖς φιλολόγοις) peut être traduite de deux façons :

- soit : « nous t'envoyons un codex de la φιλοκαλία d'Origène, [codex] qui contient des extraits utiles aux lettrés », traduction adoptée plus haut,
- soit : « nous t'envoyons un codex qui contient des extraits de la φιλοκαλία d'Origène [extraits] utiles aux lettrés »²⁸.

Ces deux traductions sont également recevables. Dans le premier cas, φιλοκαλία désigne l'ouvrage envoyé ; c'est l'interprétation qui s'imposera dans la tradition, celle-ci le considérant comme un titre. Dans le second cas, à notre connaissance jamais envisagé, φιλοκαλία désigne une réalité distincte de l'ouvrage envoyé, l'anthologie devenant une extraction sans titre d'un ensemble plus vaste appelé φιλοκαλία.

Le sens et l'usage du terme φιλοκαλία peuvent-ils nous aider à trancher ? Aucun ouvrage connu ne porte et ne portera le titre de Φιλοκαλία (avant la célèbre *Philocalie* parue à Venise en 1782). Ce mot, relativement peu usité, signifie ordinairement l'amour du beau, le bon goût, et aussi la magnificence, voire la splendeur ; mais au IV^e siècle, il semble bien être également devenu un nom commun désignant un ensemble littéraire. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée en fait deux emplois qui attestent cette signification. Le premier est tout spécialement intéressant pour notre propos. L'historien intitule son développement sur les ouvrages d'Irénée :

Ce qui est venu jusqu'à nous de la philocalie d'Irénée [Ἔσσα τῆς Εἰρηναίου φιλοκαλίας καὶ εἰς ἡμᾶς κατήλθεν]²⁹.

Le texte de la notice couverte par cet intitulé montre qu'Eusèbe désigne par le terme de φιλοκαλία l'ensemble de l'œuvre d'Irénée, à savoir, en plus des ouvrages et lettres dont il a précédemment parlé, plusieurs petits livres dont il dresse la liste.

Le second emploi d'Eusèbe est plus surprenant. Bérylle, indique-t-il,

a laissé, avec des lettres, différentes philocalies d'ouvrages [σὺν ἐπιστολαῖς καὶ συγγραμμάτων διαφόρους φιλοκαλίας καταλέλοιπεν]³⁰.

²⁷ Dans la tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire, la phrase se présente de façon similaire, à une différence près : la majorité des témoins écrivent τῶν χρησίμων (« codex... qui contient des extraits des choses utiles aux lettrés ») à la place de χρησίμους ; cette leçon appuie la première des deux traductions proposées.

²⁸ Je remercie Sébastien Morlet qui a attiré mon attention sur la possibilité de cette traduction.

²⁹ *Kephalaion de Histoire ecclésiastique*, V, 26.

³⁰ *Histoire ecclésiastique*, VI, 20, 2. « Différents recueils d'écrits », traduit G. Bardy dans la collection des « Sources chrétiennes ».

Le pluriel donne à penser que ces « philocalies » sont des recueils d'écrits, conservés en sus des lettres.

M. Harl avait déjà relevé que les mots de la famille de φιλοκαλέω « renvoient à des travaux de recherche » et que φιλοκαλία fait partie du « vocabulaire des bibliothécaires, des archivistes » pour désigner « une collection de textes, un recueil »³¹. Il se pourrait bien que φιλοκαλία sous la plume de Grégoire soit simplement un nom commun désignant de façon élogieuse un ensemble littéraire, à savoir l'œuvre d'Origène, et non le titre du codex présent dans sa bibliothèque. C'est du reste ainsi que le texte des prologues semble l'avoir compris. Nous avons relevé plus haut que lorsqu'ils désignent l'ouvrage, ils n'utilisent pas le mot φιλοκαλία mais ils parlent d'un livre (βιβλος) contenant un choix de textes provenant d'écrits d'Origène ou bien d'une anthologie (συλλογή).

158 Le πυκτίον de Grégoire serait donc un ouvrage anonyme et sans titre. Et si l'on revient aux deux traductions possibles de la phrase de Grégoire, la seconde apparaît en fin de compte comme la plus vraisemblable :

nous t'envoyons un codex qui contient des extraits de la belle œuvre [φιλοκαλία] d'Origène [extraits] utiles aux lettrés.

Philocalie serait le mot choisi par Grégoire pour désigner, avec admiration, non pas l'anthologie, mais l'ensemble de l'œuvre d'Origène dont un compilateur anonyme a sélectionné les extraits réunis dans ce codex qu'il envoie à Théodore. La tradition cependant l'a compris et traité comme un titre³², et cet usage s'est imposé. On n'y pourra probablement plus rien changer aujourd'hui... et il nous faut donc nous résigner à l'appeler encore *Philocalie*.

Il n'est pas inutile de prendre conscience que l'anthologie n'avait probablement pas de titre. Cette absence suggère qu'il s'agit d'un instrument de travail que

31 M. Harl dans Origène, *Philocalie*, 1-20, éd. cit., p. 34.

32 Il reste à vérifier si ce titre de *Philocalie* figure dans les manuscrits les plus anciens (vérification impossible pour les manuscrits A et C de l'édition de Robinson, dont le début est mutilé). En dehors des manuscrits, on ne possède quasiment aucune mention de l'ouvrage dans la littérature. Les seules attestations repérées de l'ouvrage, qui toutes en parlent comme de la *Philocalie* en y associant les noms de Basile et Grégoire, sont au XI^e siècle, Michel Psellos (*Orationes panegyricae*, 17, 361-366, éd. G. T. Dennis, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1994), au XV^e siècle, Marcus Eugenius (*Oratio altera de igne purgatorio*, éd. L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence...*, PO, Paris, Firmin-Didot, 1920, p. 129) et à une date indéterminée un extrait d'un *De providentia...* transmis par le cod. Arundel 528, fol. 11^v-12^r (dans S. Weinstock, *Cod. Britannici*, cat. cod. astr. graec. 9.2, Bruxelles, Lamertin, 1953). Abondamment copiée, dès le XV^e siècle, la *Philocalie* recevra sa première traduction latine en 1574 (par les soins de G. Générard, *Philocalia...*, Parisii, ex off. Petri L'Huillier) et sa première édition, assortie d'une traduction latine, en 1618 (par les soins de J. Tarin, *Origenis Philocalia...*, Parisii, sumptibus P. de Forge, 1618) ; voir à son propos la riche étude de Th. Cerbu, « Autour de la *Philocalie* de Tarin », dans G. Dorival et A. Le Boulluc (dir.), *Origeniana Sexta*, Leuven, Peeters, 1995, p. 773-783.

son auteur ne destinait pas à une large circulation, mais plutôt à son usage et à celui d'un cercle de familiers³³. Et c'est du reste ainsi que Grégoire, détenteur d'un exemplaire, le concevra à son tour : il s'agit à ses yeux d'un livre d'étude, profitable à un chrétien cultivé comme lui-même, comme Basile et comme Théodore, sans le lier à une quelconque cause particulière, comme par exemple l'apologie du christianisme, la réfutation de telle doctrine, le combat contre tel courant ou encore la défense d'Origène. De fait, l'ouvrage renferme des extraits d'une haute qualité intellectuelle qui, s'ils sont en lien avec des problèmes théologiques majeurs, se situent en marge des débats de l'époque; d'éventuelles relations avec les milieux ascétiques et les idéaux monastiques, ne sautent pas davantage aux yeux.

Alors, qu'est-ce donc que cette anthologie anonyme et sans titre? D'où vient-elle? Quelle fut au juste sa fonction?

UNE ἘΚΛΟΓΗ CONTENANT DES ἘΚΛΟΓΑΙ

Le terme ἐκλογή se trouve mis en rapport avec l'ouvrage aussi bien par Grégoire que par les deux prologues, mais ils n'en font pas le même usage. Selon Grégoire, l'anthologie « contient des ἐκλογαί ». Selon les prologues, elle consiste en « une ἐκλογή de recherches et de solutions sur l'Écriture [γραφικῶν ζητημάτων καὶ ἐπιλύσεων], réunie [...] à partir de divers livres dus au travail d'Origène ». Les deux formules peuvent convenir : l'ouvrage est en effet une ἐκλογή (sélection de textes) contenant des ἐκλογαί (extraits d'ouvrages).

En revanche, les prologues induisent en erreur en rattachant le contenu de l'anthologie au genre littéraire des questions et réponses sur l'Écriture. D'une part, Origène n'a pas composé de ζητήματα καὶ ἐπιλύσεις sur l'Écriture; le premier ouvrage connu appartenant à ce genre est les *Questions et réponses sur les Évangiles* d'Eusèbe de Césarée, qui consistent en une série de textes débutant par une question et se poursuivant par l'énoncé de la réponse³⁴. D'autre part, si la majorité des textes origéniens regroupés dans l'anthologie traitent de problèmes, tous ne sont pas scripturaires et ils ne s'ouvrent pas par l'énoncé d'une question.

33 Un argument supplémentaire en faveur de l'hypothèse que le compilateur n'envisageait pas une large diffusion de son ouvrage est l'absence de préface présentant son ouvrage.

34 Sur cet ouvrage, voir l'introduction de C. Zamagni dans Eusèbe de Césarée, *Questions évangéliques*, Paris, Le Cerf, 2008.

Les extraits proviennent d'au moins 16 ouvrages différents³⁵ : principalement du *Contre Celse* (environ 2/5^e de l'anthologie) et du *Peri Archôn* (environ 1/5^e de l'anthologie), mais aussi de *Commentaires* (Genèse, Psaumes, Cantique des Cantiques, Ézéchiel, Osée, Matthieu, Jean, Romains), d'*Homélies* (Lévitique, Josué, Jérémie, Actes des apôtres), de sa correspondance (*Lettre à Grégoire*), et peut-être de *Scholies* (sur l'Exode?).

L'assemblage de ces textes témoigne d'une connaissance remarquablement étendue et fine de l'œuvre d'Origène. Plusieurs chapitres contiennent une suite de plusieurs extraits de provenances diverses et leur enchaînement témoigne d'une grande habileté. L'exemple le plus frappant est le chapitre 15 où, en l'espace de 16 pages, on trouve mis bout à bout 11 passages du *Contre Celse* sur le même sujet³⁶ qui s'embôitent si bien que, comme le note M. Harl, « si nous ne connaissions pas le *Contre Celse*, nous ne soupçonnerions pas que ce chapitre est un conglomérat d'extraits divers³⁷ ».

160

Le compilateur a pour habitude de signaler l'ouvrage et le livre (l'homélie) d'où il tire ses citations³⁸ ; et lorsque plusieurs extraits sont cités dans un même chapitre, il arrive que chacun soit précédé de la mention de sa provenance s'il est tiré d'un ouvrage différent ou d'une indication du genre « et plus loin » (καὶ μεθ' ἑτερα) s'il est tiré du même ouvrage. Quant aux énoncés du sujet dans les *kephalaia*³⁹, qui ont entre une et neuf lignes, ils se signalent par leur pertinence. Le compilateur s'est manifestement appliqué à confectionner un instrument de travail répondant à des exigences littéraires et scientifiques qu'on peut qualifier d'élevées.

35 L'anthologie n'a pu être compilée que dans la proximité d'une bibliothèque riche de la quasi-totalité de l'œuvre d'Origène ; on pensera en premier lieu, pour ne pas dire en seul lieu, à Césarée de Palestine où Pamphile avait réuni tout ce qu'il avait pu trouver et acquérir de l'Alexandrin. Si l'on suppose que le compilateur avait à portée de main la totalité des 16 ouvrages dont il a extrait des passages, cela ferait un total d'au moins 200 « tomoi » et un corpus de plus de 100 homélies. Et il n'y a aucune raison d'exclure qu'il avait à sa disposition l'ensemble de l'œuvre d'Alexandrin, soit quelque 260 « tomoi » de commentaires, 33 de traités et environ 500 homélies.

36 *Contre Celse*, VI, 1-2 ; I, 2 ; VI, 2-5 ; VII, 58-61 ; VI, 75-77 ; I, 42 ; I, 63 ; II, 15 ; VI, 77 ; un passage de provenance inconnue et finalement VI, 77.

37 M. Harl dans Origène, *Philocalie*, 1-20, éd. cit., p. 435.

38 L'indication de la provenance est introduite par la préposition ἐκ.

39 Formellement ces *kephalaia* débutent soit par περί + génitif, soit par ὅτι + une proposition, soit par un pronom interrogatif, soit par πρός + accusatif (au sens de « contre ceux qui » ou « à ceux qui ») ; on trouve aussi à une seule reprise διὰ τι ainsi que εἰς τὸ (suivi d'une citation scripturaire).

Quelle est la fiabilité du texte transmis par l'anthologie? Dans ce volume, Luciano Bossina montre que la transmission de l'œuvre d'Origène, auteur prolixe, est caractérisée par une tendance à l'abréviation; toute la transmission, pas seulement en tradition indirecte via les chaînes ou les versions, mais aussi en tradition directe⁴⁰.

En tant qu'anthologie, la *Philocalie* constitue évidemment une opération de réduction. Elle ne reproduit pas un ensemble, elle sélectionne des parties, et souvent elle rassemble autour d'une même question précise (énoncée dans le *kephalaion*) des développements appartenant à des contextes différents; elle se livre à une reconstruction. Toutefois, pour autant qu'on puisse en juger, elle ne reformule pas les extraits cités en supprimant ou en abrégant des éléments.

Je ne puis entrer ici dans un examen de comparaison du texte grec de la *Philocalie* avec un ou plusieurs témoins chaque fois que cela est possible, que ce témoin appartienne à une tradition directe, à une tradition indirecte en grec ou à une version. Ce travail délicat a été effectué pour les passages du *Contre Celse* et du *Peri Archôn*, et aussi pour ceux du *Commentaire sur les Romains*⁴¹. Globalement le résultat est clair. Le texte de la *Philocalie* contient son lot de divergences, d'accidents de transmission, de fautes, mais il paraît fidèlement et complètement reproduit. En quelques cas qui touchent le *Peri Archôn*, on peut supposer de petites coupures commandées probablement par la prudence⁴².

LE CONTENU DE L'ANTHOLOGIE, LES SUJETS ABORDÉS

Le travail sur l'Écriture – la nécessité de l'interpréter, les principes de son interprétation, le traitement de plusieurs de ses particularités – constitue l'objet et la matière des chapitre 1-14, ce que les *kephalaia* indiquent en toute lettre. Les chapitres 21-27 sont eux aussi centrés sur un sujet particulier: l'affirmation du libre arbitre et le rejet de toute forme de déterminisme.

Qu'en est-il des chapitres 15-20? Ceux-ci ont tous la même provenance, le *Contre Celse* (livres I-VII), un ouvrage qui n'est pas utilisé dans les chapitres précédents. Nul thème explicitement énoncé par les *kephalaia* ou simplement par le contenu des extraits n'explique leur regroupement. Il s'agit d'une partie, à

40 Voir « Réduire Origène. Extraits, résumés, réélaborations d'un auteur qui a trop écrit », p. 199-215.

41 Cf. en particulier, avec les références bibliographiques données par ces différents éditeurs, M. Borret, dans Origène, *Contre Celse I*, Paris, Le Cerf, 1967, p. 30-46; H. Görgemanns et H. Karpp, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 35-36; M. Fédou, dans Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains. Livres I-II*, Paris, Le Cerf, 2009, p. 20-23.

42 Cf. surtout *Peri Archôn*, III, 1, 23; IV, 3, 10.

portée délibérément apologétique, qui sélectionne des réponses faites par Origène dans ce traité à ceux qui considèrent la foi des chrétiens comme irrationnelle et tiennent le christianisme pour une religion méprisante face à la culture et à la sagesse des Grecs ; divers griefs sont abordés : la pauvreté du style de l'Écriture, la laideur du Seigneur, l'inculture des chrétiens, leur anthropocentrisme.

L'ensemble du dossier, c'est-à-dire les 27 chapitres, est fait de textes origéniens savants et souvent pointus, propres à alimenter et à guider le travail de théologiens exigeants dans leur interprétation de l'Écriture, ainsi que dans leur affirmation d'un christianisme cultivé, érudit, et défenseur résolu du libre arbitre de l'homme. Aurait-il été constitué en vue de la composition d'un ouvrage ? On ne voit pas lequel dans la production chrétienne du IV^e siècle.

CETTE ANTHOLOGIE N'EST PAS UNE DÉFENSE D'ORIGÈNE

162

Instrument de travail forgé par un connaisseur et un admirateur d'Origène, la *Philocalie* est-elle de quelque manière une défense de l'Alexandrin entreprise à une époque où son héritage est discuté ? Au cours du IV^e siècle, Origène fera l'objet de deux œuvres qui présenteront la caractéristique de lui être intégralement consacrées, signes du prestige qu'il avait acquis et de l'opposition qu'il suscitait. Quelque 50 ans après sa mort, entre 307 et 310, Pamphile de Césarée avec la collaboration d'Eusèbe compose une *Apologie*, en 5 puis 6 tomes, qui répond notamment à une série d'accusations. La seconde œuvre est notre volumineuse anthologie.

Si l'*Apologie* et la *Philocalie* présentent des caractéristiques littéraires communes (le recours systématique à des extraits, dûment situés dans l'œuvre d'Origène), je ne crois pas que la seconde soit composée, comme la première mais de façon discrète, dans l'intention de défendre l'œuvre et la mémoire de l'Alexandrin. La *Philocalie* ne contient aucun texte en lien étroit avec des opinions ou des doctrines qu'on a reprochées à Origène de son vivant et dans le siècle et demi qui a suivi sa mort⁴³. On pourrait supposer que c'est par prudence⁴⁴ que le compilateur, informé de ces attaques et de ces controverses, aurait choisi de se tenir à l'écart des sujets et des opinions qui faisaient difficulté. Mais, me

43 Pour une présentation et une étude de ces reproches et accusations, voir J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon, Mercer University Press, 1988 et E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002.

44 J. Gribomont illustre ainsi cette « prudence » : « Dans tout le livre, pas un mot des problèmes trinitaires ; rien non plus de la cosmologie, de la chute des anges, de la nature de l'âme, de son retour à l'unité, de sa ressemblance avec Dieu ; bien peu des séductions de l'allégorie, bien peu de sobre ivresse. » (« L'origénisme de saint Basile », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, Paris, Aubier, 1963, t. I, p. 283).

semble-t-il, l'absence d'un dessein apologétique se manifeste dans le fait que le compilateur ne dit rien d'Origène⁴⁵, qu'il ne trace pas le moindre portrait de lui ; son intérêt se porte exclusivement sur des textes.

UN COMPILATEUR QUI AURAIT TRAVAILLÉ À CÉSARÉE DE PALESTINE ?

Dans quel dessein ce compilateur a-t-il composé la *Philocalie* ? A-t-il effectué ce travail pour son usage personnel ou projetait-il de le faire circuler dans un cercle (scolaire, monastique) ? Je pencherai pour un enseignant construisant et mettant à disposition un véritable instrument de travail⁴⁶ comme le prouvent la rédaction soignée des *kephalaia*, l'indication de l'origine des citations et le travail minutieux de mise bout à bout d'extraits de provenances diverses autour d'un même thème.

Au sein de la littérature chrétienne antérieure aux années 375, la production littéraire la plus proche de la *Philocalie* provient de Césarée de Palestine, lieu où de surcroît Pamphile avait rassemblé l'ensemble des écrits d'Origène. On songe inévitablement à plusieurs des travaux d'Eusèbe ; son œuvre, comme le relève Sébastien Morlet, se signale par « la quasi-omniprésence [...] du modèle des "extraits", un genre qui constitue en quelque sorte la matrice de la plupart de ses ouvrages⁴⁷ », en particulier la *Chronique*, l'*Histoire ecclésiastique*, les *Extraits prophétiques*, la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*.

Toutefois, l'ouvrage le plus proche de la *Philocalie* est l'*Apologie pour Origène*. Il n'en subsiste malheureusement que le premier livre dans une version latine de Rufin. Mais on voit dans ce livre que, pour réfuter les attaques lancées contre Origène, Pamphile choisit non pas d'argumenter lui-même, mais de laisser parler l'Alexandrin. Il recourt à des citations plus ou moins longues, dont il indique précisément la provenance. Le tome I contient ainsi 70 citations provenant de 15 ouvrages différents. Dans l'état (très lacunaire) de nos connaissances, s'il fallait attacher à la *Philocalie* le nom d'un compilateur intelligent et remarquablement informé des travaux origéniens, c'est celui de Pamphile que je choisirais.

45 À deux exceptions près (*kephalaion* du ch. 1 et remarque placée à la fin du ch. 24), le nom d'Origène ne figure pas dans les énoncés imputables au compilateur (à savoir le *pinax* et les *kephalaia*).

46 J. Gribomont, pour qui la *Philocalie* a été compilée par les deux Cappadociens à l'époque de leur formation, note que « le choix des textes répond aux problèmes d'étudiants affrontés à la brillante culture du paganisme, plutôt qu'à ceux que la vie devait imposer aux évêques de Césarée et de Nazianze » (« L'origénisme de saint Basile », art. cit., p. 283). De prime abord, la remarque paraît juste, et cependant Grégoire envoie l'ouvrage à un collègue évêque.

47 S. Morlet, « Eusèbe de Césarée : biographie, chronologie, profil intellectuel », dans *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire. Tome I : Études d'introduction*, dir. S. Morlet et L. Perrone, Paris, Les Belles Lettres/Le Cerf, 2012, p. 31.

Hélas, il faut faire notre deuil de ces deux hypothèses sur l'auteur, et cela à cause du chapitre 24 de la *Philocalie*.

Tous les textes de l'anthologie sont d'Origène, sauf deux. L'un se trouve à la fin du chapitre 23, après un long extrait du tome 3 du *Commentaire sur la Genèse*⁴⁸, l'autre est le chapitre 24 dans son intégralité. En voici le *kephalaion* : « De la matière, qu'elle n'est ni inengendrée ni cause des maux. Extrait de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe le Palestinien, livre VII. »

Et, fait exceptionnel, après la citation, c'est-à-dire à la fin du chapitre, le compilateur de la *Philocalie* vient apporter une précision qui prolonge le *kephalaion* et justifie la présence de cette citation :

Ce texte a été puisé dans le livre VII de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe le Palestinien ; il est, dit-il, de Maxime, écrivain qui n'est pas inconnu chez les chrétiens. Mais il se retrouve littéralement [ἀυτόλεξεϊ] dans le *Dialogue* d'Origène *contre les Marcionites et autres hérétiques*, où Eutropios enseigne et Megethius porte la contradiction.

164

De fait, le texte du chapitre 24 est tiré du livre VII de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, où il se trouve introduit ainsi :

Quant à Maxime, homme non négligeable de l'école du Christ, il a composé un traité particulier *Sur la matière* [Περὶ ὕλης], dont il me semble utile de présenter un bon passage pour obtenir des arguments justes sur la question⁴⁹.

Suit le passage en question précédé du titre : « Que la matière n'est pas inengendrée et qu'elle n'est pas cause du mal⁵⁰. »

Le compilateur de la *Philocalie* a donc repris de la *Préparation évangélique* ce passage de Maxime après avoir remarqué qu'il se retrouvait « littéralement » dans un ouvrage d'Origène, intitulé le *Dialogue contre les Marcionites et autres*

48 Cette citation est ainsi introduite : « Et Clément le Romain, disciple de l'apôtre Pierre, s'entretenant avec son père à Laodicée, tient des propos accordés à ceux-là sur le présent problème, dans l'*Itinéraire (Periodoi)*. À la fin de cette discussion, il dit quelque chose d'extrêmement important sur les résultats apparents de l'horoscope. Au livre 14. » (lemme qui précède *Philocalie*, 23, 22). Cette citation du chapitre 14 des *Periodoi* de Pierre est-elle le fait d'Origène dans son *Commentaire sur la Genèse* ou bien est-elle introduite par le compilateur de la *Philocalie* qui juge qu'elle vient à l'appui du passage précédent d'Origène ? La question reste débattue. Elle intéresse au premier chef les spécialistes de la littérature pseudo-clémentine dans le débat sur la datation des *Periodoi* Petrou.

49 Maxime est un écrivain qu'Eusèbe mentionne dans son *Histoire ecclésiastique* (V, 27) : contemporain d'Irénée, il serait l'auteur d'un ouvrage « D'où vient le mal et que la matière est créée ». Sur les raisons qui pourraient avoir conduit l'auteur de la *Préparation évangélique* à attribuer la paternité de ce développement à Maxime, voir Guy Schröder dans Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*. Livre VII, Paris, Le Cerf, 1975, p. 112-121.

50 Eusèbe, *Préparation évangélique*, VII, 22.

hérétiques. L'ouvrage ainsi désigné est un entretien qui nous est transmis en grec sous le titre *Sur la juste foi en Dieu* et dans lequel un personnage nommé Adamante est le porte-parole de la foi orthodoxe. Cet entretien, nous le savons aujourd'hui, n'est pas d'Origène : il provient sans doute d'un cercle antiorigénien proche de Méthode d'Olympe et daterait des années 300. Pourtant la tradition, dès le IV^e siècle, l'a fréquemment attribué à l'Alexandrin parce que celui-ci portait le surnom d'« Adamante ». Même Rufin, assurément bon connaisseur d'Origène, se laissera abuser ; il traduira ce dialogue en le considérant comme un livre de l'Alexandrin. L'attribution faite par le compilateur de la *Philocalie* n'est donc pas totalement surprenante.

Ce qui est cocasse, c'est que ce long développement sur la matière, qui se trouvera d'une part repris et adapté dans le *Dialogue*, d'autre part cité par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique* sous le nom de Maxime et enfin accueilli par la *Philocalie* avec l'attribution à Origène, provient en fait du traité *Sur le libre arbitre* de Méthode d'Olympe ! Cette provenance n'a été établie qu'au XIX^e siècle. L'eût-il connue qu'Eusèbe ne l'aurait sans doute pas introduit dans sa *Préparation évangélique*, car tout porte à croire qu'il n'appréciait pas Méthode, dont il ne fait pas mention dans son *Histoire ecclésiastique* ; il le tenait pour un adversaire d'Origène et s'en serait pris à lui dans l'*Apologie pour Origène*⁵¹. Et, cela va de soi, le passage n'aurait pas trouvé place dans la *Philocalie*, même si la pensée qui s'y exprime ne contredit pas celle d'Origène.

Le fait incontestable que la citation du chapitre 24 de la *Philocalie* est empruntée au livre VII de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe ruine l'hypothèse que le compilateur de la *Philocalie* pourrait être Pamphile ou Eusèbe. Ce compilateur est quelqu'un qui a sous les yeux la *Préparation évangélique* et qui a donc été actif après ~ 317 (période probable de la *Préparation évangélique*) et avant 379 (mort de Basile) ; quelqu'un qui a également tenu entre ses mains le *Dialogue* d'Origène *contre les Marcionites et autres hérétiques*, mais qui n'en dispose plus, sans quoi il l'aurait directement cité.

On peut bien sûr se demander si tout ce chapitre 24 faisait bel et bien partie de la *Philocalie* dans son état originel. Mais il nous faut nous arrêter là et conclure.

Composée à un moment indéterminé se situant entre le milieu du III^e siècle (mort d'Origène) et la fin du troisième quart du IV^e siècle (mort de Basile), probablement dans les premières décennies du IV^e, l'anthologie, transmise sous le nom de *Philocalie*, a été compilée par un personnage anonyme, savant admirateur d'Origène, qui travaillait près d'une bibliothèque contenant l'œuvre

51 Selon Jérôme, *Apologie contre Rufin*, I, 11, 4-6.

de l'Alexandrin et qui appartenait à un milieu partageant son admiration ; on pense en premier lieu à Césarée de Palestine.

Les extraits qu'il a réunis, sans les faire précéder d'une préface expliquant son propos, traitaient de problèmes centraux à ses yeux (l'interprétation de l'Écriture, la défense d'un christianisme cultivé, l'affirmation du libre arbitre contre toute forme de déterminisme) et qui étaient sans aucun lien direct avec les problèmes théologiques (au sens technique du mot) qui agitaient alors l'Église.

Sa compilation n'était pas seulement anonyme – ce qui n'est pas autrement étonnant : une anthologie de ce type n'appelle pas d'autre nom d'auteur que celui de l'écrivain dont elle rassemble des extraits –, elle était aussi dépourvue de titre ; la tradition lui donnera celui de « Philocalie » en reprenant un nom commun que Grégoire de Nazianze avait utilisé pour désigner avec admiration l'ensemble de l'œuvre d'Origène.

UN DOSSIER D'ORIGÈNE : LES NOTES MARGINALES
DE LA SYRO-HEXAPLAIRE DE DANIEL

Olivier Munnich

Université Paris-Sorbonne

UMR 8167 « Orient et Méditerranée » / Labex RESMED

On voudrait s'interroger ici sur le lien entre l'extrait et le texte : l'un *précède-t-il* l'autre ou *procède-t-il* de lui ? C'est, dira-t-on, dans l'ordre des pratiques lettrées, la question de l'œuf et de la poule. Néanmoins, le problème se pose pour l'annotation savante à laquelle donne lieu l'immense tradition textuelle de la Bible grecque. Un philologue comme Origène a extrait de tous les ἀντίγραφα dont il disposait des éléments qu'il a réunis dans une immense « banque de données », les Hexaples, Bible sextuple, qui ne fut jamais copiée mais seulement consultée ou excerpée. On verra que les extraits de ce texte (les Hexaples) permettent d'établir un *autre* texte, celui de la recension hexaplaire, en une remarquable circularité entre rédaction et extraction.

L'angle proposé par S. Morlet dans cette enquête sur la lecture en extraits permet d'envisager d'une façon neuve un domaine par ailleurs bien étudié. En effet, si l'éditeur d'un livre de la Bible grecque s'intéresse moins aux témoins manuscrits pour eux-mêmes, que pour l'apport qu'ils fournissent à l'établissement du texte critique, cela est encore plus vrai, dans l'édition critique de Göttingen, pour le second apparat de la Bible grecque, où l'éditeur tire de la marge des manuscrits ainsi que de citations patristiques la documentation disponible pour collecter les bribes que l'on garde des révisions juives de la Bible. Certes, la valeur de chaque témoignage est soigneusement éprouvée par l'éditeur, mais son intérêt porte plus sur les fragments conservés que sur le manuscrit qui les atteste. Or, il en va tout autrement, quand on concentre son attention sur le témoin qui atteste de telles lectures et sur la *logique* qui a amené un scribe à sélectionner des données qu'un copiste signale ultérieurement dans la marge d'un manuscrit. Ici, c'est le *processus d'excerptio* et non le *matériel excerpté* qui devient le centre de l'enquête.

Dans ce qui suit, on s'intéressera, pour les rares éléments qu'on en conserve dans le livre de Daniel, à notre principale source des révisions juives, la Syro-hexaplaire ; il s'agit d'une traduction en syriaque, datant de 616-617, faite

sur la recension hexaplaire, une édition savante composée par Origène, dans laquelle cet auteur adoptait, pour l'établissement du texte biblique, les pratiques des philologues alexandrins. Pour la seconde partie de la Bible grecque, on en conserve un témoin à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan qu'on date du VIII^e siècle¹. Pour les révisions juives, le *contenu* de son témoignage a été, depuis plusieurs siècles, attentivement étudié²; cependant, on ne s'est pas interrogé sur la *logique* de l'extraction qu'elle atteste³. En outre, alors que ce texte et l'autre témoin hexaplaire de Dan.-o' (le *Codex Chisianus* R. VII 45 – Rahlfs 88 –, datant du X^e siècle) sont, selon l'expression d'A. Rahlfs, « *mire concordantes*⁴ », on ne s'est pas suffisamment penché sur leur marge qui, pour le manuscrit 88, ne présente que de rares lectures hexaplares, tandis que celle de la Syro-hexaplaire atteste non seulement toutes celles-ci mais en contient un nombre bien plus élevé encore. Ainsi, le rapport entre les deux témoins n'est pas le même pour le texte copié et pour la documentation marginale.

QUALITÉ DU MATÉRIEL PRÉSENT DANS LA MARGE DE LA SYRO-HEXAPLAIRE

La marge ainsi que les données interlinéaires de la Syro-hexaplaire offrent un matériel de grande qualité : les attributions sont, pour l'essentiel, individuelles, alors que, à des stades ultérieurs de la transmission, les témoins comportent des

- 1 A. M. Ceriani, *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus, photolithographice editus, curante et adnotante*, dans *Monumenta sacra et profana*, Mediolani [=Milan], Bibliotheca Ambrosiana, 1861-1874, t. VII. Pour Daniel, le texte du manuscrit a été réédité et traduit en latin : *Daniel secundum editionem LXX. interpretum*, syriace edidit C. Bugatus, Mediolani, Bibliotheca Ambrosiana, 1788. Le premier, A. Masius (mort en 1573), fit état de cette traduction dans un manuscrit qu'on a aujourd'hui perdu, voir R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford, Clarendon, 1929, p. lvii, n. 1.
- 2 F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxonii, ex typ. Clarendoniano, 1875.
- 3 À la fin de son introduction, J. Ziegler signale qu'il mentionne le matériel des révisions sous le texte 'Septante' « car la plupart des lectures hexaplares sont présentes dans la Syro-hexaplaire qui atteste le texte o' » : la dépendance intrinsèque de cette documentation envers le texte de Dan.-o' semble étrangère à cet éditeur (*Susanna, Daniel, Bel et Draco, Septuaginta*, éd. J. Ziegler, dans *Vetus Testamentum graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1954, t. XVI.2, p. 68). Nous avons fait paraître une seconde édition de Dan.-o' (*Susanna-Daniel-Bel et Draco iuxta LXX Interpretes et iuxta « Theodotionem » edidit J. Ziegler. Editio secunda partim nova partim aucta Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit Olivier Munnich, in Septuaginta*, dans *Vetus Testamentum graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, t. XVI.2, car J. Ziegler ne disposait que d'une partie du troisième témoin de Dan.-o', le papyrus 967. Celui-ci restitue un état particulièrement ancien du texte et correspond le plus souvent au texte critique de notre édition. Cependant, dans la suite, nous ne tiendrons pas compte d'un tel texte mais de celui des manuscrits hexaplares sur lequel à été traduite la version syriaque. En revanche, pour les révisions de *Daniel*, nous citerons toujours le second apparat de notre édition.
- 4 *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, éd. A. Rahlfs et R. Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, p. 864.

attestations *groupées*. Dans les rares cas où la Syro-hexaplaire mentionne deux réviseurs, l'intention, probablement documentaire, paraît être de souligner un accord entre Aquila et Symmaque⁵. En outre, à la différence de nombreux manuscrits qui, dans les différents livres de la Bible grecque, mentionnent une lecture hexaplaire sans indiquer leur source, la *totalité* des emprunts à Aquila et à Symmaque (on en compte respectivement vingt-cinq et trente-neuf) est rapportée à chacun d'eux. Quant aux emprunts à Théodotion, la mention ou non de celui-ci obéit à une logique implicite : dans les parties protocanoniques, les emprunts sont constamment anonymes, sans doute parce qu'ils correspondent au texte courant de Daniel⁶. En revanche, dans les parties deutérocanoniques, la lecture est toujours dotée de la mention Δ, équivalent syriaque de θ' car la notation vise à comparer une formulation grecque (celle de Dan.-ο') à une autre (celle de Dan.-θ'), sans considération de l'*Hebraica veritas*. Les rares exceptions par rapport à ce schéma seront envisagées plus loin.

La constance avec laquelle les citations d'Aquila et de Symmaque sont identifiées par l'initiale de leur auteur conduit à suspecter les rares cas où celle-ci fait défaut (on en compte quatre)⁷. D'une façon significative, dans trois des quatre cas, la Syro-hexaplaire partage sa lecture avec un autre témoin ou un citeur, alors que, dans l'immense majorité des cas, elle est seule à la présenter. On supposera donc que, dans les quatre lieux, un ancêtre du *codex* de Milan a subi une contamination secondaire. On fera la même supposition pour l'attribution à Symmaque, et *a fortiori* à Aquila, des premiers versets de *Suzanne*, placés sous obèle⁸ : on ne sait rien d'une attestation de ce récit chez Symmaque ; sa présence chez Aquila est impossible⁹.

La cohérence des principes d'excerptation laisse supposer que l'annotation marginale (ou interlinéaire) conservée dans la Syro-hexaplaire a été faite par un même individu ou dans un même milieu exégétique ; dans ce qui suit, on ne distinguera pas les données selon qu'elles se trouvent dans la marge de Syh

- 5 1, 4 ἐν τῷ οἴκῳ] α' σ' εν ναω Syh ; xi, 1 Κύρου τοῦ βασιλέως] α' σ' δαρειου του μηδου Syh.
- 6 En x, 16, l'apparition angélique est, dans la marge de Syh (désormais Syh^{ms}), rapportée selon une lecture qui correspond à celle de Théodotion (εν τη οπλασια σου εστραφη τα εντος μου εν εμου). Or cette lecture est anonyme en Syh^{ms}, alors qu'elle est attribuée à Théodotion dans la citation qu'en fait Jérôme : cela prouve que, pour la section canonique, le caractère anonyme des citations de Théodotion correspond à un choix de l'annotateur.
- 7 1, 3 τῷ ἑαυτοῦ ἀρχιερνοῦχῳ] <α' > διδασκαλω εννουχων αυτου cod. Reg. apud Montf. Syh ; x, 10 ἐπὶ τὰ ἴχνη τῶν π. μου] α' σ' και ταρσοις χειρων μου Q^{bx} Syh (anon.; om. και) ; xi, 13 κατὰ συντέλειαν – εἰς αὐτήν] <σ' > και εις το τέλος των καιρων ενιαυτων και ελευσεται ερχομενος Syh ; xi, 16 ἐν τῇ χώρᾳ τῆς θελήσεως] α' in terra inclyta Syh (anon.) Hi. p. 911.
- 8 Sus. 1 init. – 5 ἐκείνῳ (= θ') in Syh obelis (≠) munita et in marg. σ' θ' adscripta ; item in 88 sub obelis (cf. praef. p. 415), sed α' σ' θ' adscr. in marg. (*Suzanna-Daniel-Bel et Draco iuxta LXX Interpretes*, éd. cit., p. 216).
- 9 Dans sa *Lettre à Africanus*, Origène ne mentionne l'existence de ce récit que chez les Septante et chez Théodotion (§ 4, dans *Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus*, éd. M. Harl et N. de Lange, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1984, p. 526, l. 26).

et par la quasi-absence de notations anonymes correspondant à son texte¹³; si elles ne sont pas référées à Théodotion, c'est sans doute que l'annotateur tient cette révision pour connue ou que la lecture est, dans les deux cas, commune aux réviseurs.

La situation change radicalement dans les cantiques deutérocanoniques de Daniel III : à la suite d'une collation du texte Septante sur celui de Théodotion, Origène intègre sous astérisque dans le premier les éléments supplémentaires présents dans le second et il mentionne dans le texte même de la Septante, à côté du signe aristarquien, l'abréviation θ' : III, 42 μεθ' ἡμῶν] θ' + * ελεος Syh^{ext}; III, 60 πάντα] θ' pr. * και Syh^{ext}¹⁴. Sans être ici suivie par le manuscrit 88, généralement si proche d'elle, la Syro-hexaplaire conserve seule la trace de la collation d'un texte sur l'autre et, outre les signes hexaplaïres, l'attribution des additions à « θ' »¹⁵. Sur ce plan, l'annotation de la Syro-hexaplaire est un témoin fidèle du travail éditorial accompli par Origène. On peut en effet prouver que, dans les parties deutérocanoniques, une telle activité n'est pas post-hexaplaire mais qu'elle remonte à l'Alexandrin : le dernier verset du chap. VI est en partie noté sous obèle (VI, 28 αὐτοῦ I °] + + και δαμηλ κατεσταθη επι της βασιλειας δαρειου 88-Syh = TM). La présence surprenante de ce signe en un lieu où le texte massorétique comporte un équivalent des termes obélisés, s'explique par une comparaison faite par Origène avec un autre témoin *grec qui ne comportait pas le verset* : le papyrus 967 atteste un tel texte, puisqu'il ne lit pas au v. 28 le segment obélisé par Origène mais qu'il l'atteste au v. 24¹⁶. On a donc la preuve que, dans la partie canonique, Origène s'est livré à une comparaison qualitative entre des formes grecques. Dès lors, la comparaison identique qu'on lit dans les cantiques deutérocanoniques de Daniel III doit aussi lui revenir.

Or, dans ces sections hymniques, à côté de cette activité origénienne, l'annotation marginale conservée dans la Syro-hexaplaire systématise la collation du texte Septante sur la révision de Théodotion, puisque, pour toutes les variantes lexicales ou grammaticales, la lecture de celle-ci est notée dans la marge avec la mention θ' : on trouve treize mentions du même type dont on

13 On en trouve seulement une en II, 35 (και ἐπάταξι] <θ'> και ελληρωσεν Syh) et une autre en II, 43 (εις γενεσιν] <θ'> εν σπερματι Syh).

14 Dans d'autres cas, le segment astérisé est attesté dans le texte même des autres manuscrits de Dan.-o' : III, 36 πολυπληθῦναι] θ' * πολυ<πληθῦναι> Syh^{ext}; τῶ πλήθει] θ' * τῶ πληθει Syh^{ext}; III, 41 ἡμῶν] θ' * ἡμῶν Syh^{ext}; III, 77 ὄμβροι και] θ' * ὄμβροι και Syh^{ext}; III, 90 τὸν κύριον] θ' * τὸν κυριον Syh^{ext}. Il faut supposer que l'Alexandrin collationnait son texte sur un état de Dan.-o', aujourd'hui disparu, qui ne comportait pas ces mots. Malgré l'astérisque, nous les avons, sur la base de la critique littéraire, tenus pour authentiques (*Susanna-Daniel-Bel et Draco iuxta LXX Interpretes*, éd. cit., p. 33).

15 En revanche, les deux obèles de la partie deutérocanonique (III, 40 et 90), correspondant à un excédent de Dan.-o' par rapport à Dan.-θ' sont présents en 88 et en Syh.

16 *Susanna-Daniel-Bel et Draco iuxta LXX Interpretes*, éd. cit., p. 40-41.

ne cite que la première : III, 39 τεταπεινωμένω] θ' ταπεινωσεως Syh¹⁷. La richesse de la documentation anonyme révèle ici la précision de la collecte faite par l'annotateur.

UNE ANNOTATION RELEVANT DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE : LES NOTES DES CHAPITRES IV-VIII

172 On a vu qu'aux chap. I-III, la documentation présente dans la marge de la Syro-hexaplaire ne mentionne jamais l'abréviation Δ (= θ') et ne cite qu'exceptionnellement le texte de Théodotion dans la section canonique, alors que tout à l'inverse, elle s'y réfère systématiquement dans les cantiques deutérocanoniques du chap. III, tant pour des variantes que pour préciser l'origine de l'addition astérisée. Par rapport à un tel schéma, les chap. IV-VIII présentent une situation différente : la lecture tirée de Théodotion est notée avec l'initiale de son auteur : IV, I Εἰρηνεύων] θ' pr. εγω Syh ; il en va de même des lectures suivantes (IV, 25, 28 ; V, 6). Elles redeviennent anonymes à partir du chap. VII¹⁸. À travers un tel choix, l'annotateur montre techniquement qu'il envisage désormais le texte de Dan.-o' comme une *sorte de deutérocanonique*, c'est-à-dire un texte sans rapport avec l'original *sémitique* et appelant, ainsi que dans les cantiques qui précèdent, une comparaison avec une autre forme grecque, celle de Théodotion.

Dès le début du chap. IV, l'annotateur prend conscience qu'il se trouve, avec Dan.-o', face à une narration présentant des différences fondamentales par rapport à la forme hébréo-araméenne, reflétée pour l'essentiel par Dan.-θ'. En Daniel IV, il ne tâche pas de mentionner dans la marge l'équivalent de la longue omission des v. 3-6 (convocation par le roi, que son rêve a effrayé, de tous les interprètes, puis entrée de Daniel à qui Nabuchodonosor raconte le rêve). Constatant ici qu'il se trouve face à un récit *d'une autre nature*, où Daniel n'apparaît qu'au v. 15, il modifie sa méthode. Très réduites quantitativement, les notations marginales manifestent, dans la suite du chap. IV, la même attitude à l'égard du texte de la Septante :

IV, 25 init. — Ναβ.] θ' ταυτα παντα εφθασεν επι ναβουχοδονοσορ τον βασιλεα Syh

IV, 28 init.] θ' pr. επι του λογου εν τω στοματι του βασιλεως οντος Syh

V, 6 καὶ ἡ ὄρασις αὐτοῦ] θ' τοτε του βασιλεως μορφη 88-Syh

V, 30 init. — τῷ βασιλεῖ] <θ'> εν ταυτη (sic) τη νυκτι ανηρεθη βαλτασαρ ο βασιλευς ο χαλδαιος Syh.

17 III, 39, 40, 51, 54, 55 (ter), 67, 76, 80, 81 (88-Syh), 88 (sans mention de θ'), 90.

18 On trouve une lecture anonyme en VI, 18.

Elles sont, toutes les quatre, insérées à des endroits où le texte de Dan.-o', après avoir entretenu des rapports avec Dan.-θ', s'en écarte à nouveau (à l'inverse, en v, 6, le texte après une divergence, se rapproche à nouveau de Dan.-θ') ; à cet égard, elles témoignent d'un effort pour mettre un texte grec *en regard* avec l'autre, d'une façon identique à la décision que nous avons prise dans la seconde édition de Daniel : pour guider le lecteur, nous avons laissé des intervalles, tant dans le texte de la Septante que dans celui de Théodotion, afin de permettre, malgré les divergences quantitatives, une mise en parallèle des deux versions.

LES NOTATIONS MARGINALES DE LA SYRO-HEXAPLAIRE ET LE TRAVAIL D'ORIGÈNE

Au chap. iv, des éléments techniques tels que l'attribution d'une lecture marginale à « θ' » prouvent que l'annotateur assimile le texte à la section deutérocanonique de Daniel III. En cela, il se comporte *comme* Origène qui, *au même endroit du texte*, introduit une addition astérisée en mentionnant, ainsi qu'il le faisait dans les cantiques de Daniel III, sa provenance : iv, 7 ἐκόθευδον] θ' pr. * ἐπι τῆς κοιτῆς μου Syh^{ext}. Outre la mention de la source, le rapprochement entre un tel lieu et l'annotation origénienne des cantiques deutérocanoniques tien au fait que, comme dans ceux-ci, la donnée est présente dans la seule Syro-hexaplaire sans que le manuscrit 88 comporte l'addition. Plus globalement, l'Alexandrin modifie à partir du chap. iv le statut des signes aristarquiens et en fait un mode de comparaison interne au texte grec¹⁹ : on trouve désormais des segments obélisés correspondant à des termes présents dans le texte sémitique, alors que, dans le recension hexaplaire, la fonction « normale » de l'obèle consiste à signaler les éléments excédentaires de la version grecque²⁰.

Grâce à Jérôme, on conserve un renseignement capital sur l'attitude d'Origène envers ces chapitres du livre de Daniel : à propos de Dan. iv, 5, Jérôme note ceci :

« Donec collega ingressus est in conspectu meo Daniel ». *Exceptis LXX translatoribus, qui haec omnia nescio qua ratione praeterierunt, tres reliqui « collegam » interpretati sunt. Vnde iudicio magistrorum ecclesiae, editio eorum in hoc volumine repudiata est, et Theodotionis vulgo legitur [...]; unde et Origenes in nono Stromatum uolumine asserit: se quae sequuntur ab hoc loco in propheta*

19 Sur ce point, voir O. Munnich, « Origène, éditeur du texte de Daniel », dans D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers (dir.), *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, p. 212-215.

20 Voir *supra*, vi, 28 ; en iv, 8 (11), l'obélisation de termes présents dans l'original s'explique très probablement par la double description de l'Arbre cosmique et la répétition de termes présents dans le verset précédent. Dans d'autres cas, elle s'explique moins aisément (v, 23 ; vi, 3 [4]).

Daniele, non iuxta Septuaginta – qui multum ab Hebraica ueritate discordant –, sed iuxta Theodotionis editionem disserere ».

« Jusqu'à ce que Daniel, leur collègue, entrât sous mes yeux ». À l'exception des soixante-dix traducteurs qui, je ne sais pourquoi, ont omis ces mots, les trois autres ont traduit par « collègue ». Voilà pourquoi, de l'avis des maîtres de l'Église, l'édition des Septante a, pour ce livre, été écartée et c'est celle de Théodotion qu'on lit couramment... Voilà pourquoi aussi Origène, dans le neuvième livre des *Stromates*, affirme qu'à partir de cet endroit du prophète Daniel, il commente ce qui suit, non pas selon les Septante traducteurs qui sont en grand désaccord avec la vérité du texte hébreu, mais selon l'édition de Théodotion²¹.

174

Origène change, au début du chap. iv, son attitude à l'égard de la traduction de la Septante²²; or, à cet endroit, il modifie effectivement son annotation hexaplaire et adopte la technique qui est la sienne dans la section deutérocanonique. Dès lors, on ne peut échapper à la conclusion que l'annotation, présente dans la marge de la Syro-hexaplaire, qui change elle aussi de nature *au même endroit*, est intimement liée au travail d'Origène.

La parenté entre le travail recensionnel (avec ses lieux astérisés et obélisés) et l'annotation conservée dans la marge de la Syro-hexaplaire, apparaît aussi dans la suite du texte : c'est *au même endroit* du texte que les lectures de Théodotion redeviennent anonymes (vii, 8) et que les astérisques reprennent leur fonction d'alignement quantitatif sur le texte sémitique (vii, 5). Dans les versets précédents, l'éditeur aurait pu prendre diverses initiatives. S'il ne le fait pas, c'est que, face à l'ampleur des divergences entre Dan.-o' et sa source sémitique, il estime encore se trouver face à une narration différente, comme c'est le cas depuis le chap. iv. Le changement de méthode qui se produit vers Dan. vii, 5 permet de définir le moment où Origène *éditeur* modifie son appréciation sur le texte. Or ce moment est celui où, dans la marge de la Syro-hexaplaire,

²¹ Au lieu de ἕτερος, Jérôme lit par erreur ἑταῖρος (*Commentariorum in Daniele libri*, CCSL, 75A, Turnhout, 1964, p. 811).

²² Les rares citations reposant sur Dan.-o' se situent toutes avant le début du chap. iv; pour les chapitres suivants, elles reproduisent effectivement le texte de θ', ainsi – pour ne citer que les trois exemples les plus probants – en viii, 23-25 où les deux versions divergent fortement (*Contre Celse* VI, 46, dans *Contre Celse Livres V et VI*, éd. M. Borret, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1969, p. 294-296), en xii, 1-3 (*Contre Celse* V, 10, *ibid.*, p. 36) et en Suz. 42-43 où l'auteur cite la prière de Suzanne, absente de Dan.-o' (*Philocalie* 21-27, chap. 23, 4, dans *Philocalie* 21-27 [sur le libre arbitre], éd. É. Junod, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1976, l. 8-10). En revanche, dans le *Traité sur la prière*, Origène cite iii, 25 (l'introduction du second cantique) selon la formulation de Dan.-θ' (14, 4, *GCS* 3, p. 331, l. 27-28).

l'*annotation* elle aussi change de nature. Cette concomitance des phénomènes vers le début de Daniel VII montre que l'*annotation* conservée dans la marge de la Syro-hexaplaire est étroitement liée à l'activité par laquelle Origène a établi la recension hexaplaire.

Par rapport à la section qui couvre les chap. I-III (dans sa partie canonique), celle qui s'étend de Dan. VII, 5 à VIII fin partage le même souci de noter, sous astérique et obèle, les différences quantitatives, mais l'*annotation* marginale est moins fournie et surtout elle paraît empruntée uniquement à Dan.-θ', alors que la première section comportait presque exclusivement des lectures tirées d'Aquila et de Symmaque. Sur ce plan, la différence entre les sections est remarquable. Sans qu'un tel fait puisse être interprété de façon assurée, il semble que, dans la première partie, le recours à Aquila et à Symmaque permette à l'annotateur de se faire une idée sur la valeur respective de Dan.-ο' et Dan.-θ'. L'emploi de la seule version de Théodotion, citée sans référence à ce réviseur, aux chap. VII-VIII, marquerait la conséquence de cette appréciation initiale. Elle explique que, dans ces chapitres, l'annotateur s'en remette à Dan.-θ' pour *éclairer* tel ou tel choix de la Septante : en VII, 26 la κρίσις qui s'assiera, c'est le tribunal (τὸ κριτήριον); en VII, 28 ἡ ἔξις troublée de Daniel, c'est sa μορφή. En VIII, 4, toutes les bêtes sont incapables de tenir, non « derrière » (ὀπίσω) le bélier, mais « devant » (ἐνώπιον) lui. À leur façon, ces notations illustrent la valeur normative que prend peu à peu, pour l'annotateur, le texte de Dan.-θ' : on tient là un nouveau rapprochement entre cet annotateur et Origène qui, dès le chapitre IV de Daniel, se réfère, on l'a vu, à la version de Théodotion.

Malgré la formulation délibérément prudente de Jérôme dans les lignes rapportées plus haut, c'est à Origène que l'on doit, pour le livre de Daniel, l'adoption de Théodotion comme Bible de l'Église. L'œuvre exégétique de l'Alexandrin fournit sur ce point quelques indices : dans ses *Homélies sur les Nombres*, Origène cite successivement une partie de Dan. I, 17-20 selon les « soixante-dix traducteurs », puis un texte *entièrement conforme* à Dan.-θ' qu'il désigne comme « ce qu'on trouve dans les manuscrits des Hébreux » et qu'on ne doit pas ignorer, dit-il, « même si nous ne nous en servons pas [*quamvis non utamur*]²³ » ; en revanche, dans la *Lettre à Africanus*, il parle, à propos des cantiques deutérocanoniques de Daniel III, de ce qui est présent « dans nos manuscrits » et il cite le début et la fin des suppléments selon chacune des deux versions, en précisant qu'elles « sont en usage dans les Églises »²⁴. Plus loin, il précise : « nos exemplaires (Τὰ δὲ παρ' ἡμῶν ἀντίγραφα), dont

23 *Homélie* 18, 3, 5, dans *Homélies sur les Nombres*, éd. L. Doutreleau, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1999, p. 326.

24 κατὰ μὲν τινα τῶν φερομένων ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, § 4, dans *Lettre à Africanus*, éd. cit., p. 524, l. 4-5.

j'ai cité les termes, sont d'une part celui selon les Septante et d'autre part celui selon Théodotion²⁵ ». Par rapport à la formulation des *Homélies sur les Nombres*, l'évolution est d'autant plus nette que, dans ce passage de la *Lettre*, l'Alexandrin oppose ces deux versions à « ce qu'il y a dans l'hébreu » et chez Aquila, asservi à celui-ci²⁶. Ces deux textes reflètent l'inflexion de la position d'Origène relativement à Dan.-θ'. Selon nous, la marge de la Syro-hexaplaire où l'annotateur accorde un crédit grandissant à cette version nous restitue *le dossier même* par lequel l'Alexandrin a élaboré sa position. Au début de sa préface à la traduction de Daniel dans la Vulgate, Jérôme signale que les Églises du Sauveur lisent Daniel, non selon la Septante, mais selon Théodotion et il ajoute qu'il « ne sait pas la raison » d'un tel fait (« *et hoc cur acciderit nescio* »). Le dossier présent dans la marge de la Syro-hexaplaire, que nous tenons pour origénien, montre le rôle joué par l'Alexandrin dans cette substitution²⁷.

LA FONCTION DE L'ANNOTATION ÉRUDITE DANS L'ÉTABLISSEMENT DE LA RECENSION HEXAPLAIRE

La véritable preuve que l'annotation conservée dans la marge de la Syro-hexaplaire remonte effectivement à Origène tient au fait que, loin d'être annexes ou latérales, les notations qu'elle regroupe apportent à l'éditeur le moyen de confectionner sa recension. L'examen du travail accompli sur la révélation finale (Dan. ix, 23 - xiifin) permet de le constater. Dans cette section, le matériel marginal présente un double changement : il est beaucoup plus fourni que dans les chapitres précédents et il se caractérise, à côté de données anonymes empruntées à Dan.-θ', par un recours massif à Aquila et à Symmaque qui n'avaient plus été cités depuis le chap. III.

Lien avec l'obélisation de la recension hexaplaire

En x, 1 le recours au témoignage d'Aquila permet à Origène de définir le passage à obéliser dans la Septante ; les données textuelles sont les suivantes :

Dan.-TM: וְאֵת הַדְּבָר וְצָבָא גְדוֹל וּבִין אֶת-הַדְּבָר וּבִינָה לוֹ בְּמַרְאֵה, litt. « et vérité (est) la parole, et une grande armée, et il comprit la parole, et (il y eut) pour lui une compréhension dans la vision ».

²⁵ *Ibid.*, p. 526, l. 24-27.

²⁶ *Ibid.*, l. 15-16 et 20-21.

²⁷ A. Bludau estime que la traduction de Dan. ix, 24-27, qu'il tient pour interprétative en Dan.-o' (date de la venue du Messie) a joué une influence déterminante dans le rejet de ce texte par l'Église (*Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum masorthischen Text*, Freiburg im Bresgau, Herder, 1897, p. 24). Cette affirmation, souvent reprise, ne correspond pas à la documentation ici étudiée.

Dan.-ο': καὶ ἀληθὲς τὸ ὄραμα καὶ τὸ πρόσταγμα, καὶ τὸ πλῆθος τὸ ἰσχυρὸν
 διανοηθήσεται τὸ πρόσταγμα, καὶ διανοήθην = αὐτὸ ἐν ὀράματι 88-Syh²⁸.
 Dan.-θ': καὶ ἀληθινὸς ὁ λόγος, καὶ δύναμις μεγάλη καὶ σύνεσις ἐδόθη
 αὐτῷ ἐν τῇ ὀπτασίᾳ.

La marge des manuscrits hexaplaire attestent ceci : καὶ τὸ πλῆθος — fin.] α' και στρατια μεγαλη συνησει συν (> 88) το ρημα και συνεσις αυτω εν τη ορασει 88-Syh²⁹.

En ce lieu particulièrement difficile et peut-être corrompu dans l'hébreu, Origène ne peut fonder sa comparaison quantitative de Dan.-ο' avec l'hébreu sur le témoignage de Dan.-θ' qui ne rend pas le segment $\text{קָרַבְתָּ-רָסַיִן} \text{ וְיָבִי}$. Ainsi s'explique le recours à la longue citation d'Aquila. Si l'Alexandrin manifeste ici une telle vigilance, c'est probablement que, avec le dédoublement τὸ ὄραμα et τὸ πρόσταγμα mais surtout avec la répétition τὸ ὄραμα ... ἐν ὀράματι, le texte grec lui semble suspect. Or il l'est probablement et, à la suite de J. Ziegler, nous avons tenu τὸ ὄραμα pour un doublet que nous avons édité entre crochets droits³⁰. En obélisant un élément (αὐτὸ ἐν ὀράματι) qui possède un équivalent dans le texte massorétique ($\text{קָרַבְתָּ רָסַיִן וְיָבִי}$), Origène ne commet pas une erreur : il ne pratique pas une critique textuelle, soucieuse d'identifier l'élément *secondaire* (ici τὸ ὄραμα καὶ), mais, sensible aux données quantitatives, il cherche à noter l'élément *excédentaire*. Avec son emploi unique d'ὄρασις, la consultation d'Aquila lui montre qu'une des deux occurrences d'ὄραμα constitue un « plus » dans la Septante et selon son habitude Origène obélise le second élément. Pour arriver à un tel résultat, il avait besoin d'Aquila : la citation de celui-ci notée dans la marge de la Syro-hexaplaire et l'obélisation introduite dans le *texte* hexaplaire sont *les deux étapes d'un même geste*.

Le matériel réuni dans la marge de la Syro-hexaplaire présente d'autres éléments aussi probants, sur lesquels on passera plus vite : dans la prophétie des semaines d'années, on trouve en ix, 24 la notation marginale suivante : καὶ διανοηθῆναι – αἰώνιον] α' και του αγαγειν δικαιοσυνην αιωνιον Syh. L'éditeur repère, dans le texte de la Septante, une expansion ainsi que l'allure d'un doublet³¹ ; il aurait pu se fonder sur Dan.- θ', conforme à Aquila pour les mots cités, mais il consolide son jugement par le recours à Aquila *avant* d'obéliser, dans le segment καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον, la seconde partie de l'expression (÷ καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον), alors que c'est

28 Texte des manuscrits hexaplaire, différent du texte retenu dans l'édition critique.

29 συνησει αυτω pro συνεσις αυτω Syh.

30 « [τὸ ὄραμα καὶ] τὸ πρόσταγμα. Voir ma notation, reprise à celle de J. Ziegler dans sa 1^{re} édition : ὄραμα < ῥῆμα = α' (so richtig Montgomery S. 406) » (*Susanna-Daniel-Bel et Draco iuxta LXX Interpretes*, éd. cit., p. 52).

31 *Ibid.*, καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα ... καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὄραμα.

ici encore la première qui n'a pas d'équivalent dans l'original (קְרַךְ אִיְהוָה לְמַלְאָכָי).

Un tel phénomène intervient déjà dans les premiers chapitres : en II, 18, la formulation de Dan.-o' (καὶ παρήγγειλε νηστείαν καὶ δέησιν καὶ τιμωρίαν ζητῆσαι) marque une expansion notable par rapport au texte massorétique, selon lequel Daniel recommande à ses compagnons de « demander grâce (à Dieu) » (אֲשַׁלַּח לְמַלְאָכָי) sans leur recommander jeûne, prière ni demande de secours. En présence d'un texte de Dan.-θ' assez libre, l'Alexandrin note la leçon de Symmaque³², afin de déterminer le lieu à obéliser en Dan.-o'³³; ici encore, l'annotation marginale et l'insertion de l'obèle sont intimement liées.

178

Le recours aux révisions juives pour la délimitation des lieux à obéliser doit aussi être supposé dans les nombreux cas où l'enquête aboutit à ne *pas* introduire d'obèle ni de métobèle dans le texte de la Septante hexaplaire : en I, 10, c'est probablement la différence quantitative entre Dan.-o' (διατετραμμένα καὶ ἀσθενή)³⁴ et Dan.-θ' (σκυθρωπά) qui amène Origène à recourir au témoignage d'Aquila (κατεστραμμενα), même si l'on ne saisit pas pourquoi il n'a pas obélisé καὶ ἀσθενή; en II, 3, l'éditeur cite probablement Symmaque³⁵, parce qu'il repère en Dan.-o'³⁶ une expansion par rapport au texte massorétique³⁷; le recours à la lecture de Symmaque semble ici lié à l'éventualité d'obéliser οὓν θέλω, à laquelle l'éditeur renonce sans doute pour ne pas rendre le texte hexaplaire peu compréhensible; à la fin de II, 30 (ἂ ὑπέλαβες τῆ καρδία σου ἐν γνώσει), la mention de la leçon d'Aquila³⁸ répond probablement au désir de savoir s'il faut obéliser ὑπέλαβες, auquel rien ne correspond dans le TM ni en Dan.-θ' (τοὺς διαλογισμούς) : d'un point de vue quantitatif, la décision est logiquement négative; au verset suivant, le tour assez redondant de l'expression a sans doute conduit Origène à se demander si elle ne comportait pas un doublet (II, 31 καὶ ἰδοὺ εἰκὼν μία, καὶ ἦν ἡ εἰκὼν ἐκείνη μεγάλη σφόδρα); ainsi s'explique probablement le recours à la lecture de Symmaque³⁹. On en dira autant, au chap. IX, des deux notations empruntées à Symmaque, qui, en un lieu où Dan.-o' présente des doublets, proposent une *alternative continue* des v. 26-27. En cette fin de la prophétie des semaines d'années, l'attention d'Origène *ressemble* à celle d'Eusèbe de Césarée par la fréquence et la longueur des emprunts aux révisions juives. Toutefois, malgré ces ressemblances formelles,

32 II, 18 init. — ζητῆσαι] σ' υπερ του ερωτησαι οικτιρμους Syh.

33 *Ibid.*, καὶ τιμωρίαν ζητῆσαι] ÷ 88-Syh.

34 On cite le texte de la Septante selon sa forme hexaplaire.

35 σ' διαπορω εν τη ψυχη μου του γνωσαι το ενυπνιον Syh.

36 ἐπιγνωσαι οὓν θέλω τὸ ἐνύπνιον.

37 אֲשַׁלַּח לְמַלְאָכָי וְיָחִיד אֲשַׁלַּח.

38 ἂ ὑπέλαβες — fin.] α' και η εννοια (s. βουλη) της καρδιας σου ινα γνωσ Syh.

39 καὶ ἰδοὺ — σφόδρα] σ' και ην ως ανδριας εις μεγας ο ανδριας Syh.

l'attitude des deux auteurs est très différente : alors qu'Eusèbe cherche chez les réviseurs des ressources *exégétiques*, le projet d'Origène demeure strictement *éditorial*⁴⁰.

En x, 13, l'éditeur cite longuement Aquila⁴¹ car il cherche à repérer l'élément de Dan.-o' absent du TM (στρατηγοῦ) ; sur ce point, Dan.-θ' ne peut lui servir d'appui, car cette version comporte, elle aussi, un terme excédentaire (ἄρχοντος). Si l'Alexandrin n'obélise pas στρατηγοῦ, c'est sans doute qu'il prend la mesure de la différence *qualitative* entre l'hébreu (« j'ai été laissé là près des rois de Perse ») et le grec de la Septante (« je l'ai laissé [i.e. l'ange Michaël] là avec le général du roi des Perses ») aussi bien que celui de Théodotion, presque identique à elle. Cette différence *qualitative* a probablement paru à Origène *exclusive* d'une comparaison *quantitative* entre l'hébreu et le grec de la Septante. Ainsi s'expliquerait que, après avoir cherché le témoignage d'Aquila, l'éditeur ait ici décidé de ne rien obéliser⁴².

Lien avec l'insertion de segments astérisés

Décrivant l'ample documentation marginale, présente, surtout pour les derniers chapitres, dans la Syro-hexaplaire nous avons souligné son lien avec le repérage des lieux à obéliser dans la Septante hexaplaire ; néanmoins, la documentation a également partie liée avec les additions astérisées : en II, 15, Origène constate que, après le nom propre Arioch, le segment אֲרִיֹחַ-רַגְלֵי שִׁמְמָא, « l'officier du roi », n'a pas d'équivalent ; il note la traduction de Symmaque⁴³, sans doute afin d'éprouver celle, assez différente, de Dan.-θ' avant d'importer cette dernière sous astérique⁴⁴. Dans un tel cas, l'annotation marginale est liée à l'intégration d'une addition astérisée.

Au début de Daniel III, le récit raconte comment Nabuchodonosor réunit tous les responsables devant la statue qu'il avait érigée. Origène obélise soigneusement les expansions de la Septante au v. 2. Puis, il se trouve confronté au problème suivant : les v. 2 et 3 comportent une liste de cinq ou six dignitaires qui sont convoqués devant la statue (v. 2), puis qui s'y rendent effectivement (v. 3).

40 En xi, 13, le recours à Symmaque (ο' και αναλωθησονται δια των χειρων αυτου Syh) permet sans doute de confirmer que, dans la tournure de Dan.-ο' και επιτελεσθήσεται πάντα εν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ, πάντα représente une expansion par rapport au TM. S'il le constate, l'éditeur n'obélise pas, pour autant, un élément aussi limité. De même, en x, 16 les divergences, assez importantes entre Dan.-ο' et le TM sont éprouvées par rapport à Symmaque et à Théodotion ; l'éditeur conclut à l'équivalence *quantitative* entre les énoncés et ne place pas de signes critiques.

41 και αὐτόν — fin.] α' καγω περιεσσευθην εκει πλησιον βασιλεως περσων 88-Syh.

42 En xi, 24, où Dan-θ' diffère du TM, l'Alexandrin mentionne Aquila (α' και επι οχυρωματα Syh) mais ne note pas sous obèle la légère expansion présente en Dan.-ο' (ἐπι τὴν πόλιν τὴν ἰσχυράν).

43 ἰνίτ. — τοῦ βασιλέως] σ' ειπεν δε τω αριωχ ω επετραπη η εξουσια (σ. τω επιτετραμμενω την εξουσιαν) παρα του βασιλεως Syh.

44 λέγων] + * αρχων του βασιλεως 88-Syh = TM.

Dans le texte massorétique, les deux listes sont identiques mais en Dan.-θ', elles divergent, tant pour l'ordre que pour la désignation des dignitaires. Ce fait intéresse l'établissement même de l'édition hexaplaire car si le texte de Dan.-ο' présente une liste au v. 2, il la remplace au v. 3 par une formulation abrégée (ou rendant un substrat plus bref) : « les susnommés » (οἱ προγεγραμμένοι) se tinrent devant la statue. Origène obélise cette désignation synthétique mais se trouve face à une difficulté : comment ajouter au v. 3, sous astérique, la seconde liste, en faisant foi à Dan.-θ', alors qu'elle présente chez lui des divergences par rapport à la première ? Il est remarquable que la Syro-hexaplaire comporte, comme le manuscrit 88, une addition astérisée au v. 3, mais qu'elle atteste seule, au verset précédent, une note marginale tirée de Symmaque. On rapportera d'abord celle-ci (v. 2), puis l'addition astérisée du v. 3 :

180

iii, 2 τοπάρχας — τὴν οἰκουμένην] σ' και τους αρχοντας τους επι της γνωσεως γαβδαρηνους θαβδαρηνους θαβθαιους και παντας τους εξουσιαζοντας (s. πασας τας εξουσιας) των πολειων Syh.
 iii, 3 init.] pr. * τότε συνηχθησαν υπατοι στρατηγοι τοπαρχαι ηγουμενοι τυραννοι μεγαλοι <οι> επ εξουσιων και παντες οι αρχοντες των χωρων (+ του ελθειν 88) εις τον εγκαινισμον της εικονος ης εστησε ναβουχοδοσορ ο βασιλευς 88-Syh = TM.

En iii, 2, la note marginale présente une traduction alternative du mot τοπάρχας, puis la *translittération* des trois derniers éléments araméens de la liste, précédés de la mention ܟܘܢܘܢܝܢ ܚܘܠܐ ܘܡܢܐ que les divers éditeurs ont, depuis F. Field, rendue par τὸς ἐπὶ τῆς γνώσεως⁴⁵. Sans doute y a-t-il deux notes distinctes et non, comme l'ont estimé F. Field et J. Ziegler, une seule : l'une fournit l'équivalent de Symmaque pour τοπάρχας, mais l'autre, introduite par « les personnes pour la connaissance », rapporte – d'une façon exceptionnelle – la lettre du texte araméen. Selon nous, Origène, avant d'ajouter sous astérique la longue addition du v. 3, a voulu constituer un dossier remontant à l'araméen (ou à la deuxième colonne des Hexaples) pour se faire une opinion relativement à la divergence, en Dan.-θ', entre la liste des dignitaires aux v. 2 et 3. Ici encore, la documentation si surprenante, présente dans la marge de la Syro-hexaplaire est étroitement liée à la décision prise par Origène d'ajouter sous astérique au v. 3 la liste de dignitaires⁴⁶.

45 ܟܘܢܘܢܝܢ ܚܘܠܐ ܘܡܢܐ ܟܘܢܘܢܝܢ ܚܘܠܐ ܘܡܢܐ ܟܘܢܘܢܝܢ ܚܘܠܐ ܘܡܢܐ ܟܘܢܘܢܝܢ ܚܘܠܐ ܘܡܢܐ ܟܘܢܘܢܝܢ ܚܘܠܐ ܘܡܢܐ.

46 Le mot ܟܘܢܘܢܝܢ est, dans la Syro-hexaplaire, l'objet d'une scholie : ܟܘܢܘܢܝܢ ܡܘ ܕܘܒܐ ܐܘܪܝܢܐ, « c'est-à-dire la divination » par rapprochement naturel entre les mots *connaissance* et *divination*. F. Field a, selon nous, tort de chercher chez Symmaque des emplois parallèles de γνῶσις, car la remarque appartient à l'annotation d'Origène.

Dans d'autres cas, l'Alexandrin se demande, semble-t-il, s'il doit introduire une addition astérisée et tranche logiquement par la négative : en I, 17, il remarque que, dans l'expression $\text{בְּכָל-לֵב וְכָל-חָכְמָה}$, « en tout livre et sagesse » le second élément n'est pas rendu par Dan.-o' ; le recours à Aquila lui permet de noter une expansion dans la traduction du premier élément⁴⁷ ; dans ces conditions, il n'ajoute pas καὶ σοφία (= Dan.-θ') sous astérisque. En II, 35 il remarque dans la Septante ($\text{καὶ ἐγένετο ὡσεὶ λεπτότερον ἀχύρου ἐν ἄλωνι καὶ ἐρρίπισεν αὐτὰ ὁ ἄνεμος}$) l'absence de θερινῆς , attesté par Dan.-θ'⁴⁸. Cependant, la consultation d'Aquila⁴⁹ lui permet de repérer en Dan.-o' la mention supplémentaire de λεπτότερον et le conduit, dans la logique quantitative qui est la sienne, à ne rien ajouter sous astérisque⁵⁰. De même, il constate, en III, 12, une lacune de la Septante (ἐπὶ τῆς χώρας) par rapport à Dan.-θ' ($\text{ἐπὶ τὰ ἔργα τῆς χώρας}$). Le recours à Aquila et à Symmaque doit probablement être mis en relation avec la réflexion sur l'opportunité d'une addition astérisée⁵¹. Peut-être Origène renonce-t-il à importer sous astérisque τὰ ἔργα à cause de l'inexactitude du pluriel de Dan.-θ'. En IX, 26, la formulation de Dan.-θ' ($\text{σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ}$) a dû paraître à Origène plus longue que celle de la Septante (μετὰ τοῦ χριστοῦ) et cela explique qu'il ait recouru à Aquila⁵². Si, fidèle à sa logique quantitative, Origène n'a ici rien astérisé, cela n'empêche que l'*esprit* de la documentation réunie par lui était aussi, dans un tel lieu, orienté vers l'établissement de la recension hexaplaire, avec ses additions et ses signes critiques. À la fin du chap. x, l'éditeur note la différence quantitative (ὁ ἄγγελος) <θ> ο αρχων υμων Syh) mais, comme souvent, il choisit de ne pas ajouter sous astérisque un simple pronom. Dans ces différents cas, l'annotation marginale est liée à une réflexion sur l'opportunité d'ajouter un élément astérisé ; elle appartient donc au travail d'établissement de la recension hexaplaire.

UNE INFLEXION DE LA MÉTHODE : LE TRAVAIL SUR LE CHAPITRE XI

Jusqu'à la fin du chap. x, l'attention d'Origène semble majoritairement tournée vers l'établissement de la recension hexaplaire et la perspective est essentiellement

47 ἐν π. γραμμ. τέχνη] α' εν παντι βιβλιω 36 (anon.) Syh Polychr. p.107: cf. 4.

48 καὶ ἐγένετο ὡσεὶ κονιορτός ἀπὸ ἄλωνος θερινῆς· καὶ ἐξῆρε τὸ πλῆθος τοῦ πνεύματος.

49 ὡσεὶ λεπτότερον – ὁ ἄνεμος] α' ως αχνη απο αλωνος θερινης και ηρεν αυτα (το) πνευμα Syh.

50 Cas identique en II, 10 : deux éléments en Dan.o' ($\text{καὶ πᾶς βασιλεὺς καὶ πᾶς δυνάστης}$, leçon des mss hexaplaire) et trois dans le TM, comme le montre à Origène la lecture de Symmaque ($\text{σ' ἀλλ οὐδε τις βασιλεὺς η μεγας η εξουσιαστης ρημα τοιουτο ερωτα Syh}$) ; la mention en Dan.-o' de πᾶς ²⁹ l'amène probablement à ne rien ajouter sous astérisque.

51 ἐπὶ τῆς χώρας] α' επι εργων χωρας σ' επι την διοικησιν της πολεως Syh.

52 Μετὰ τοῦ χριστοῦ] α' λαος ηγουμενου (-νος mend. 88) <του> ερχομενου 88 (anon.)-Syh). Après examen, l'Alexandrin a compris que שָׁחַד avait été traduit avec le mot qui précède par θ' et α' (<του> ερχομενου) mais avec celui qui suit par la Septante ($\text{וְשָׁחַדְתָּ לְיְהוָה}$, lu $\text{שָׁחַדְתָּ לְיְהוָה}$).

éditoriale. Or, au chap. XI, les annotations empruntées à Aquila, Symmaque et aussi Théodotion se font plus nombreuses, mais le *lien* entre celles-ci et l'établissement de la recension hexaplaire devient ténu, pour ne pas dire inexistant.

En ce chapitre si obscur, le recours aux révisions relève d'un intérêt exégétique et se concentre sur les lieux qui, aujourd'hui encore, paraissent problématiques aux exégètes. Ainsi, en XI, 2, là où Dan.-o' et θ' disent du quatrième roi de Perse (le Darius des guerres médiques) qu'il « se dressera » contre tout roi (ou toutes les royautés) de Grèce, Aquila⁵³ et Symmaque⁵⁴, plus proches de l'hébreu, comprennent qu'il « excitera » « tout homme » (Aquila) ou « tous » (Symmaque) « avec » (Aquila) ou « contre » (Symmaque) la Grèce. La documentation de Syh^{ms} se centre sur le problème posé par la particule כַּסֵּס qui, dans l'expression יְעִיר כִּבְלֵ אֶת מַלְכוּת יִזְרָאֵל, doit être comprise au sens de « contre », comme, bien après Symmaque, l'expliquera Rashi. Au v. 5, à côté de la Septante (il – sujet mal identifiable – « renforcera le royaume d'Égypte »), la marge de la Syro-hexaplaire mentionne la lecture de Symmaque (il « l'emportera sur le roi du Sud »), alors que Dan.-θ' traduit « le roi du Sud se renforcera » : la note vient documenter un lieu difficile où les traductions se contredisent. Au v. 6 où la Septante ne fait ni état de la « fille » du roi du Sud ni d'un « descendant », l'annotation marginale rapporte un long segment anonyme emprunté à Théodotion et un autre tiré de Symmaque qui mentionnent les deux personnages. Parallèlement à d'autres variantes où la lecture d'Aquila ou de Symmaque renseigne sur le sens de l'hébreu⁵⁵, l'annotation du chap. XI a l'allure d'une documentation exégétique, portant sur les passages les plus difficiles et rétablissant l'ἱστορία ou fournissant des éléments sur le plan de la prosopologie.

182

LA DYNAMIQUE DE L'ANNOTATION

Si le matériel présent en Syh^{ms} manifeste, au chapitre XI, une inflexion, celle-ci ne constitue pas le premier changement et l'évolution globale de la documentation paraît la suivante. Dans les trois premiers chapitres, l'Alexandrin, outre le travail quantitatif sur la Septante, semble évaluer la *qualité* de la révision faite par Théodotion. De ce fait, le texte de Théodotion n'est lui-même, pour la partie canonique des trois premiers chapitres, presque jamais mentionné dans la marge ; en revanche, le témoignage d'Aquila ou de Symmaque se

53 διεγερει τον παντα συν τοις βασιλευσι ελληνων.

54 διεγερει παντας προς την βασιλειαν της γης των ελληνων.

55 La révélation angélique n'a pas lieu sous « le roi Cyrus » mais sous « Darius le Mède » (au v. 1, selon α' et σ') ; le mot *Égypte* est remplacé par *Sud* (v. 11 et 15) ; au verset 24, en marge de ἐπι την πόλιν την ισχυράν, la marge mentionne la lecture d'Aquila και επι οχυρωματα pour le mot מְצַרְרָא que Dan.-θ' lit מְצַרְרָא (= Αἴγυπτον).

rencontre souvent, dans les cas où Dan.-o' et θ' sont identiques ou presque⁵⁶ ainsi que dans ceux où Dan.-θ' présente une divergence *qualitative* par rapport à la Septante⁵⁷. Dans ces différents lieux, Origène semble recourir aux autres révisions pour se faire une opinion sur la valeur de Dan.-θ', auquel il emprunte pourtant d'emblée, pour les segments astérisés, la totalité des additions.

En revanche, à partir du chap. iv, cette évaluation de Dan.-θ' semble cesser. Origène paraît se référer régulièrement à cette révision que, sauf exception (chap. iv-vi), il cite désormais de façon anonyme sans s'interroger sur sa valeur. Si l'on laisse de côté le cas particulier de ces chapitres, la réduction très sensible de l'annotation marginale aux chap. vii, viii et ix, 1-22 paraît liée à l'acceptation de Théodotion comme révision de référence. Pour la prophétie des semaines d'années (ixfin) et aux chap. x-xi, la référence fréquente à Aquila et à Symmaque vise moins, semble-t-il, à éprouver le témoignage de Théodotion qu'à le compléter. Une telle évolution transparait également dans l'annotation de deux parties deutérocanoniques que l'on n'a pas encore évoquées. Origène travaille sur un exemplaire de Dan.-o' où *Suzanne* et *Bel et le Dragon* étaient placés à la suite du chap. xii. Alors que dans les cantiques deutérocanoniques du chap. iii Origène attribuait scrupuleusement chaque lecture marginale à θ', les rares annotations en *Suzanne* et en *Bel et le Dragon* sont toutes anonymes, conformément à la pratique que l'Alexandrin a adoptée, pour la partie protocanonique, depuis la fin du chap. v. L'analyse de la documentation origénienne présente dans la marge de la Syro-hexaplaire traduit donc un choix progressif en faveur de la version de Théodotion ; le détail des données corrobore donc le passage des *Stromates* d'Origène, rapporté par Jérôme, faisant état de la décision d'Origène de se référer à Théodotion à partir de Daniel iv.

Le choix par l'Alexandrin de Dan.-θ' comme texte de référence explique également, dans le livre de Daniel, certaines limites de la recension hexaplaire. En divers lieux, Origène recourt à Aquila et à Symmaque pour identifier des omissions de la Septante en des passages où Théodotion lui-même est lacunaire :

ii, 19 καὶ φωνήσας εἶπεν ο' ; καὶ εἶπεν θ' ; και λαλων δανηλ ειπεν σ' Syh = TM.

ii, 24 εἰσελθὼν δὲ Δανηλ ο' ; καὶ ἦλθε Δανηλ θ' ; εκ τουτου δανηλ εισηλθεν σ' Syh = TM.

56 i, 8 Dan.-o' ὅπως μὴ ἀλογοιθῆ ἐν τῷ δειπνῷ τοῦ βασιλέως (même verbe très rare chez θ') : Origène se réfère à Symmaque (ἵνα μὴ μιανθῆ δια τῆς τροφῆς τοῦ βασιλεως Syh) ; ii, 41 Dan.-o' (88-Syh) et θ' καὶ ἀπὸ τῆς ῥίζης τῆς σιδηρᾶς] α'σ' και εκ του φυτου του σιδηρου Syh. Autres exemples : i, 4 (bis) ; ii, 14 ; iii, 11.

57 ii, 1 Dan.-o' καὶ παραχθῆναι ἐν τῷ ἐνυπνίῳ αὐτοῦ ; Dan.-θ' καὶ ἐξέστη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. L'annotation rapporte la traduction de Symmaque – και διηπορει το πνευμα αυτου (και υπνος <αυτου> απεστη απ αυτου) –, mais également la nuance d'Aquila qui rend יִזְעַזְע, non par απ αυτου, mais par επ αυτου. Voir aussi ii, 25, 29, 30, 46, 48 ; iii, 95, 97 ; iv, 1.

Dans de tels cas, l'éditeur choisit de ne pas combler sous astérisque le déficit de la Septante hexaplaire. Il semble que le souci d'aligner quantitativement celle-ci sur l'hébreu-araméen soit ici mis en balance avec l'hésitation à créer un texte *électique* qui multiplierait les emprunts à des sources diverses. Dans le cas de ce livre biblique, Origène choisit de n'emprunter qu'à Théodotion les lieux astérisés et quand cette révision ne le permet pas, il n'intervient pas, alors même qu'il a réuni une documentation permettant de le faire. Il ne renonce à cette attitude qu'en un *seul* lieu : alors que Dan.-o' présente en xi, 41-42 une longue lacune, il ne la comble pas à partir de Théodotion (καὶ πολλοὶ ἀσθενήσουσι...), qui eût convenu, mais selon Aquila (* και πολλοι σκανδαλισθησονται...), comme l'indique une remarque de Jérôme dans son commentaire⁵⁸. L'initiative d'Origène vise ici à offrir une formulation qui permette de saisir le rapprochement avec Matthieu xxiv, 10, qui *cite* Daniel (καὶ τότε σκανδαλισθήσονται), ce que n'aurait pas permis la formulation de Théodotion⁵⁹. En définitive, l'attitude d'Origène en Dan. xi, 41-42 fournit une exception qui confirme la règle qu'il fait sienne.

UNE COLLATION SAVANTE

À travers les éléments conservés dans la marge de la Syro-hexaplaire, on perçoit que l'établissement de la recension hexaplaire ne repose pas sur une simple comparaison d'une version (Dan-o') avec une autre (Dan-θ') ; les autres colonnes se situent à l'horizon d'un travail que la marge de la Syro-hexaplaire permet de suivre. L'annotation suppose une consultation de *toutes* les données hexaplaïres, comme seul Origène pouvait en disposer. Ainsi, la documentation marginale introduit des précisions aramaisantes dans des cas où Dan.-θ' est identique à Dan.-o' : iii, 11 εἰς τὴν κάμινον ο', θ'] α' εἰς μέσον κάμινου Syh = TM (𐤒𐤓𐤕 𐤓𐤕𐤓-𐤒𐤓𐤕). En ix, 27 et en x, 1 où la traduction de Dan.-θ' est, on l'a vu, lacunaire, Origène note, respectivement, les leçons de Symmaque et d'Aquila pour déterminer le passage à obéliser en Dan.-o'. Alors que Dan.-o' et θ' diffèrent fortement de l'hébreu en x, 13, l'éditeur mentionne la lecture d'Aquila, sans doute pour réfléchir à une astérisation possible.

Cependant, un lieu révèle plus que tout autre combien la documentation présente en Syh^{ms} repose sur une connaissance directe et exhaustive des Hexaples. En iii, (30) 97, face à Dan.-o' et à Dan.-θ', qui comportent, l'un et l'autre, un

58 Pour και πολλοι σκανδαλισθησονται, il note ceci : « Et multae corruerent (*pro quo interpretatus est Symmachus* et multa milia corruent, *Theodotion* et multi infirmabuntur). "*Multas*" autem corrue, iuxta Aquilam vel "*urbes*" vel "*regiones*" vel "*provincias*" intellege » (*Commentariorum in Daniele libri*, IV, 11, 40-41a, éd. cit., p. 929).

59 Sur ce point, voir O. Munnich, « Origène, éditeur du texte de Daniel », art. cit., p. 194.

texte deux fois plus long que le texte massorétique, Origène, sans doute avec l'intention d'obéliser la Septante, emprunte à Symmaque la totalité du verset : ο' ουτως εκ τουτου ο βασιλευς εν προαγωγη εποησε (s. εποησατο) τον σεδραχ μισαχ αβδεναγω Syh. Or, dans cette citation, εκ τουτου rend ܘܢܘܘܢܘܢܘܢ, « alors », « à la suite de cela », soit le *premier mot* du v. (30) 97 (« *Alors* le roi fit réussir Sadrak, Misak et Abed Nago dans le pays de Babel ») ; quant à ουτως, il traduit ܘܢܘܘܢܘܢܘܢܘܢܘܢ, « ainsi », soit le *dernier mot* du verset précédent (v. (29) 96 « parce qu'il n'y a pas d'autre dieu qui peut libérer *ainsi* »). Sans doute la répétition de Dan.-ο' (v. 96fin ὅς δυνήσεται ἐξελέσθαι οὕτως / v. 97init. Οὕτως οὖν ὁ βασιλεύς) a-t-elle contribué à l'erreur, mais celle-ci suppose la consultation, pour la traduction de Symmaque, d'un texte *continu* dans lequel les deux versets se suivaient sous leur *forme intégrale*. Indifférente en elle-même, l'inexactitude de la citation ne peut s'expliquer que par la présence dans le document consulté d'une *traduction complète* de Symmaque.

La nature même de la documentation présente dans la marge de ce témoin syriaque suppose une proximité à l'égard des Hexaples telle qu'aucun excerpteur ni aucun citateur, fût-il Eusèbe de Césarée, n'a pu en avoir. Ici encore, la nature du matériel hexaplaire présent en Syh^{ms} impose la conclusion que ce témoin nous restitue un *dossier constitué par Origène lui-même*.

LE « DOSSIER ORIGÉNIEN » DE LA SYRO-HEXAPLAIRE ET LES HEXAPLES

Il reste à préciser le rapport entre le travail dont la marge de la Syro-hexaplaire nous conserve les traces et l'immense collection de textes que représentent les Hexaples. Au sujet de sa cinquième colonne (celle où l'on trouvait la « Septante »), deux thèses s'opposent : certains estiment qu'elle contenait un texte courant⁶⁰ ; d'autres qu'elle offrait le texte de la recension hexaplaire⁶¹. C'est le statut des Hexaples qui est ici en jeu : constituent-ils un document *préparatoire* à la recension hexaplaire⁶² ou l'*achèvement* même du travail avec la présence de l'édition « savante » de la Septante *au coeur* de cette Bible sextuple ? Cette seconde option est celle des éditeurs de Göttingen ; nous avons tenté de la corroborer en étudiant, dans le Pentateuque, les témoins de la famille *s* : comme le texte copié n'est pas hexaplaire, un copiste note régulièrement le

60 Point de vue de G. Mercati, de D. Barthélemy et P.-M. Bogaert, voir N. Fernandez-Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, CISC, 1979, p. 199 et P.-M. Bogaert, « Septante », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, t. XII, 1996, col. 570.

61 Point de vue de F. Field et de S. Brock, voir *ibid.*, col. 570.

62 C'est l'opinion de D. Barthélemy, « Origène et le texte de l'ancien Testament », dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg/Göttingen, Éditions universitaires/Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, p. 203-217.

texte hexaplaire dans la marge ; or, toutes les fois qu'il le fait, il mentionne *aussi* la lecture des trois réviseurs. Cela prouve que sa documentation repose sur la consultation d'une source qui comportait, côte à côte, les révisions *et* la recension hexaplaire⁶³.

On peine à se représenter Origène devant des textes rédigés en étroites colonnes verticales, en train de compléter une colonne – la cinquième – laissée jusque là vide. Le « dossier origénien » présent en Syh^{mss} permet de préciser les choses. Pour composer la recension hexaplaire, l'éditeur en écrit le texte (ou plutôt le dicte) ou il utilise un ἀντίγραφον existant qu'il annote. Toutes les fois que l'établissement de la recension ou que sa curiosité le réclament, il copie (ou dicte) dans la marge de son manuscrit les lectures qu'on trouve aujourd'hui dans la Syro-hexaplaire. C'est la preuve que le contenu des autres colonnes *existait déjà*. Proposant ici de réconcilier les deux opinions opposées, énoncées plus haut, nous suggérons que la recension hexaplaire, une fois achevée *sur un manuscrit distinct des Hexaples*, a ultérieurement été consignée dans la cinquième colonne qui, jusqu'alors, avait été laissée vide. Seule cette reconstruction du processus permet d'expliquer les faits suivants :

186

a) comme on l'a vu, la marge de la Syro-hexaplaire ne mentionne pas, aux jointures des sections canoniques et de l'addition deutérocanonique (III, 3 et [24] 91) les deux longues citations d'Aquila qu'Origène rapporte dans la *Lettre à Africanus*⁶⁴. Il serait étonnant qu'une copie de la recension hexaplaire, faite à partir des Hexaples, ait noté, dans sa marge, la lecture de Symmaque en III, 23 et non celle d'Aquila en III, 23 ou celle de Symmaque en III, (27) 94, (28) 95 et (30) 97 mais non celle d'Aquila en III, (24) 91. Il est bien plus plausible que, dans le manuscrit où il rédigeait la recension hexaplaire, Origène ait importé les lectures hexaplaire *dont il avait besoin* (III, 23 et III, [24] 91 *n'en faisaient pas partie*) et que, *de façon indépendante*, il ait, pour les deux versets d'Aquila qu'il mentionne à Africanus, directement cité les Hexaples.

b) Si la documentation présente dans la marge de la Syro-hexaplaire dérivait d'une consultation des Hexaples, on trouverait *au moins* quelques contacts entre les lectures qu'elle atteste et celles qu'on trouve dans les autres témoins qui comportent des données hexaplaire. Or, à d'infimes exceptions près, les données présentes dans la marge de manuscrits de la famille Théodotion comme les *codex* 36 (Rome, XI^e siècle) et *codex* 233 (Rome, X^e siècle) ou dans le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme (les trois sources principales, après Syh, de données hexaplaire) ne sont pas attestées dans la Syro-hexaplaire et les éléments

63 O. Munnich, « Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque », dans G. Dorival et A. Le Boulluec (dir.), *Origeniana sexta : Origène et la Bible*, Leuven, University Press/Peeters, 1995, p. 167-185.

64 § (4) 2, dans *Lettre à Africanus*, éd. cit., p. 526, l. 16-20.

marginiaux que rapporte celle-ci ne sont pas mentionnés par ces témoins. Un tel fait, qui ne peut être dû au hasard, s'explique ainsi : l'excerpton présente en Syh^{ms} *n'a rien à voir* avec celle qu'on trouve dans les autres témoins manuscrits et chez les citateurs. Alors que ceux-ci dérivent, de façon très indirecte, d'une consultation des Hexaples, la marge de la Syro-hexaplaire remonte à une consultation *directe* de ceux-ci par Origène (ou pour celui-ci), contemporaine de la confection même de la recension hexaplaire. On n'ignore pas que la reconstruction proposée ici ne s'accorde pas à la souscription identique dans les deux manuscrits hexaplaire : le texte « a été copié sur un manuscrit qui comportait la souscription (ὑποσημείωσις) suivante : copié à partir des tétraples sur lesquels il a aussi été comparé » (εγγραφή εκ των τετραπλων ἐξ ὧν και παρετεθη)⁶⁵. Cependant, outre les réserves que suscite, pour les témoins de la tradition hexaplaire, ce type de notations, on peut comprendre ici que le *travail* – et non la copie – a été composé à partir d'*extraits* tirés de plusieurs colonnes auxquels la *recension hexaplaire* aurait été également comparée, ce qui correspond effectivement au processus que nous avons décrit⁶⁶.

c) Une telle différence de provenance apparaît à travers la *qualité* même du matériel hexaplaire : alors qu'il est toujours précis en Syh^{ms}, il est ailleurs constamment anonyme (ms 233)⁶⁷ ou presque (ms 36)⁶⁸ et, dans les cas où l'on trouve le nom du réviseur, celui-ci est souvent fautif⁶⁹. La frontière entre lectures hexaplaire ou post-hexaplaire et simples gloses s'estompe, ainsi pour les variantes attribuées au « Syrien »⁷⁰. En outre, alors que dans la marge de la Syro-hexaplaire, toutes les notations s'expliquent par rapport au texte de Dan.-o', dans les autres manuscrits, certaines lectures proviennent d'une extraction *supposant le texte de θ'*, ainsi en x, 15 où la lecture présente dans la marge du ms 36 (ο' εσιωπησα) se comprend par rapport au texte de θ' (κατενύγην) et

65 Souscription identique en Syh, voir *Susanna-Daniel-Bel et Draco iuxta LXX Interpretes*, éd. cit., p. 394.

66 Interprétation différente chez R. G. Jenkins qui, sur la base de ce colophon, propose un *stemma* du texte de Dan.-o', « Colophons of the Syrohexapla and the Textgeschichte of the Recensions of Origen », dans Cl. E. Cox (dir.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta, Scholar Press, 1991, p. 261-277.

67 Suz. 55 ; Dan. I, 3, 8 ; II, 15 ; III, 38 ; IV, 16 ; VIII, 13 ; XI, 38, 45 (bis) ; XII, 1.

68 Dan. I, 3, 8, 12, 14, 16, 17 ; II, 1, 46 ; IV, 10, 15, 26, 28 ; X, 6, 9.

69 I, 3 ο' (leg. ο') chez Théodoret mais provenance exacte en x, 15. Dans le *Marchalianus*, l'attribution d'une lecture marginale à Symmaque en Suz. 43 est fautive : ο' επονηρευσατο Q^{txt} ; θ' κατεμαρτυρησαν Q^{ms}. En fait, les *deux* termes sont présents, au v. 43, en Dan.-θ'. En IV, 13, ce manuscrit présente une semblable variante : ο' κοιτασθησεται Q^{txt} ; θ' αυλισθησεται Q^{ms} ; les termes correspondent ici à la traduction de θ', respectivement aux v. 13 et 22.

70 II, 2 τούς ἐπ. καὶ τούς μάγους καὶ φαρμ.] ο sup' τους σοφους βαβυλωνος Polychr. ; II, 31 εἰκόνι^ο] ο' ανδριας ceteri *imago* Hi. p. 794 ; ο sup' ανδριαντα λεγει 87 (la variante de Symmaque est ici prise comme une glose explicative).

non par rapport à celui de Dan.-o' qui lit effectivement ἐσιώπησα⁷¹. Il a donc existé une extraction, faite sur les Hexaples pour enrichir la lecture de Dan.-θ' ; d'après le contenu des notes marginales, son intérêt est surtout exégétique, alors que celui de la Syro-hexaplaire est documentaire et directement lié à la rédaction de la recension hexaplaire.

La différence entre les deux extractions, celle de la Syro-hexaplaire et celle des autres manuscrits, confirme l'idée que la marge de la première comporte une documentation remarquablement cohérente, dont chaque notation répond à une question qu'on peut restituer. C'est qu'elle n'a pas été réunie, comme dans les autres témoins textuels, à partir d'un manuscrit doté de lectures marginales empruntées au Trois mais à partir des Hexaples eux-mêmes. Dans cette opposition entre le matériel conservé par la Syro-hexaplaire et celui des autres manuscrits ou citateurs, la place de Jérôme doit être précisée : dans son *Commentaire sur Daniel*, il présente certes des données précises, ainsi en x, 3 où il signale que la translittération de Dan.-o' et d'Aquila τῷ φελμουνι (en araméen « untel ») a pour équivalent τινί ποτε chez Symmaque. mais ses informations hexaplaïres sont parfois fautives⁷² et surtout leur rareté surprend⁷³. Selon R. Courtray, Jérôme « n'a pas sous les yeux un exemplaire des Hexaples et ne dispose que de notes prises lors de la consultation des Hexaples dans une bibliothèque [...] ou bien il dispose d'une édition qui ne comporte que quelques annotations marginales indiquant des variantes. La mention des *alii* et des *ceteri* inciterait à pencher pour cette dernière hypothèse⁷⁴ ». Ce critique a d'autant plus raison qu'une consultation des Hexaples « dans une bibliothèque » n'est pas envisageable pour un document de 6 500 pages environ qui n'a jamais été reproduit *in extenso* ni diffusé. Si Eusèbe et Jérôme paraissent, pour le livre de Daniel, avoir une familiarité si réduite avec les Hexaples et si, dans les autres témoins, les renseignements sont si parcellaires et imprécis, le cas de la Syro-hexaplaire n'en paraît que plus isolé. Plutôt que d'attribuer à un copiste une excerption des Hexaples dont la tradition ne présente pas d'équivalent, mieux

71 Il en va de même en iv, 16 : la marge du ms 449 mentionne α' ἐξεπλάγη σ' συννοῦς εγενετο ; et, dans le texte θ', le copiste marque le terme dont la marge fournit des lectures alternatives (ἀπινηεώθη). De telles données lexicales ne concernent que le texte θ' car Dan.-o' adopte une formulation toute différente. Cf. aussi, iv, 26 (29) : la lecture marginale de 36 (ἐν τῷ οἰκῷ) se rapporte à Dan.-θ' (ἐπὶ τῷ ναῷ) et non à Dan.-o' (ἐπὶ τῶν τειχῶν τῆς πόλεως) ; *idem* en xi, 14 où la lecture de notre second appareil suscite l'étonnement : τὰ πεπτωκότα] σ' παραβασεων Q^{bx} ; θ' (+ o' Q) των λοιμων Q^{ms}. La note ne concerne pas le texte o' qui envisage la restauration de ceux qui sont tombés mais l'exaltation des impies dont parle Dan.-θ' (οἱ υἱοὶ τῶν λοιμῶν).

72 Dan. i, 17 o' (leg. o').

73 Voir R. Courtray : « Jérôme mentionne 27 fois Théodotion ; 28 fois la Septante ; 26 fois Symmaque ; 31 fois Aquila ; 8 fois l'hébreu ; enfin, à 14 reprises, il mentionne conjointement toutes les versions hexaplaïres » (*Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 104).

74 *Ibid.*, p. 108.

vaut comprendre le matériel étudié comme un dossier préparatoire, tiré *des* Hexaples et préparé *pour* les Hexaples, puisque, le travail accompli, Origène le fit, selon nous, copier dans la cinquième colonne. Ainsi, Origène fut semblable-il, pour le livre de Daniel, le *seul* véritable lecteur des Hexaples.

LA DOCUMENTATION MARGINALE DU MANUSCRIT 88

Si la Syro-hexaplaire et le manuscrit 88 présentent un texte identique, les mêmes signes critiques pour la partie canonique mais des annotations marginales bien moins nombreuses dans un cas (ms 88) que dans l'autre (Syh), cela peut s'expliquer de deux façons distinctes :

- Ils dériveraient tous deux du document où Origène *élabora* la recension hexaplaire mais différaient dans leur manière de conserver le matériel présent dans leur source : le copiste d'un ancêtre du manuscrit 88 aurait estimé inutiles l'annotation marginale présente dans son modèle ainsi que certains signes critiques. Pour reprendre la terminologie de D. Fraenkel, les deux témoins appartiendraient à une même *Überlieferungsform* mais varieraient comme *Überlieferungsträger*⁷⁵.
- Seul l'ancêtre grec du dossier présent dans la marge de la Syro-hexaplaire dériverait du document sur lequel Origène élaborait sa recension ; quant à l'ancêtre du manuscrit 88, il aurait été copié sur les Hexaples ou sur une copie de la recension hexaplaire. Il serait de peu postérieur au « dossier préparatoire » représenté par le modèle grec de la Syro-hexaplaire (texte et marge), puisque, outre l'identité parfaite des deux témoins pour le texte scripturaire, les notations marginales que conserve le manuscrit 88 – on en compte huit – sont, pour leur contenu, identiques à ce qu'on lit en Syh^{ms} ; en revanche, l'attribution aux réviseurs a déjà perdu, dans le manuscrit 88, de sa précision : omission de la source (α') dans la première lecture marginale de IX, 26 ; attribution groupée (α' , σ') dans la troisième, provenant selon Syh^{ms} du seul Symmaque ; pour les versets obélisés au début de *Suzanne*, mention d' α' , σ' , θ' , là où Syh^{ms} – sans doute déjà fautive – ne mentionne que θ' et σ' .

La seconde hypothèse semble plus plausible : parmi les cent six notations tirées des trois réviseurs que présente la marge de la Syro-hexaplaire, presque toutes servaient à disposer les obèles ou à insérer des additions astérisées. On avait là des « échafaudages » permettant de bâtir la recension hexaplaire. Celle-ci faite, ces données n'avaient plus de raison d'être. Les huit lieux où le

75 D. Fraenkel, « Hexapla-Probleme im Psalter », dans A. Aejmelaeus et U. Quast (dir.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000, p. 309-322.

manuscrit 88 conserve les données présentes en Syh^{mg} résultent probablement d'une contamination secondaire de l'ancêtre de 88 par celui de Syh^{mg}. Dans six cas, elle s'explique, semble-t-il, par l'intérêt exégétique que le copiste trouve à la notation⁷⁶; en revanche, on ne s'explique pas le maintien des deux autres notations marginales⁷⁷.

La disparition des signes aristarquiens n'est pas aléatoire: les astérisques et les obèles alignant le grec *sur le texte sémitique* demeurent, dans le manuscrit 88, remarquablement concordants avec ceux de la Syro-hexaplaire; en revanche, les astérisques de la Syro-hexaplaire, marquant dans les cantiques deutérocanoniques un élément ajouté au texte hexaplaire de Dan.-o' à partir de Dan.-θ'⁷⁸, d'un texte conforme au papyrus 967⁷⁹ ou d'une citation biblique⁸⁰, ainsi que les obèles indiquant un segment absent d'autres formes grecques⁸¹ disparaissent presque tous dans le manuscrit 88⁸². Preuve que le phénomène n'est pas fortuit, l'addition astérisée qui, dans la partie canonique, correspond *aussi* à un alignement avec Dan.-θ' (iv, 7) n'est pas conservée dans le manuscrit 88⁸³. En somme, les données marginales ainsi que les signes aristarquiens sont en 88 délestés de presque tout ce qui concernait l'établissement de la recension hexaplaire, la comparaison de Dan.-o' avec d'autres formes grecques et les notes savantes qu'avait préparées Origène. C'est que le modèle du manuscrit 88 a été copié, non sur le dossier préparatoire réuni par Origène, mais sur la recension hexaplaire elle-même, secondairement contaminée par quelques données tirées du dossier complet qu'atteste encore la marge de la Syro-hexaplaire. Selon nous, les deux témoins hexaplaire de Daniel nous restituent, avec la Syro-hexaplaire, le texte dans son processus d'élaboration et, avec le manuscrit 88, la forme finale du travail, tel qu'Origène le fit copier dans la cinquième colonne des Hexaples.

190

76 Il reprend les trois notations marginales relatives à la fin des Semaines d'années (ix, 26-27) et trois citations longues portant sur des points importants sur le plan exégétique (x, 1 et 13; xii, 10).

77 iii, 81 τετράποδα καὶ θηρία τῆς γῆς] θ' παντα τα θηρια και τα κτηνη 88-Syh; v, 6 καὶ ἡ ὄρασις αὐτοῦ] θ' τότε του βασιλεως μορφη 88-Syh.

78 iii, 41, 54, 60.

79 iii, 42; iv, 7. En iii, 77, la comparaison entre le texte de 967, celui des mss hexaplaire et celui de Dan.-θ' permet d'expliquer l'addition astérisée. En iii, 90, on ne conserve pas de témoin qui ne comportait pas le terme astérisé.

80 iii, 36 (bis).

81 Bel et Dr. 7, 31.

82 En iii, 42, le ms. 88 conserve, non l'astérisque, mais le métobèle; en iii, 61, il atteste l'obèle. Au début du récit de *Suzanne*, il conserve assez logiquement l'obèle en face des cinq premiers versets.

83 En revanche, 88 conserve en vi, 28 l'obèle, alors qu'il vise aussi à comparer une forme grecque à une autre.

Comme on l'a vu, face aux sections deutérocanoniques de Daniel (en particulier les cantiques du chap. III) mais aussi en présence de chapitres canoniques où Dan.-o' diffère profondément du texte hébréo-araméen, l'Alexandrin infléchit le sens de son annotation hexaplaire et compare une forme grecque (Dan.-o'), non au texte sémitique, mais à une autre forme grecque (Dan.-θ'). À cet égard, la mention de l'abréviation θ' devant une addition marginale en IV, 1 ou avant un segment astérisé en IV, 7 nous a fait supposer que, dans le travail hexaplaire, la frontière entre textes dotés ou non d'un substrat sémitique n'était, pour Origène, pas aussi absolue qu'on le pense. Certes, Origène ne disposait pas des outils conceptuels qui nous permettent aujourd'hui de réfléchir à la mobilité littéraire du texte hébréo-araméen de la Bible. Cependant, le matériel ici étudié montre qu'Origène ne procède à un alignement *quantitatif* du texte hexaplaire sur le texte sémitique que lorsque le premier peut, selon lui, être *qualitativement* comparé au second. À cet égard, Origène est, outre le père de la critique textuelle de la Bible, le précurseur de sa critique littéraire.

Cette conscience littéraire de la spécificité du texte grec n'apparaît nulle part aussi bien que dans différentes jointures du texte daniélique :

1) Alors que, dans les vingt premiers versets du chap. III, Origène insérait nombre d'obèles et d'additions astérisées, son attitude évolue quand Dan.-o' commence à diverger plus largement du texte araméen : au v. 21, il introduit une dernière addition astérisée⁸⁴, mais il n'obélise pas un segment excédentaire (ἐπὶ τῶν κεφαλῶν αὐτῶν). Au verset suivant, où il constate que Dan.-o' – comme Dan.-θ' – diffère fondamentalement de l'araméen, il recourt à Symmaque pour repérer le dernier lieu où Dan.-o' est comparable au TM⁸⁵ (il ne procédera pas autrement dans les chapitres IV-VI, quand il notera les rares segments où la narration de Dan.-θ' recoupait celle de Dan.-o'). En revanche, dans la suite, au v. 23, présent dans le TM mais avec un contenu narratif tout différent, il *n'intervient plus* et ne note pas, dans la marge de la Syro-hexaplaire, la leçon d'Aquila (qu'il rapporte *in extenso* dans la *Lettre à Africanus*, § 4). En somme, l'éditeur remarque que la formulation de Dan.-o' cesse d'être alignable sur le texte massorétique *avant* la fin de la partie canonique et le recours à Symmaque lui permet ici de définir au v. 22, *la limite de ce qui peut être comparé*. Inutile pour lui de citer au v. 23 la lecture d'Aquila : son projet dans l'annotation diffère de celui de la *Lettre à Africanus*. En revanche, en III (24) 91, après la section hymnique, le texte de Dan.-o', quoique assez éloigné du texte massorétique, peut être aisément quantitativement aligné sur lui et Origène, sans citer dans

84 τοῦ πυρός] * του πυρος την καιομενην 88; + * την καιομενην Syh = TM.

85 III, 22 init. – ἡπειγε] σ' δια το το ρημα του βασιλεως παρακλητον ειναι Syh.

son annotation la traduction d'Aquila qu'il rapporte intégralement dans la *Lettre à Africanus*, place un segment sous obèle et en ajoute longuement un autre sous astérisque.

2) À la jointure des chap. III-IV, Origène fait preuve d'une attitude nuancée: tantôt il aligne Dan.-o' sur le texte original, ajoutant sous astérique l'ensemble du v. (31) 98 ou obélisant εἰς ἔμπυρισμόν en III, (28) 95 ainsi que la date Ἔτους ὀκτωκαίδεκάτου τῆς βασιλείας en IV, 1 (4); tantôt il ne place pas d'obèle, ainsi en III, 30 (97) où il mentionne dans la marge la lecture de Symmaque pour définir l'endroit où s'arrête le segment de Dan.-o' qui correspond au texte massorétique⁸⁶; s'il n'obélise pas l'élément supplémentaire, c'est probablement que le témoignage de Dan.-θ', lui-même excédentaire, le persuade qu'il a affaire à deux variantes d'une *narration différente*⁸⁷. De la même façon, pour le récit du rêve de Nabuchodonosor au chap. IV, face à deux narrations différentes, il ne complète pas sous astérisque les v. 3-6, sans équivalent en Dan.-o'. En revanche, il ajoute un élément astérisé au moment où le récit de Dan.-o' redevient comparable à celui de Dan.-θ': au v. 7, l'addition astérisée, présente dans le texte de la Syro-hexaplaire – (※ ἐπι τῆς κοιτῆς μου) ἐκάθειδον –, procède d'une comparaison *avec la version de Théodotion plutôt qu'avec le texte massorétique*, ainsi que le suggèrent d'une part l'abréviation θ' présente devant l'astérisque, contrairement à l'anonymat des additions astérisées dans les sections canoniques et, d'autre part, le *contenu* de l'addition, conforme à la formulation de Dan.-θ' mais non à celle qu'appelait le texte araméen⁸⁸. S'il en va ainsi, c'est que, dès le début du chap. IV, l'Alexandrin a estimé que la version Septante ne pouvait être comparée au texte massorétique et qu'il fallait marquer les correspondances entre Dan.-o' et θ', lorsque cela était possible⁸⁹.

En définitive, dans la section canonique, sur une séquence de quelques versets (III, [28] 95 - IV, [10] 7), Origène *compare* Dan.-o' au texte hébréo-araméen, puis *cesse* toute comparaison face à un segment qu'il n'estime plus qualitativement comparable à lui et enfin *reprend* la comparaison mais avec une autre version

86 σ'ουτως εκ τουτου ο βασιλευς εν προαγωγη εποιησε (s. εποιησατο) τον σεδραχ μισαχ αβδεναγω Syh.

87 Dan.-o' οὕτως οὖν ὁ βασιλεὺς τῷ Σεδραχ, Μισαχ, Αβδεναγω ἔξουσίαν δοὺς ἐφ' ὅλης τῆς χώρας κατέστησεν αὐτοὺς ἄρχοντας; Dan.-θ' τότε ὁ βασιλεὺς κατεύθυνε τὸν Σεδραχ, Μισαχ, Αβδεναγω ἐν τῇ χώρᾳ βαβυλωνός καὶ ἤξιωσεν αὐτοὺς ἡγεῖσθαι πάντων τῶν Ἰουδαίων τῶν ὄντων ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

88 Dan.-θ': ἐπὶ τῆς κοιτῆς μου ἐθέωρον; TM: וַיִּשְׁכַּבְי הַנְּחִיָּה עַל-רַשְׁמֵי וַיִּחְזַק, litt. « et *les visions de ma tête* sur ma couche je contemplais ».

89 L'astérisation, présente avec l'abréviation θ' en IV, 7, relève du souhait de repérer le moment où, après une divergence quantitative (absence en Dan.-o' des v. 3-6), Dan.-o' redevient comparable à Dan.-θ', comme c'était le cas des notations marginales, précédées de la même abréviation aux v. IV, 25, 28; v. 6 et 30 (voir *supra*, section « Les notes des chapitres IV-VIII », p. 172). Un tel fait confirme que l'annotation marginale et l'introduction de signes critiques répondent à une même intention et émane de la même main.

grecque (Dan.-θ'), comme c'est le cas dans la section deutérocanonique du chap. III. Loin de mettre en oeuvre une comparaison *simple* de la Bible grecque avec le texte hébréo-araméen, la composition de la recension hexaplaire relève ici d'un travail *tout en nuances*, où la comparaison quantitative se double d'une *réflexion littéraire* sur la *nature* du texte.

3) Après une quasi-interruption de l'annotation hexaplaire dans les chap. IV-VI, le chap. VII offre à Origène les moyens de revenir à un usage courant des signes critiques. Or, d'une façon remarquable, les interventions sont inexistantes dans les premiers versets⁹⁰ : il semble qu'au début du chap. VII, l'éditeur, fort de son expérience des chap. IV-VI, continue à tenir Dan.-o' pour un texte qualitativement différent du texte massorétique, jusqu'à ce que, autour des v. 5 ou, plus encore, 9, il revienne aux principes de comparaison quantitative qui sont normalement les siens. On opposera cette attitude à celle qu'il adopte dès le début du chap. VIII où les additions astérisées sont déjà présentes dans les premiers versets. Au début du chap. VII, les limites de la recension hexaplaire viennent, semble-t-il, du fait qu'Origène estime qu'il se trouve *encore*, ainsi que dans les chap. IV-VI, devant une narration qualitativement différente du texte massorétique.

4) Pour les deux sections deutérocanoniques, présentes *après* les douze chapitres canoniques dans le manuscrit que recense l'Alexandrin, la marge de Syh atteste – mais en nombre réduit – des notations qu'on ne trouve pas dans d'autres manuscrits ; à cet égard, le matériel ressemble à celui qu'on a rencontré dans les autres chapitres et il remonte très probablement à un travail éditorial fait par Origène. Celui-ci adopte une attitude homogène : dans la Syro-hexaplaire, les notations marginales tirées de Dan.-θ' sont *toutes* anonymes, alors que leur provenance était *toujours*, dans les cantiques de Dan. III, signalée par l'initiale du réviseur. Cela s'explique probablement par l'absence d'ambiguïté sur la source de sa collation.

Au début du récit de *Suzanne*, l'éditeur trouve en Dan.-o' un texte visiblement tronqué qui commence par une proposition relative et qui, pour le contenu, omet la présentation de l'héroïne, de ses parents, de son mari ainsi que la mention du jardin, cadre de l'action. Il importe sous obèle (et non sous astérisque) le texte correspondant en Dan.-θ'⁹¹ ; en revanche, il ne mentionne, ni dans le texte Septante ni dans la marge de son manuscrit, la prière de Suzanne (Dan.-θ' 42-43) ; au total, l'annotation marginale est très réduite (trois

⁹⁰ Au v. 1, l'éditeur aurait pu mentionner sous astérisque αἱ ὀράσεις devant παρὰ κεφαλῆς (pour ׀׀׀׀׀), obéliser Δαναηλ² et ὁ εἶδεν et noter sous astérisque λέγων ; au v. 2, il aurait pu ajouter sous astérisque un équivalent de l'expression דַּן אֵלֶּיךָ וְנִשְׁמַע לְךָ, « Daniel répondit et dit » ; *idem* au v. 3 pour l'adjectif ׀׀׀׀׀ (« quatre grandes bêtes »).

⁹¹ Comme on l'a dit, Syh l'attribue à Symmaque et Théodotion et le ms 88 aux trois réviseurs.

notations propres à Syh^{ms}). De même, l'éditeur ne signale pas les différences quantitatives entre les deux versions grecques pour le début de *Bel et le Dragon* : outre deux lieux obélisés (marquant dans le premier cas l'absence en Dan.-θ' du serment prononcé par Daniel au v. 7), on ne trouve en Syh^{ms} que trois notations marginales ; l'une d'elles, plus longue, répond sans doute au souci de savoir si un élément de Dan.-ο' doit être astérisé ou obélisé⁹². En somme, conscient du statut particulier de ces deux récits dénués de substrat hébreu, Origène réduit ses interventions à des initiatives essentiellement littéraires et à quelques remarques ponctuelles dont la nécessité n'apparaît pas clairement.

La documentation que nous tenons pour origénienne, présente dans la marge de la Syro-hexaplaire, prouve que, loin de se réduire à une simple comparaison quantitative, la constitution de la recension hexaplaire repose aussi sur des critères qualitatifs : interruption de l'alignement quantitatif face à de petites (x, ι3) ou de grandes unités (chap. iv-vi) lorsqu'elles diffèrent qualitativement ; relativisation de la frontière entre sections canoniques et deutérocanoniques ainsi qu'entre récits (les « chapitres » de nos éditions) : d'une façon remarquable, l'Alexandrin infléchit son attitude, non au *début* du cantique deutérocanonique de Dan. iii, mais dans les versets de la section canonique *qui précèdent* ; il revient à ses principes « habituels », non à la fin du chap. vi, si éloigné du texte massorétique, mais après les premiers versets du chap. vii. Dans un cas comme dans l'autre, le critère qui le guide tient à l'appréciation qualitative des textes : l'éditeur travaille en critique *littéraire*.

Une telle activité comporte des notations d'un autre ordre, renseignant sur l'équivalent grec de termes translittérés⁹³ ou sur des petites variations de la narration et, fournissant au-delà d'une lecture conforme à l'hébreu, une autre nuance du récit, la lecture alternative introduisant comme un foisonnement du texte : la statue érigée par Nabuchodonosor est celle d'un homme⁹⁴ ; les vêtements avec lesquels les jeunes gens sont jetés dans la fournaise sont des pantalons larges⁹⁵ ; ce type de notations prend une ampleur inédite dans la grande vision finale (Dan. x) : face à l'apparition angélique, les compagnons de Daniel fuient, non « en hâte », mais « en cachette »⁹⁶ ; à l'écoute de la parole angélique, Daniel se tient, non « écroulé » sur sa face mais « engourdi »⁹⁷ ; l'ange

92 En marge du v. 14 (ὁ δὲ Δανιηλ ἐκέλευσε τοὺς παρ' αὐτοῦ ἐκβαλόντας πάντας ἐκ τοῦ ναοῦ κατασῆσαι ὅλον τὸν ναὸν σποδῶ), l'éditeur note ceci : <θ'> και επεταξε δανιηλ τοις παιδαριωις αυτου και ηνεγκαν τεφραν και κατεσησαν ολον τον ναον ενωπιον του βασιλεως Syh.

93 ii, 27 καὶ γαζαρηγῶν] σ' ουδε θυτων Syh Hi ; iii, 94 καὶ τὰ σαράβαρα αὐτῶν οὐκ] σ' (+ θ' Syh) ουδε αι αναξυριδες αυτων Syh ; x, 6 ὡσεὶ θαρσις] α' ως χρυσολιθος 36 (anon.) Syh.

94 iii, 14 καὶ τῆ εἰκόνη] σ' ουδε τω ανδριαντι Syh.

95 iii, 21 ἐγ. τὰ ὑποδήματα αὐτῶν] σ' εν ταις αναξυρισιεν αυτων Syh.

96 x, 7 ἐν σπουδῆ] α' κρυφῆ Syh.

97 x, 9 πεπτωκῶς] σ' κεκαρωμενος Syh.

ne le « réveille » pas : il le « pousse »⁹⁸ ; il lui dit de se tenir sur ses « pieds » et non en son « lieu »⁹⁹. La force poétique de la vision de l'homme vêtu de lin amène ici Origène à recourir aux révisions juives pour démultiplier les images et, si l'on peut dire, *animer* le texte : singulier paradoxe de cette documentation savante qui se transmue ici en ressources de l'imagination.

L'importance de ce dossier tient à ceci : il prouve que, chez l'Alexandrin, l'activité d'*éditeur* et celle de *lecteur*, attentif à toutes les potentialités du texte scripturaire, ne sont pas successives ou même distinctes. C'est par un *même geste* qu'Origène établit sa recension *et* examine toutes les virtualités du texte, à travers la diversité de ces recensions. Peut-être même doit-on aller plus loin : la comparaison quantitative que nécessite la recension hexaplaire ressemble au geste par lequel le paysan retourne la terre pour la cultiver ; cette recension s'accompagne, comme on l'a vu, d'une expérience relative à la nature du texte et à une sélection d'éléments qui appellent la curiosité de l'exégète.

Si ce sont pour lui des « pierres d'attente », les retrouve-t-on en tel ou tel lieu de ses écrits exégétiques ? Les résultats, sur ce point, ne sont guère nets, comme on pouvait s'y attendre face à une documentation qui n'a rien de commun avec des scholies. Dans le *Traité des principes*, l'auteur parle des princes qui sont préposés à chaque peuple et fait allusion à Dan. x, 13 et 20 : « nous lisons dans Daniel qu'il y a un prince du royaume des Perses et un prince du royaume des Grecs¹⁰⁰ ». Certes, l'assertion repose sur Dan.-θ' (ὁ ἄρχων βασιλείας Περσῶν), mais l'importance de ce thème chez l'Alexandrin confère une « inspiration origénienne » à la lecture marginale présente, en x, 13, dans la marge de Syh : βασιλέως I°] <θ'> βασιλείας Syh. L'ample documentation présente en Syh^{ms} pour les ix, 26fin-27 peut être liée au long développement que l'Alexandrin consacre à Matthieu xxiv, 15 (« Lorsque vous verrez l'abomination de la désolation dont a parlé le prophète Daniel se tenir sur le lieu saint »), mais rien dans les pages du *Commentaire sur Matthieu* ne manifeste un emprunt aux formulations d'Aquila et de Symmaque¹⁰¹. Pour parler de la différence que l'Écriture fait entre *esprit* et *âme*, l'exégète cite III, 86a « en Daniel selon les Septante¹⁰² » ; cette précision semble faire écho à l'importante annotation, pour les deux cantiques, présente en Syh^{ms} ; cependant, pour ce stique, les deux

98 x, 10 ἤγειρε] α' ἐκίνησεν Syh.

99 x, 11 ἐπὶ τοῦ τόπου σου] σ' ἐπὶ τῆς βασιλείας σου Syh.

100 *Traité des principes, Livres III et IV*, éd. et tr. H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1980, p. 186-187. Voir aussi *Fragmenta e catenis in Lamentationes*, GCS 6, p. 255, l. 15-16.

101 *Matthäuserklärung*, 40, G.C.S. 38, p. 78-82.

102 καὶ τὸ « εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ δικαίων ψυχαί », ἐν τῷ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα Δαυὶλ (*Commentaire sur Matthieu*, XIII, 2, dans E. Klostermann [éd.], *Origenes Werke*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, t. 10.1, 1935, p. 178, l. 25-29).

versions ne présentent pas de variante¹⁰³. Plus significative est une citation de Dan. III, 38-40 : *in conspectu tuo* (v. 38) reflète ἐνώπιόν σου (Dan.-o') plutôt que ἐναντίον σου (Dan.-θ')¹⁰⁴. Or, *spiritu humilitatis* (v. 39) rend, non πνεύματι τεταπεινωμένω (Dan.-o') mais la lecture de Dan.-θ' *que comporte la marge de la Syro-hexaplaire* (τεταπεινωμένω] θ' ταπεινωσεως Syh)¹⁰⁵ : on tient là un lien, bien tenu il est vrai, entre Syh^{mg} et l'oeuvre d'Origène.

196

Examiner le matériel présent dans un témoin donné et la logique de l'extraction a, dans le cas de la marge de la Syro-hexaplaire, permis de restituer ce que nous tenons pour une documentation réunie par Origène. Notre thèse est que la marge de la Syro-hexaplaire ne comporte pas des *extraits* d'un dossier d'Origène mais qu'elle remonte à ce *dossier lui-même sous sa forme authentique et exhaustive*. La conservation du matériel, depuis sa traduction par Paul de Tella au début du VII^e siècle jusqu'à sa copie dans le manuscrit de l'Ambrosienne, un siècle plus tard, n'a rien d'étonnant. En revanche, l'extraordinaire conservation en grec de cette annotation savante, depuis l'époque d'Origène (début du III^e siècle) jusqu'à celle de Paul constitue un phénomène de stabilité textuelle très rare ; celle-ci s'explique probablement par le désintérêt qu'a inspiré la version Septante après son désaveu au profit de Théodotion.

Le matériel réuni dans la marge du témoin syriaque ne comporte que des éléments dont la présence peut se justifier et donc s'inscrire dans un travail de documentation ; il s'agit tantôt d'éléments longs qui visent à fournir les moyens de comparer le texte de la Septante à l'hébreu-araméen, afin de définir les segments à obéliser et de repérer les éléments à ajouter sous astérique. Tantôt on trouve des notations brèves (souvent réduites à un mot) qui, empruntées dans les premiers chapitres à Aquila et à Symmaque, paraissent refléter une enquête sur la valeur respective de Dan.-o' et de Dan.-θ'. La marge comporte aussi des notations visant à fixer en grec le sens de l'hébreu ou à prendre, à travers les lectures des réviseurs, la mesure de la polyphonie du texte scripturaire (en particulier au chap. x). L'intérêt considérable de la documentation origénienne tient ici au fait qu'elle montre que la perspective quantitative (établissement de la recension hexaplaire) n'est pas *exclusive* d'une perspective qualitative : en une *même* lecture, l'Alexandrin *aligne* le grec sur l'hébreu et met la Septante en *résonance* avec d'autres formulations, tirées des réviseurs.

¹⁰³ Peut-être Origène a-t-il connu une forme textuelle de Dan. -o' comportant δικαίων ψυχῶν et non ψυχῶν δικαίων (Dan.o' et θ').

¹⁰⁴ Même équivalent au v. 40 (les deux versions comportent ἐνώπιον).

¹⁰⁵ *Homélie sur le Lévitique*, 4, 5, dans *Homélie sur le Lévitique, Livre I-VII*, éd. M. Borret, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1981, p. 178.

La documentation traduit une troisième préoccupation, prenant en compte la *nature littéraire* du texte scripturaire : non seulement l'Alexandrin infléchit, dans les sections deutérocanoniques, son annotation et l'usage des signes hexaplaire mais il agit de même dans des parties *canoniques* qui ne lui semblent plus refléter le texte sémitique. La documentation de Syh^{ms} montre qu'Origène traite les chap. IV-VI comme les cantiques deutérocanoniques de Dan. III et que, plus remarquable encore, les versets qui précèdent ces cantiques, comme les premiers versets du chap. VII sont, en dépit de l'existence d'un substrat sémitique, considérés eux-mêmes comme des formulations *qualitativement* différentes par rapport à ce substrat. Telle la main qui écrit sur le mur et s'arrête sous les yeux de Baltazar (Dan. V), on voit, en Syh^{ms}, le calame d'Origène, tantôt noter, tantôt se redresser, sensible qu'il est, au-delà de la *lettre* des textes, à leur *intention*. Dans la *Lettre à Africanus*, après avoir défini, son usage des astérisques et des obèles, l'auteur évoque la seconde description du Tabernacle dans l'Exode, où, de l'hébreu au grec, les éléments « différent profondément » (ἐπὶ πολὺ παρήλλακται), « au point que même l'*intention* [des textes] ne semble pouvoir être rapprochée » (ὥστε μηδὲ τὴν διάνοιαν παραπλησίαν εἶναι δοκεῖν)¹⁰⁶. À notre sens, l'annotation que restitue Syh^{ms} illustre cette double perspective et manifeste, à la fois, le souci de placer les signes aristarquiens *et* une intense attention à l'*intention* de la narration, dans les différentes parties du texte.

Plus loin dans la *Lettre*, l'auteur déclare : « S'il n'est pas de mauvais goût (φορτικόν) de le dire, j'ai largement fait ce travail [de comparaison avec les Écritures des juifs], autant qu'il m'était possible, mettant à nu leur sens (νοῦν) dans toutes les éditions (ἐκδόσεις) ainsi que leurs différences (διαφοραῖς), tout en travaillant (ἀσκεῖν) un peu plus la traduction des Septante¹⁰⁷ ». Si notre perspective est juste, le matériel ici étudié fournit un échantillon unique d'un tel travail ; le matériel réuni par Origène montre que l'enquête ne se limite pas, pour lui, à une comparaison entre l'hébreu et le grec mais qu'elle intègre aussi une mise en perspective du grec avec le grec et qu'elle s'interroge sur la notion même de « différence » : comme le montrent dans certains cas, l'annotation et le travail éditorial, on n'a pas *des* différences entre *deux textes* mais *deux textes différents* et cela induit un changement de méthode. Pour autant que des données factuelles peuvent renseigner sur une intention, il semble que le travail n'a ici pour intention ni la polémique avec les juifs sur le contenu du texte biblique, motif avancé par la *Lettre* au chap. IX (car s'il en avait été ainsi, l'usage des signes aristarquiens aurait été plus systématique), ni le souci

¹⁰⁶ *Lettre à Africanus*, éd. cit., p. 532, l. 13-14.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 534, l. 3-7.

philologique de retrouver, au-delà des divergences entre les copies, le bon texte, identifié à celui qui s'accorde aux éditions proches de l'hébreu, selon le motif avancé dans le *Commentaire sur Matthieu*¹⁰⁸ : l'Alexandrin est apparu très conservateur et, alors qu'il mentionne les traductions d'Aquila ou de Symmaque plus conformes à l'original, il s'en est tenu, pour les lieux astérisés, au seul Théodotion. Conséquence peut-être de la particularité d'un texte qui circule sous une tradition double, l'Alexandrin nous a semblé extrêmement soucieux de son intention littéraire et attentif, d'une façon très moderne, à la nature polymorphe des différentes narrations, selon les parties du livre.

198

« Thucydide n'est pas un collègue », rappelait N. Loraux¹⁰⁹. Retrouvant dans l'annotation de ce témoin hexaplaire des préoccupations qui croisent les nôtres, ne cédon-nous pas au subjectivisme et n'assimilons-nous pas Origène à un collègue du Septuaginta-Institut de Göttingen ? Dans notre interprétation de la documentation présente dans la Syro-hexaplaire et dans le manuscrit 88 comme, dans un cas, un dossier authentique et complet, préparatoire à la recension hexaplaire, et, dans l'autre, la recension même qu'Origène en a tirée, ne prenons-nous pas, comme on dit, le Pirée pour une île ? Il nous semble que la thèse avancée trouve un appui solide dans le lien organique entre l'annotation marginale et la composition de la recension hexaplaire qui, elle, est indubitablement l'œuvre de l'Alexandrin. Après la redécouverte magistrale de vingt-neuf *Homélie*s sur les Psaumes d'Origène dans leur langue originelle¹¹⁰, peut-être retrouve-t-on ici un *brouillon* intégral de cet auteur.

¹⁰⁸ XV, 14.

¹⁰⁹ *Quaderni di Storia*, 12, 1980, p. 55. 81.

¹¹⁰ M. Molin-Pradel, « Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il Cod. graec. 314 », *Adamantius*, 18, 2012, p. 16-39 ; L. Perrone, « Riscoprire Origène oggi: prime impressioni sulla raccolta di omilie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314 », *ibid.*, p. 41-58 ; *Die neuen Psalmenhomilien: eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, éd. L. Perrone, en coll. avec M. Molin Pradel, E. Prinzivalli et A. Cacciari, GCS Neue Folge 19, Berlin/Boston, 2015.

RÉDUIRE ORIGÈNE. EXTRAITS, RÉSUMÉS, RÉÉLABORATIONS
D'UN AUTEUR QUI A TROP ÉCRIT

Luciano Bossina
Università degli Studi di Padova

*Suadeo tibi ut opusculo tuo purgamentum des, quo
tenius fiat*

U. von Wilamowitz-Moellendorff

Quel est le plus beau discours de Démosthène ? À cette question, il paraît que Cicéron répondait : « le plus long » : *τίνα δοκοῖη κάλλιστον εἶναι, τὸν μέγιστον εἶπε*. Parce que le plaisir de le lire ne finissait jamais¹. Tous les auteurs n'ont pas profité de lecteurs aussi passionnés. Dans beaucoup d'autres cas, le désir d'éviter le *μέγα κακόν* d'un *μέγα βιβλίον* a conduit, dans la tradition successive, à une réduction drastique de l'original. Depuis que les éditions « Sources chrétiennes » m'ont chargé de collaborer avec Agnès Bastit-Kalinowska à la préparation de la nouvelle édition du *Commentaire sur Matthieu* d'Origène, j'ai commencé à porter davantage d'attention à la tradition complexe de ses œuvres². Celui qui s'engage sur ce chemin s'aperçoit aussitôt d'une chose : les lecteurs posthumes d'Origène ont été, pour le dire avec un euphémisme magnanime, moins généreux que Cicéron.

L'historiographie connaît un « Théophile continué », et la grammaire un « Servius augmenté » : je me demande s'il ne serait pas opportun de parler au contraire d'un « Origène réduit ». Parler d'un « Origène réduit », ce n'est pas seulement considérer les œuvres entièrement perdues, ni celles qui n'ont été conservées qu'en traduction latine, celles qui ne le sont que partiellement (certains livres oui, d'autres non), ou celles qui sont réduites à de multiples courts fragments (je pense aux si nombreux extraits caténaïques). C'est prendre

1 Plut., *Cic.*, 24, 6.

2 Je me permets de renvoyer à L. Bossina, « Le diverse redazioni del Commento a Matteo di Origene. Storia in due atti », dans T. Piscitelli (dir.), *Il Commento a Matteo di Origene*, Brescia, Morcelliana, 2011, p. 27-97 ; *id.*, « Tagli e trasposizioni. Addenda et corrigenda sul Commento a Matteo di Origene », *Quaderni di Storia*, 76, 2012, p. 289-304. Je remercie Agnès Bastit-Kalinowska pour son aide inestimable à la découverte de deux univers magnifiques : la pensée d'Origène et la langue française.

en compte également ces œuvres que nous *croyons* être conservées dans leur version originale, parce qu'elles nous sont parvenues en transmission directe, sans nous rendre compte qu'en réalité elles avaient été abrégées et condensées avant de nous être transmises.

La production d'Origène, quasiment dans son ensemble, nous apparaît comme le résultat d'une entreprise pluriséculaire de réduction, qui a impliqué des acteurs divers et diverses pratiques. Je chercherai ici à illustrer, à l'aide de quelques exemples connus ou moins connus, ces stratégies multiformes d'abréviation.

200

Dans le cadre de la production chrétienne, et notamment exégétique, le genre par excellence de l'abréviation sous forme d'extraits est à l'évidence représenté par les chaînes³. La production exégétique d'Origène en est entièrement marquée. Les extraits caténaires se substituent presque entièrement aux originaux, et même lorsque nous disposons des originaux, les chaînes constituent toujours une tradition parallèle, jamais inutile. Quand l'Académie de Berlin a entrepris les éditions d'Origène pour le corpus des « Griechische Christliche Schriftsteller » (GCS)⁴, l'étude des chaînes était à peine entamée⁵. Au cours de la seconde moitié du siècle dernier, elles sont devenues un champ de recherche autonome, mais nous sommes encore loin d'avoir identifié tous les fragments d'Origène. En outre, on a pu observer deux méthodes opposées : la publication d'une chaîne dans son entier, en respectant l'alternance des divers auteurs cités – ou au contraire en découpant les fragments de chaque auteur particulier et en les publiant de façon indépendante⁶. Prenons le cas du Cantique des

3 La bibliographie sur les chaînes est immense : voir au moins R. Devreesse, « Chaînes exégétiques grecques », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, I, 1928, p. 1084-1233 ; M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum, IV: Concilia, Catenae*, Turnhout, Brepols, 1980 ; G. Dorival, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », dans C. Mondésert (dir.), *Le Monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 360-386 ; *id.*, « La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques », *Revue des études byzantines*, 43, 1985, p. 209-226 ; *id.*, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, Leuven, Peeters, t. I-IV, 1986-1995 ; E. Mühlenberg, « Katenen », dans *Theologische Realenzyklopädie*, XVIII, 1989, p. 14-21 ; C. Curti et M. A. Barbàra, « Catene esegetiche greche », dans A. Di Berardino (dir.), *Patrologia. Vol. V: Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750), I Padri orientali*, Genova, Marietti, 2000, p. 609-655.

4 C. Marksches, « Origenes in Berlin » et « Die Origenes-Editionen der Berliner Akademie », dans *Origenes und seine Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin/New York, De Gruyter, 2007, p. 239-249 et 251-263. Voir aussi A. von Harnack, *Protokollbuch der Kirchenväter-Kommission 1897-1928*, dir. C. Marksches, S. Rebenich, Berlin, De Gruyter, 2000.

5 Le premier aperçu remonte à G. Karo, J. Lietzmann, « Catenarum graecarum catalogus », *Nachrichten von der Konigl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philosophisch-historische Klasse, 1902.

6 S. Leanza, « Problemi di ecdotica catenaria », dans A. Garzya (dir.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, M. D'Auria, 1989, p. 247-266.

Cantiques. Les extraits d'Origène sont répartis entre diverses chaînes, parmi lesquelles la plus riche est celle de Procope. En 2005 est apparue une édition des seuls fragments d'Origène sur le Cantique qui se trouvent dans toutes les chaînes connues⁷. Plus récemment, Jean-Marie Auwers a publié pour sa part la seule chaîne de Procope, dans son entier⁸. D'un côté, nous trouvons les extraits d'Origène, privés de leur contexte et tirés de compilations hétérogènes, d'un autre côté nous sommes confrontés à un contexte sûrement plus cohérent, mais nous ne disposons pas des extraits contenus par les autres chaînes.

Pour l'Octateuque, nous disposons des recherches de Françoise Petit, mais sa conception d'une « chaîne intégrale » est extrêmement problématique, et je ne suis pas le seul à considérer que ses éditions présentent des difficultés parfois insurmontables⁹. Le récent recueil de fragments sur la Genèse paru dans le cadre du nouveau projet des GCS en est la meilleure preuve¹⁰.

En ce qui concerne les Psaumes, nous sommes encore en haute mer¹¹. Les travaux de Gilles Dorival constituent un prodigieux instrument de travail¹², mais, en ce qui concerne l'identification des fragments, nous sommes encore loin du terme. Les philologues de Berlin travaillent à une nouvelle édition destinée à remplacer celles de Pitra et de Migne¹³, mais on peut supposer que le projet prendra encore plusieurs années, d'autant qu'il se heurte à un problème encore non résolu. Il semble qu'Origène ait consacré aux Psaumes trois types de travaux

- 7 Origène, *Commentario al Cantico dei Cantici*, éd. et trad. M. A. Barbàra, Bologna, Dehoniane, 2005.
- 8 Procopius Gazaëus, *Epitome in Canticum canticorum*, éd. J. M. Auwers, préface de J. M. Auwers et M.-G. Guérard, Turnhout, Brepols, 2011.
- 9 *Catena Graecae in Genesim et in Exodum*, t. 1 : *Catena Sinaitica*, éd. F. Petit, Turnhout, Brepols, 1977 (cf. le compte rendu de S. Leanza dans *Orpheus*, n. s., 2, 1981, p. 237-241); t. 2 : *Collectio Coisliniana in Genesim*, Turnhout, Brepols, 1986; F. Petit, *La Chaîne sur la Genèse*, édition intégrale, t. 1-3, Lovanii, Peeters, 1991-1995; *ead.*, *La Chaîne sur l'Exode*. Édition intégrale, t. 1-2, 4, Lovanii, Peeters, 1999-2001.
- 10 Origène, *Die Kommentierung des Buches Genesis*, trad. K. Metzler, Berlin, De Gruyter, 2010.
- 11 Sur le *status quaestionis*, voir G. Dorival, « XII Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina. "I commenti di Origene ai Salmi: contributi critici e prospettive di edizione" (Bologna, 10-11 febbraio 2012): Bilan, problèmes, tâches », *Adamantius*, 18, 2012, p. 364-366.
- 12 *Ibid.* Sur Origène et les chaînes sur les Psaumes, voir aussi R. Cadiou, *Commentaire inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*, Paris, Les Belles Lettres, 1936; R. Devreesse, *Les Anciens Commentateurs grecs des Psaumes*, Città del Vaticano, Bibliotheca apostolica vaticana, 1970, p. 1-88; M. Harl, G. Dorival, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, Paris, Le Cerf, 1972; E. Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung 3: Untersuchungen zu den Psalmenkatenen*, Berlin/New York, De Gruyter, 1978; M.-J. Rondeau, *Les Commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècle)*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1982-1985, 2 vol.
- 13 *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi*, éd. J. B. Pitra, Parisiis, A. Jouby et Roger Bibliopolas, t. II, 1876, p. 444 sq.; *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, éd. J. B. Pitra, E Typographeo Veneto Mechitaristarum Sancti Lazari, t. III, 1883 p. 1 sq.; PG 12, c. 1051-1685.

exégétiques distincts : un véritable commentaire¹⁴, des homélies et des scolies¹⁵. Qu'étaient exactement ces scolies, et de quelle manière il serait possible de distinguer, parmi les extraits caténaux, entre ceux qui relevaient originellement de l'un ou l'autre de ces trois genres, c'est une question amplement discutée et difficile à résoudre¹⁶.

En 1980, Vittorio Peri a avancé une hypothèse qui a fait mouche¹⁷. Il suggérait de fait de voir, dans les *Tractatus super Psalmos* attribués à Jérôme¹⁸, non plus une œuvre autonome de l'exégète latin, mais une simple traduction d'un original grec. Cet original grec aurait, pour Peri, coïncidé précisément avec les *Homélies* d'Origène sur les Psaumes. Cette thèse fut avalisée par les meilleurs spécialistes¹⁹.

202

Naturellement, la récente et exceptionnelle découverte de 29 homélies dans le *Monac. Graec. 314* a révolutionné nos connaissances et déterminera longuement les études origénienne²⁰. Mais la proposition de Peri se fondait sur une base encore valide : les *Tractatus* ont eu sans aucun doute un modèle grec, et il est indubitable que l'exégèse d'Origène en constituait la partie prédominante. Il est moins sûr en revanche que leur source ait été précisément les *Homélies* d'Origène, et que Jérôme se soit simplement contenté de les traduire en latin. La question est trop complexe pour être abordée ici en détail, mais il ne fait pas de doute que l'identification d'un *quid Origenianum* (ou d'une *magna pars Origeniana*) dans les traités ait relancé l'hypothèse qu'ils puissent servir de pierre de touche pour reconnaître ou mieux délimiter les extraits grecs dispersés à travers la vaste mer des chaînes. Les quelques exemples que je vais exposer à présent serviront, je l'espère, à mieux circonscrire le cadre de la question.

Prenons le cas du Psaume v. Comme on le sait, dans l'interprétation des Psaumes, chez Origène en particulier, il est toujours fondamental de préciser

14 Plus précisément, deux commentaires : le commentaire alexandrin des psaumes I-XXV et le commentaire de Césarée.

15 P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 261 sq.

16 Cf. C. Marksches, « Scholien bei Origenes und in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Kommentierung », dans S. Kaczmarek et H. Pietras (dir.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*, Leuven, Peeters, 2011, p. 147-167.

17 V. Peri, *Omelia origeniana sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Città del Vaticano, 1980.

18 Hieron., *Tractatus in librum Psalmorum*, éd. G. Morin, Turnholti, Brepols, 1958².

19 Voir, par exemple, F. Halkin, « Bulletin des publications bibliographiques », *Analecta Bollandiana*, 99, 1981, p. 200 ; H. Cruzel, *Origene*, Roma, Borla, 1986, p. 75 ; M. J. Rondeau, *Les Commentaires patristiques...*, op. cit., I, p. 48-51 et *passim*. La thèse de Peri est aussi acceptée par G. Coppa dans la traduction italienne des *Tractatus* : Origène-Girolamo, *74 omelie sul libro dei Salmi*. Introduzione, traduzione e note di G. Coppa, Milano, Edizioni Paoline, 1994.

20 M. Molin Pradel, « Novità origénienne dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il Cod. Graec. 314 », *Adamantius*, 18, 2012, p. 16-40 ; L. Perrone, « Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Cod. Monac. Graec. 314 », *Adamantius*, 18, 2012, p. 41-58.

qui est la *persona loquens*. Pour Origène, la voix qui parle dans le Ps v est celle de l'Église. Au verset 3, l'exégète se trouve commenter les mots « mon roi et mon Dieu » (ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου), et en déduit que seule une *persona loquens* libre à l'égard de la souveraineté du péché pourrait oser adresser à Dieu l'invocation « mon roi ». Nous tirons cela du moins d'un extrait conservé par divers « types » de chaînes (selon la classification de Karo-Lietzmann)²¹ :

Ps. v, 3b : ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου

Οὐδεὶς ὑπὸ ἁμαρτίας βασιλευόμενος ἐρεῖ τῷ θεῷ· ὁ βασιλεύς μου· ὧν ὁ θεός ἡ κοιλία, οὐκ ἐροῦσι ὁ θεός μου τῷ θεῷ.

R 8v, B 39v, V 42v [Eusebii], W 8v

1 οὐδεὶς BW : οὐχ ὁ RV (de iunctura οὐδεὶς cum participio cf. Comm. Io XIII 42, 278 : Ἔτι δὲ οὐδεὶς ἐργαζόμενος τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς ἐπῆρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς) | ὁ 1 om. W | ὁ 2 om. W || 2 τῷ θεῷ ὁ θεός μου BR

Il sera profitable de confronter cet extrait avec deux sources l'une et l'autre en dépendance directe d'Origène : d'une part, comme on l'a dit, les *Tractatus* de Jérôme, de l'autre les fragments sur les Psaumes de Didyme d'Alexandrie²², exégète dont la dette à l'égard d'Origène est considérable²³.

Didym. Alex. *Fr. in Psalmos*, fr. 24 Hier. *Tractatus super Psalmos*
Mühlenberg

ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου Rex meus et Deus meus

Βασιλεὺς δ' ἅμα καὶ δημιουργὸς ὁ θεός τυγχάνει τῶν μὴ διαπετασάντων χειρὰς αὐτῶν πρὸς θεὸν ἀλλότριον μηδὲ βασιλευομένων ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας Ille uere ausus est dicere 'Rex meus et Deus meus', cui non regnat peccatum in mortali corpore. 'Rex meus et Deus meus'. Quia regnas in me, et non regnat peccatum, propterea Deus meus es. Tu es Deus meus, quia non est uenter deus meus, quia non est libido deus meus. Quoniam tu uirtus es, et ego cupio habere uirtutes, propterea tu es Deus meus, hoc est uirtus mea.

21 Le texte que je donne est constitué sur la base de 4 témoins : R = *Vat. Reg. 40* (Typ IX); B = *Oxon. Barocc. 223* (Typ X); V = *Vat. gr. 754* (Typ. XII); W = *Vind. theol. gr. 8* (Cat. marg. II).

22 E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung*, Berlin/New York, De Gruyter, t. I., 1975.

23 Les mots soulignés coïncident avec le fragment d'Origène ; les mots en italique désignent une ressemblance entre Jérôme et Didyme. Sur l'influence origénienne sur Didyme voir E. Prinivalli, « A Rediscovered Author and Origen's Heritage: Didymus the Blind » et C. Bandt, « Reverberations of Origen's Exegesis of the Psalms in the Work of Eusebius and Didymus », dans S. Kaczmarek et H. Pietras (dir.), *Origeniana decima, op. cit.*, p. 779-790 et 891-905.

Comme on le voit, un accord de principe règne entre nos trois témoins (chaîne, Jérôme et Didyme), chacun d'entre eux ayant été produit par *réduction* et *variation* à partir d'un original origénien perdu.

Certes, l'extrait caténaire se contente d'articuler l'opposition entre Dieu d'une part, ἁμαρτία et κοιλία de l'autre, alors que Jérôme ajoute encore *aureum* et *libido* – et ensuite *virtus*. Bien sûr, il est impossible d'exclure *a priori* que Jérôme ait amplifié le texte en prolongeant la ligne indiquée par sa source ; ce qui est sûr en tout cas, c'est que le fragment condense avec la plus grande brièveté une exégèse qui devait être certainement plus ample, et qui peut-être, dans l'original, s'étendait sur une bonne page. Il ne nous reste, en ce qui nous concerne, qu'à constater le plein accord entre le maigre extrait des chaînes et la tradition remontant par des voies diverses à Origène.

204

Les choses se font plus complexes au verset suivant, où nos deux sources « origéniennes », Jérôme et Didyme, s'accordent pour nous fournir un développement absent en revanche du fragment caténaire. Le texte de la Bible grecque porte : τὸ πρωῖ παραστήσομαί σοι, καὶ ἐπόψομαι : « le matin je serai devant toi et je verrai ». Les exégètes anciens connaissaient déjà une autre version du texte biblique : τὸ πρωῖ παραστήσομαί σοι, καὶ ἐπόψη[-ει] με : « au matin je serai devant toi et [tu] me verras ». L'extrait caténaire est très ramassé :

Ps. v, 4b : τὸ πρωῖ παραστήσομαί σοι, καὶ ἐπόψομαι.

Ἄμα τῷ ἀνατεῖλαι μοι τὸν ἥλιον παραστήσομαί σοι, καὶ ἐν θεωρίᾳ ἔσομαι κτλ.

B 40r, R 9r [Evagrii], V 42v [Eusebii], W 8v

On comprend qu'Origène connectait le πρωῖ avec le lever du soleil (ἀνατεῖλαι μοι τὸν ἥλιον) et que l'illumination apportée par cette lumière était pour lui susceptible de permettre la contemplation (θεωρία) de Dieu. C'est donc bien l'homme qui voit Dieu. L'extrait ne contient aucune allusion à une possible *varia lectio* du texte biblique.

Dans l'exégèse de Didyme, nous trouvons au contraire les deux *lectiones*. Didyme reprend d'abord « et je verrai » (καὶ ἐπόψομαι), et développe une exégèse entièrement conforme à celle d'Origène. Il voit aussi dans le πρωῖ une allusion au lever du soleil, qu'il associe au « soleil de justice » de Malachie III, 21 (ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος : Origène l'évoquait souvent²⁴). Cette exégèse

24 Voir la liste des citations origéniennes que donne F.J. Dölger, « Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne », *Antike und Christentum*, Münster, Aschendorff, 1940, t. 6, p. 1-56 (ici p. 24, n. 9).

est plus étendue que celle d'Origène, mais le sens est le même, et en un point, on note une évidente identité verbale (entre Ἄμα τῷ ἀνατεῖλαι μοι τὸν ἥλιον παραστήσομαί σοι, καὶ ἐν θεωρίᾳ ἔσομαι du fragment et τῷ ἀνατείλαντί μοι φῶς αἰτίον μοι μεγίστης θεωρίας ὑπάρχον de Didyme). Tout de suite après, néanmoins, Didyme introduit aussi la seconde leçon : ce n'est pas l'homme qui voit Dieu (καὶ ἐπόψομαι), mais Dieu qui voit l'homme (καὶ ἐπόψει με). Un simple regard sur la colonne du *Tractatus* montre que Jérôme lui aussi mentionne les deux *lectiones* diverses.

Didym. Alex. Fr. in Psalmos, fr. 25 Mühlenberg

Hier. *Tractatus super Psalmos*

τὸ πρῶτ' παραστήσομαί σοι, καὶ ἐπόψομαι

Mane adstabo tibi, et uidebo

Κατὰ θεωρίαν δέ· ὃ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος ἀνέτειλεν ἐν ἀρχῇ νοητῆς ἡμέρας γεγονώς, χαριστήριον αἶνον προφέρων τῷ αἰτίῳ τοῦ φωτισμοῦ Τὸ πρῶτ', ἔφη, εἰσακούση τῆς φωνῆς μου· τίνι γὰρ ἔδει χάριν ὁμολογήσαι ὑπὲρ τηλικούτου ἀγαθοῦ ἢ σοί, ὃ δέσποτα, τῷ ἀνατείλαντί μοι φῶς αἰτίον μοι μεγίστης θεωρίας ὑπάρχον; αἰ γοῦν ἔρωσ εἰσέρχεται πρὸς ταῖς ὑπαρξάσασιν θεωρίας καὶ ἔτι θέλει βλέπειν τὰ κάλλη τῆς ἀληθείας. παρίσταται τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ Καὶ ἐπόψομαι. ὡς γὰρ τὸ ἐπέρχομαι ἀκατάπαυστον πρόσδοδον δηλοῖ, οὕτω τὸ Ἐπόψομαι συνεχῶς προστιθεμένην κατανόησιν ἐμφαίνει· πῶς γὰρ οὐκ αἰεὶ βλέπει ὁ ἐπαγγελίας τυχὼν τῆς Ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον, καὶ Φῶς δικαίους διὰ παντός; Ἔστιν δὲ καὶ ἕτερα γραφὴ ἔχουσα Παραστήσομαί σοι καὶ ἐπόψει με, ὅπερ οὐ παντός λέγειν ἀλλὰ τῶν κατὰ τὸν μέγαν Ἥλιαν διὰ τὴν ἀπὸ τῆς πολιτείας παρρησίαν λέγειν θαρρούντων Ζῆ κύριος ὃ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ σήμερον.

Videte ordinem, mane, non uespere, non in tenebris, sed mane. « Mane adstabo tibi » : stabo constanter, et imitabor Moysen. « Mane adstabo tibi » : tibi adstabo, non alii. Cum autem mane fuerit, et stetero, et tibi stetero tunc merebor te uidere. « Et uidebo ». Subauditur, te uidebo. **Multi male legunt, et dicunt καὶ ἐπόψῃ με, sed sciamus errorem esse; sic dicitur καὶ ἐπόψομαι, hoc est, uidebo**, ut sit ordo quem diximus: incipiente luce uirtutum in anima mea, quando tibi stare coepero, non sedere, non iacere, sed stare, et statueris supra petram gressus meos, tunc per istos gradus merebor te uidere.

Un doute demeure cependant : Didyme et Jérôme, qui dépendent tous deux d'Origène, connaissent et discutent deux textes différents : devons-nous en déduire qu'Origène le faisait aussi et que l'extrait ne l'ait pas conservé ? On ne peut pas l'exclure, mais il est impossible de répondre avec certitude à cette question. D'autant plus qu'entre Didyme et Jérôme, on observe un écart très significatif : alors que le premier interprète le verset selon ses deux formes différentes, sans se poser aucunement le problème philologique de l'identification du texte correct (ἔστιν δὲ καὶ ἕτερα γραφή, « il existe une autre forme scripturaire »), Jérôme distingue nettement entre les deux : pour lui la première leçon est correcte (« *Et uidebo. Subauditur: te uidebo* »), alors que la seconde est une erreur : « *Multi male legunt, et dicunt καὶ ἐπόψῃ με, sed sciamus errorem esse* ».

Y aurait-il là un objectif polémique précis, étranger à la ligne origénienne ? Je pense qu'il est possible de le démontrer et que, dans les *Tractatus*, cet objectif polémique de Jérôme est dirigé contre Diodore de Tarse²⁵. Dans ce cas spécifique, nous savons que l'exégète antiochien retenait précisément la leçon « et tu me verras » (καὶ ἐπόψη με), en l'adaptant à une explication historique : la *persona loquens* du Ps v ne serait pas, allégoriquement, l'Église, mais historiquement la Synagogue des juifs en exil, qui aspirait à revenir à Jérusalem. Quand elle pourrait finalement retourner à Jérusalem, la Synagogue sera en mesure, précisément, d'être vue par Dieu dans son temple :

Diod. Tars. *Comm. in Ps. v*, 4

Τὸ πρῶτ' εἰσακούση τῆς φωνῆς μου, τὸ πρῶτ' παραστήσομαί σοι καὶ ἐπόψη με.

206

Ἔθος ἔχει καλεῖν ἢ γραφὴ « πρῶτ' » τὸ τάχος. βούλεται οὖν εἰπεῖν ὅτι ταχέως ἐπακούση μου καὶ ποιήσεις με παραστήναί σοι ἐν τῷ ναῶ σου τῷ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῷ ὀπτάνεσθαί σοι.

Il existe donc une possibilité sérieuse que Jérôme ici ne suive plus Origène, mais soit engagé pour son compte dans une polémique spécifique propre. La transmission est avare et nous contraint à travailler sur des extraits : un extrait, on ne peut plus bref, d'Origène ; un extrait, plus généreux, de Didyme ; un autre extrait de Diodore et l'œuvre, explicitement condensée, de Jérôme. Nous devons coudre tout un vêtement à partir de quelques fragments d'étoffe : nous nous voyons contraints de laisser des trous.

Nous pourrions naturellement multiplier à l'infini des exemples sur le même modèle. Je voudrais pourtant ici mettre en évidence un aspect technique, apparemment extérieur, susceptible néanmoins d'avoir des retombées de quelque intérêt. Dans le cas des fragments caténaire, nous sommes mis en présence d'un travail de réduction déjà effectué, et dont nous ne pouvons voir que les effets. Qui a été l'excerpteur originel, pour qui et de quelle façon il a travaillé concrètement, nous l'ignorons. De copie en copie, son cruel travail de sélection a émergé du magma bouillant de l'officine et s'est refroidi sous la forme ultime que la tradition nous a transmise.

25 Diodore de Tarse, *Commentarii in Psalmos*, éd. J.-M. Olivier, Turnhout, Brepols, t. I, 1980 ; Diodore of Tarsus, *Commentary on Psalms 1-51*, trad. R. C. Hill, Leiden, Brill, 2005. Sur l'exégèse : M. Simonetti, « Interpretazione delle rubriche e destinazione dei Salmi nei Commentarii in Psalmos di Diodoro », *Annali di storia dell'esegesi*, 2, 1985, p. 79-92 ; *id.*, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985, 161 sq.

Dans d'autres cas en revanche, comme dans celui des extraits conservés sur les papyrus de Toura²⁶, nous avons la chance d'assister en prise directe au travail de sélection. D'un point de vue formel, ces extraits ne présentent pas de nouveauté essentielle, et confirment pourtant qu'*extraction coïncide souvent avec réduction*. L'excerpteur ne se limite pas à repérer et à extraire un passage d'intérêt majeur par rapport aux autres qui lui paraissent, de son point de vue, moins intéressants ou superflus. Le passage même qu'il a sélectionné est à son tour *réduit*.

Prenons l'exemple de la cinquième homélie sur Samuel, consacrée à la célèbre magicienne d'Endor. Je rapporte ici le parallèle entre le texte transmis en tradition directe et le papyrus de Toura tel qu'il est présenté dans l'édition de Nautin :

Hom. Sam., V, 3, 1 s. Nautin:

Extrait dans le papyrus de Toura

Καὶ μὴν γοῦν ἴσμεν **τινὰς τῶν** ἡμετέρων **ἀδελφῶν** ἀντιβλέψαντας τῇ γραφῇ καὶ **λέγοντας· οὐ πιστεύω τῇ ἐγγαστριμύθῳ· λέγει** ἡ ἐγγαστριμυθος **ἑωρακέναι τὸν Σαμουήλ**, ψεύδεται.

τινὲς τῶν ἀδελφῶν λέγουσι· οὐ πιστεύω τῇ ἐγγαστριμύθῳ· ψεύδεται λέγουσα ἑωρακέναι τὸν Σαμουήλ²⁷.

Comme on le voit, l'excerpteur du papyrus a extrait et réduit dans le même moment. Au-delà du résultat final de l'extraction-réduction, nous sommes intéressés à relever dans ces papyrus un autre phénomène, à savoir que *l'auteur des extraits coïncide avec le copiste du papyrus*. En ce cas, excerpteur, réducteur et scribe ne sont qu'une seule et même personne. De toute évidence, ce docte lecteur d'Origène relevait dans l'original certains extraits pour son usage privé. À la différence des chaînes, non ne trouvons pas ici la copie refroidie et cristallisée d'un travail antérieur, mais l'exemplaire de travail lui-même, l'ébauche encore inachevée. Considérons l'exemple suivant :

²⁶ Sur l'Origène découvert à Toura : O. Guéraud, « Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura », *Revue de l'histoire des religions*, 131, 1946, p. 85-108 ; J. Scherer, *Extraits des livres I et II du « Contre Celse » d'Origène d'après le papyrus No 88747 du Musée du Caire*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1956 ; J. Scherer, *Le Commentaire sur Rom. III 5-V 7 d'après les extraits du Papyrus No 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762. Essai de reconstitution du texte et de la pensée des tomes 5 et 6 du « Commentaire sur l'épître aux Romains »*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1957 ; O. Guéraud et P. Nautin, *Origène, Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, Paris, Beauchesne, 1979.

²⁷ Origène, *Homélie sur Samuel*, éd. et trad. P. et M.-T. Nautin, Paris, Le Cerf, 1986.

ἐκεῖνοι μὲν ἰατροὶ ἦσαν πολλοί, ὁ δὲ κύριός μου καὶ σωτὴρ ἀρχίατρος ἔστι· καὶ γὰρ τὴν ἔνδον ἐπιθυμίαν, ἣ οὐ δύναται ὑπὸ ἄλλων θεραπευθῆναι, αὐτὸς θεραπεύει· ἥτις [οὐκ ἴσχυσεν ὑπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι (Lc VIII, 43) τῶν ἰατρῶν, Χριστὸς Ἰησοῦς αὐτὴν θεραπεύει.]

Les prophètes étaient de nombreux médecins et mon Seigneur et Sauveur est médecin-chef. Le fait est que la concupiscence intérieure, qui ne peut être guérie par d'autres, **lui la guérit**; celle qui [« n'a pas pu être guérie par aucun » (Lc VIII, 43) des médecins, Christ Jésus la guérit.]

208

L'excerpteur a retenu ce passage qu'il considérait comme intéressant et l'a reproduit dans sa copie. Il transcrit de manière disciplinée jusqu'à αὐτὸς θεραπεύει. Puis, il s'apprête à continuer et écrit encore le mot ἥτις. Là, il se rend compte que ce qui suit n'est rien d'autre qu'une citation évangélique qui confirme ce qui précède. Le sens lui semble suffisamment clair, la citation lui paraît donc superflue, et il décide de la laisser de côté. De fait, tout ce qui suit manque dans le papyrus. Il revient alors sur ses pas et barre également d'un trait de plume le mot ἥτις. Cet exemple est très frappant : nous pouvons y photographier l'excerpteur les ciseaux en mains.

Cet exemple est particulièrement utile pour introduire une question qui peut se révéler déterminante dans le cas de la compréhension d'un texte condensé : qui est l'auteur de la réduction ? Qui est le « réducteur » et l'excerpteur, qui trop souvent demeure anonyme ?

En d'autres cas, nous connaissons son nom. Le plus célèbre « réducteur » d'Origène est aussi l'un de ses traducteurs les plus féconds : Rufin. Dans la lettre adressée à Héraclius, qui accompagnait la traduction du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, le problème des dimensions du texte est central. Le *Commentaire* original comptait quinze livres. Rufin nous en donne même la mesure en lignes : environ 40 000. Son commanditaire, Héraclius, lui avait demandé de l'abrégé de la moitié :

Addis autem, ne quid laboribus meis desit, ut omne hoc *quindecim uoluminum corpus* quod Graecus sermo ad quadraginta fere aut eo amplius milia uersuum produxit, *adbreviem et ad media si fieri potest spatia coartem*. Dura satis imperia et tamquam ab eo qui pondus operis huius scire nolit imposita, Aggrediar tamen si forte orationibus tuis quae mihi tamquam homini impossibilia uidentur adspirante Deo possibilia fiant²⁸.

28 *Praefatio Rufini* : C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufin*, Freiburg, Herder, t. I, 1990, p. 36.

En réalité, le traducteur a réduit l'œuvre en la faisant passer de 15 *uolumina* à 10. A-t-il trompé l'attente de son commanditaire, réduisant la perte de la moitié à un tiers ? Pour tenter d'harmoniser la requête d'Héraclius avec le travail de Rufin, le grand P.-D. Huet propose une solution plutôt drastique : à savoir de corriger le nombre XV dans la préface : si Héraclius lui a demandé de diminuer de moitié, et si finalement nous avons dix livres, cela veut dire qu'à l'origine ceux-ci étaient, non pas *quindecim*, mais *uiginti*²⁹. Cette hypothèse apparaît un peu naïve. Il est beaucoup plus probable que la division en tomes latins ne reproduise pas la division en livres du grec. On ne considérera pas que chaque *uolumen* latin englobe deux *uolumina* du grec (d'autant que, dans ces conditions, Rufin aurait dû en écrire sept et demi !). Comme on sait, l'équivalence entre les livres de la traduction et les *tomoi* de l'original peut être reconstituée grâce aux annotations marginales d'un codex de l'Athos (*Athon. Lavra* 184.B.64), qui a été porté à la connaissance par E. von Glotz³⁰.

Mais, à lire attentivement la *praefatio*, et avec l'aide complémentaire de données statistiques dont je dirai bientôt un mot, on a néanmoins l'impression que la sélection de Rufin a été moins sévère que ce qu'aurait voulu Héraclius. Il me semble en effet que l'insistance sur la terrible masse de travail (« *pondus operis* ») qu'une telle réduction aurait imposée, sur le fait qu'elle était « impossible pour un homme » (« *homini impossibilis* »), qu'il s'agit d'une requête – notons la dureté de l'expression – d'un homme qui ne se rendait pas compte de sa difficulté (« *scire nolit* »), a pour but précisément de justifier le fait que l'objectif a été manqué. Rufin a incontestablement réduit, mais probablement pas de moitié. Il a moins réduit : la proportion d'un tiers, implicite dans le passage de 15 à 10, est vraisemblable.

Les bons jardiniers savent qu'un arbre encore jeune peut supporter sans dommage un élagage jusqu'à 40 à 50 %, mais avec les arbres adultes il convient d'être plus prudent, parce que chaque rameau vivant est précieux pour l'équilibre énergétique. Rufin aura considéré comme « adulte » la pensée d'Origène, et a été un élagueur adroit.

Quoi qu'il en soit, il est certain en ce cas que le *réducteur* était le *traducteur* lui-même, et une telle conviction a provoqué une certaine surévaluation des papyrus de Toura. Parmi eux, on a en effet redécouvert, le fait est connu, des parties importantes du *Commentaire aux Romains*, et c'est ce qui a permis à leur premier éditeur, J. Scherer, de se plonger dans une confrontation minutieuse

29 Ch.-V. Delarue et J.-D. Huet, *Origenis Opera Omnia*, Parisiis, typis Vincent, 1759, t. IV, p. 297, l col., D.

30 Voir C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg, Herder, 1985, p. 59.

entre l'original finalement réémergé et la traduction de Rufin³¹. Le texte grec du papyrus se présentait différemment, quantitativement et qualitativement, de la version latine. Ce qui n'avait rien d'étonnant tant que le latin était plus succinct que le grec (Rufin, précisément, avait réduit), mais dans certains cas on constatait le contraire : le grec était plus court que le latin. Comment expliquer cela ? Comme cela se passe d'ordinaire, la faute retomba sur le traducteur, et sur sa *tendance à l'amplification*. Il ne fait pas de doute que le traducteur puisse être « réducteur » ou « amplificateur » selon les cas. Mais il ne faut pas oublier que même le texte grec, comme nous l'avons vu dans le cas de l'homélie sur la magicienne d'Endor, peut être également le fruit d'une réduction. La confrontation, alors, n'oppose pas un texte original à une traduction condensée, mais *deux réductions diverses*, l'un sous forme d'extrait, l'autre sous forme de traduction. Le copiste de Toura comme le traducteur Rufin avaient chacun leurs intentions précises dans l'entreprise de condensé³².

210

Nous avons ici deux lecteurs moins disposés à tolérer les longueurs d'Origène que ne l'était Cicéron à l'égard de Démosthène. D'ailleurs, ses discours devaient inciter l'assemblée à délibérer à l'encontre de Philippe de Macédoine, alors que le *Commentaire aux Romains* n'est qu'un recueil d'exposés scolaires d'un professeur.

Où est le « vrai » Origène ? Ni dans le grec ni dans le latin, qui sont tous deux des condensés.

À partir de là, il est facile d'en venir finalement au *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*. Dans ce cas, comme on sait, le rapport entre le texte grec transmis en tradition directe et l'ancienne version latine représente depuis des siècles une énigme³³. À côté d'une série de divergences ponctuelles, de type, dira-t-on, qualitatif, les deux textes diffèrent visiblement par l'aspect quantitatif. Tantôt on constate un « plus » du grec absent du latin, tantôt un « plus » du latin qui manque dans le grec. Les « plus » du latin ont davantage fait difficulté. Que le traducteur ait abrégé de temps en temps semblait moins surprenant, et l'exemple de Rufin l'attestait, mais comment expliquer les cas où il présentait un texte plus long ? Dans certains cas, la qualité du texte et la technique de l'exégèse imposaient d'imaginer un traducteur « plus royaliste que le roi » et il semblait difficile de dénier aux « plus » du latin, comme le disait Klostermann, le « timbre

31 J. Scherer, *Le Commentaire sur Rom III 5-V 7...*, *op. cit.* ; mais cf. les notations de H. Chadwick, « Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans », *Journal of Theological Studies*, n.s., 10, 1959, p. 10-42.

32 L. Bossina, « Le diverse redazioni... », art. cit., p. 78-80.

33 A. Bastit-Kalinowska, « Que penser de la version latine ancienne du commentaire sur Matthieu d'Origène ? », *Euphrosyne*, n. s., 29, 2001, p. 193-200.

d'Origène³⁴ » : ainsi, par exemple, dans ces passages où le texte latin offre même une explication du texte hébraïque absente du grec : de qui peuvent-ils être sinon d'Origène ? En dehors de ces cas on avait tendance à attribuer toujours la responsabilité de la divergence au traducteur latin, décrit comme « *ein ziemlich selbständiger Kopf* » (Vogt³⁵), se sentant capable et libre d'improviser pour son propre compte.

La bonne façon de poser le problème est ailleurs, et se trouve révélée par un palimpseste conservé à Grottaferrata (*Crypt.* Γ. β. VI = P). L'écriture supérieure est celui d'un eucologe médiéval d'intérêt limité, mais, dans l'écriture inférieure, Edoardo Crisci a découvert il y a quelques années un extrait du Livre XIII du *Commentaire sur Matthieu* remontant à un ancien et luxueux codex majuscule : un témoin de tout premier plan, datable même du v^e siècle et provenant précisément de Césarée³⁶.

Une recherche attentive portant sur ce témoin nous oriente vers la réponse, sans doute moins encourageante par rapport à ce que nous aurions pu désirer : le palimpseste propose de fait un texte divergent aussi bien de la tradition directe grecque que de l'ancienne version latine. Je reproduis un extrait significatif avec la restauration du texte du palimpseste, qui transmet un bref passage inconnu (en gras)³⁷ :

34 E. Klostermann, *Epilog zu Origenes' Kommentar zum Matthäus*, Berlin, Akademie-Verlag, 1964, p. 16 : « den Stempel des Origenes ».

35 Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, éd. H. J. Vogt, Stuttgart, Anton Hiersemann, t. I, 1983, p. 52.

36 E. Crisci, « Un frammento palinsesto del "Commento al Vangelo di S. Matteo" di Origene nel codice criptense Γ. β. VI », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 38, 1988, p. 95-112 ; *id.*, *I palinsesti di Grottaferrata. Studio codicologico e paleografico*, Università degli Studi di Cassino, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, p. 115 sq.

37 L. Bossina, « Le diverse redazioni... », art. cit., p. 66-69.

[μετὰ
τοῦτο ἴδομεν τό· ὀρά[τε μὴ
καταφρονήσητε ἐν[ὸς τοῦ-
των τῶν μικρῶν· λέγ[ω γὰρ ὑ-
μῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐ[τῶν ἐν οὐ-
ρανῷ διὰ παντὸς βλέ[πουσιν
τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου
τοῦ ἐν οὐρανοῖς. ἄξι[ον ἐν
τῷ τόπῳ ζητήσαι πρ[ῶτον
μὲν τίνες οἱ μικροὶ ὄν[μὴ
χρῆ καταφρονεῖν· δεύτε-
ρον δὲ πῶς ἄγγελοι αὐ[τῶν
εἰρηγται ὡσπερ<ε>ἰ ἀνειλό-
μενοι τῇ περὶ αὐτοῦ[ς οἰκο-
νομία] κ[αὶ] τρί[τον πῶ[ς ἄγ-
γελοι τῶν μικρῶν δι[ὰ παν-
[τὸς βλέπουσιν τὸ πρό-]
σωπον τοῦ ἐν τοῖς οὐ[ρανοῖς
πατρὸς. δοκεῖ μοι ὅτι ὡσ-
περ ἐν τοῖς ἀνθρωπ[ίνοις σώ-
μασί]ν διάφορ[α ἐστίν] μεγέ-
θη, ὡς τινὰς μὲν αὐ[τῶν εἶ-
ναι μικροὺς ἐτέρου[ς] δὲ με-
γάλους καὶ ἄλλους μεταξὺ,
καὶ πάλιν εἶναι μικρῶν
διαφορὰς ἐπὶ πλείον[ι] ἢ ἕ-
λαττον ὄντων μικρῶ[ν], ὁμοί-
ως καὶ μεγάλων, καὶ τῶν με-
ταξὺ, οὕτως καὶ ἐν ταῖς τῶν
ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐ[στὶ] τι-
να χαρακτηρίζοντα τὴν
μικρότητα αὐτῶν [καὶ ἄλ-
λα τὴν ἴν' οὕτως εἶπω] με-
γαλότητα καὶ ἀπαξιαπλῶς ἀ-
νάλογον τοῖς σωματικαῖς
τὴν μεταξύτητα. [ἀλλ' ἐπὶ
μὲν τῶν σωμάτων] οὐ πα-
ρὰ [τῆ]ν αἰτίαν τοῦ ἄνου, ἀλλὰ
παρὰ τοὺς σπερματικοὺς
λόγους ὁ μὲν τίς ἐστὶ βραχὺς
καὶ μικρὸς, ὁ δὲ μέγας,
ὁ δὲ μεταξὺ.

Ὁρᾶτε μὴ
καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν
μικρῶν τούτων.

δοκεῖ μοι ὅτι ὡσ-
περ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνους σώ-
μασί]ν ἐστὶ μεγέθη διάφορα,
ὡς τινὰς μὲν αὐτῶν εἶ-
ναι μικροὺς ἐτέρους δὲ με-
γάλους καὶ ἄλλους³⁸ μεταξὺ,
καὶ πάλιν εἶναι μικρῶν
διαφορὰς ἐπὶ πλείον ἢ ἕ-
λαττον ὄντων μικρῶν, ὁμοί-
ως καὶ μεγάλων, καὶ τῶν με-
ταξὺ, οὕτως καὶ ἐν ταῖς τῶν
ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐστὶ τι-
να χαρακτηρίζοντα τὴν
μικρότητα αὐτῶν καὶ ἄλ-
λα τὴν (ἴν' οὕτως εἶπω) με-
γαλότητα καὶ ἀπαξιαπλῶς³⁹ ἀ-
νάλογον τοῖς σωματικοῖς
τὴν μεταξύτητα. ἀλλ' ἐπὶ
μὲν τῶν σωμάτων οὐ πα-
ρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ
παρὰ τοὺς σπερματικοὺς
λόγους ὁ μὲν τίς ἐστὶ βραχὺς
καὶ μικρὸς, ὁ δὲ μέγας,
ὁ δὲ μεταξὺ.

*Videte ne
contemnatis unum de
pusillis istis. dico enim vobis,
quoniam angeli eorum in cae-
lis semper vident
faciem patris mei
qui in caelis est.
Primum videamus,
qui sunt pusilli quos
contemnere non oportet.*

*arbitror autem,
quoniam sicut in corporibus
<hominum> differentia est, ut
quidam eorum sint
pusilli alii autem ma-
gni alii vero mediocres,*

*sic in animabus sunt quaedam
pusillae, aliae autem magnae
secundum spiritalem mensuram,
secundum quam videt solus deus
et iudicat.*

*sed in
corporibus non
culpa hominis, sed
propter rationes aliquas seminis
est alius brevis, alter
autem magnus,
alius vero mediocris.*

La deuxième et la troisième colonnes reproduisent les deux rédactions déjà connues. Comme on le voit, tant le grec que le latin sont *diversement réduits* par rapport au texte du palimpseste. Origène, comme tout bon professeur, avait présenté au début de la leçon les trois niveaux de l'exégèse qu'il considérait nécessaires (πρῶτον μὲν [...] δεύτερον δὲ [...] καὶ τρίτον) : le rédacteur grec aura pensé que la présentation était superflue et a conservé seulement le résultat.

38 Après ἄλλους, Klostermann ajouta τοὺς.

39 Après ἀπαξιαπλῶς, Klostermann ajouta ἄλλα.

Le traducteur latin pour sa part a abrégé aussi l'exégèse. Nous avons donc affaire à deux *rédactions/réductions*.

Un tel modèle vaut pour tout le *Commentaire*: voilà pourquoi nous trouvons des « plus » et des « moins » aussi bien dans le grec que dans le latin. Dans le cas des « moins » du latin, il faut encore se demander, comme nous l'avons fait pour Rufin et pour l'excerpteur du papyrus de Toura, qui a abrégé : est-ce le traducteur lui-même ? Ou bien s'est-il contenté de traduire en latin le fruit d'une réduction déjà opérée antérieurement ? La seule certitude, c'est que la tradition directe grecque aussi, et non pas seulement la traduction latine, a réduit le texte original : les conséquences pour l'édition du *Commentaire* sont remarquables.

Nous pouvons trouver une confirmation précieuse de cette vision dans un type de recherche trop souvent omis : la dimension des livres⁴⁰.

On sait que, dans l'Antiquité, la division d'une œuvre en livres ne dépendait pas de critères internes liés au contenu, mais surtout de critères matériels, en lien avec leurs dimensions. Tout livre est un *uolumen* de papyrus, et tout *uolumen* a une longueur plus ou moins déterminée, en particulier dans le contexte d'une même période ou dans le corpus d'un même auteur. L'existence d'unités éditoriales fixes est la première cause, pour les œuvres antiques, de la perte de *uolumina* en série. Les *uolumina* de Dion Cassius ont été recopiés par groupe de cinq sur des *codices*. Si l'un de ces *codices* se perdait, on perdait cinq livres d'un coup, et c'est ce qui explique que l'œuvre de Dion se soit conservée avec des lacunes de cinq ou dix livres⁴¹. On sait aussi que Thucydide avait adopté comme unité de mesure pour son histoire une forme annalistique : chaque unité correspondait à une année de guerre. L'édition hellénistique de son œuvre a modifié radicalement cette structure, en faveur d'une division en huit livres. Il suffit de les mesurer, et on constatera qu'ils tournent tous plus ou moins autour de la même longueur (entre 18 000 et 19 000 mots en moyenne ; le livre le plus long, le I, atteint 22 000 mots et le plus court, le V, dépasse de peu les 16 000 mots ; si l'on compte en folios, la différence est minime).

Le fait que les livres d'Origène se conformaient à la même logique nous est explicitement confirmé par l'auteur lui-même – et ce de manière répétée. À la fin du livre X du *Commentaire sur Jean* on lit : « Nous mettons fin à présent à ce dixième livre, qui a déjà atteint une ampleur suffisante⁴² ». À la fin du

40 Je reprends ce que j'ai écrit dans « Le diverse redazioni... », art. cit., p. 72-75.

41 Sur la division en livres dans l'Antiquité, voir L. Canfora, *Conservazione e perdita dei classici*, Padova, Antenore, 1974 ; *id.*, « Le collezioni superstiti », dans G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (dir.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, t. II : *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 1995, p. 95-250, ici p. 195 sq.

42 Orig., *Comm. in Ioh.*, X, 46 : Ἦδη δὲ τὴν αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφότος καὶ τοῦ δεκάτου τόμου, ἐνταῦθ' ἃ που καταπαύσομεν τὸ βιβλίον.

livre XXXII : « mais ici, comme le trente deuxième livre du *Commentaire sur Jean* a déjà atteint une ampleur suffisante, nous y mettons fin⁴³ ». De manière encore plus explicite au début du livre XIII, où il s'excuse auprès d'Ambroise d'avoir dû couper en deux le commentaire de l'épisode de la Samaritaine, « en en mettant une partie au livre XII et le reste dans le livre XIII ». L'explication est toujours la même : « m'étant rendu compte que le livre XII avait déjà une ampleur suffisante j'ai jugé opportun d'y mettre fin etc.⁴⁴ ». On rencontre les mêmes remarques, de manière encore plus systématique, dans le *Contre Celse*⁴⁵. Comme on le voit, c'est bien l'unité matérielle, liée aux dimensions, qui détermine les divisions de l'œuvre, et non l'unité thématique.

Mais que signifie, concrètement, « une ampleur suffisante » (αὐτάρκης περιγραφή)? Les affirmations d'Origène sont trop récurrentes, trop systématiques pour ne pas nous contraindre à une telle question. En outre, si nous prenons les huit livres du *Contre Celse* et les huit livres complets du *Commentaire sur Jean*⁴⁶, nous disposons ainsi d'une certaine documentation. Il est donc possible de faire un peu d'arithmétique pour calculer ce à quoi pensait Origène quand il parlait d'une « ampleur suffisante ». Les calculs donnent, quant aux extrêmes, un résultat inégal : le livre le plus court est le livre XXVIII du *Commentaire sur Jean*, le plus long le livre IV du *Contre Celse*, et la différence est visible, puisqu'elle va d'un maximum de 29 000 mots à un minimum de 11 500. Pourtant, dans l'un et l'autre cas, Origène se déclarait satisfait de leur « ampleur suffisante ». Cette remarque incite à ne pas prendre des mesures trop rigides pour chaque unité éditoriale. Devons-nous pour autant renoncer à chercher dans ces nombres une certaine cohérence, et donc de l'aide? Il est juste de regarder la situation générale, tout en sachant que les exceptions ne

43 *Ibid.*, XXXII, 32 : Αὐτάρκη δὲ περιγραφὴν εἰληφότος τοῦ λβ' τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν, αὐτοῦ που καταπαύσομεν τὸν λόγον.

44 *Ibid.*, XIII, 1 : ἴσως μὲν ἂν ἔδοξεν σοι, φιλοθεώτατε καὶ εὐσεβέστατε Ἀμβρόσιε, τὸν περὶ τῆς Σαμαρείτιδος λόγον μὴ διακοπῆναι, ὥστε μέρος μὲν τι αὐτοῦ εἶναι ἐν τῷ δωδεκάτῳ τόμῳ, τὰ δὲ ἔξης ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ. Ἄλλ' ἐπεὶ ἐωρώμεν αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφέναι τὸν δωδέκατον τῶν ἐξηγητικῶν, ἔδοξεν ἡμῖν καταλῆξαι εἰς τὸν τῆς Σαμαρείτιδος λόγον περὶ τοῦ λεγομένου ὑπ' αὐτῆς φρέατος, ὡς ὁ Ἰαχῶβ ἔδωκεν αὐτὸ καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ, ἵνα ἄρξώμεθα τοῦ τρισκαιδεκάτου ἀπὸ τῆς ἀποκρίσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν πρὸς αὐτήν.

45 Voir *Contra Celsum*, III, 81 : Ἀλλὰ γὰρ αὐτάρκη περιγραφὴν ἐν τούτοις καὶ τοῦ τρίτου τόμου τῶν πρὸς τὸ Κέλσου σύγγραμμα ἡμῖν ὑπαγορευθέντων εἰληφότος, αὐτοῦ που καταπαύσομεν τὸν λόγον. IV, 99 : Ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ τετάρτου τόμου αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφότος, αὐτοῦ που καταπαύσομεν τὸν λόγον. VI, 81 : Ἄλλ' ἐπεὶ αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφεν ὁ ἔκτος ἡμῶν τόμος, αὐτοῦ που καταπαύσαντες τὸν λόγον ἄρξώμεθα θεοῦ διδόντος ἐβδόμου. VII, 70 : περὶ οὗ ἐν τῷ ἐξῆς βιβλίῳ διαληφώμεθα, ἅτε αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφότος τοῦ ἐβδόμου τόμου, πρὸς τὸ σύγγραμμα Κέλσου ἡμῖν γεγραμμένου.

46 C'est-à-dire les suivants : I, II, VI, X, XIII, XX, XXVIII, XXXII (et non pas le XIX, visiblement mutilé).

manqueront pas. En outre, le livre XXVIII du *Commentaire sur Jean* est aussi court parce qu'il se trouve défiguré par une lacune matérielle. Tous les autres livres d'Origène se situent au contraire dans une fourchette de longueur à peu près cohérente, qui tourne, en moyenne, entre les 18 000 et les 22 000 mots. Et ceci correspond aussi, de fait, à la moyenne générale.

Si nous passons à Clément d'Alexandrie – pour choisir un auteur proche dans le temps et dans l'espace –, nous trouvons une confirmation. Les *Stromates* : là encore huit livres, mais le huitième est manifestement mutilé. Pour les sept autres (où ne manquent pas non plus les inégalités, spécialement entre le I, plus long, et le III, plus bref) règne la moyenne : 157 000 mots en tout, donc environ 22 000 par livre. Dans le *Pédagogue*, le second livre est plus long et le troisième plus court, mais dans l'ensemble les trois livres donnent une moyenne de 19 000 mots. Quant au *Protreptique*, en un ample livre unique, dépasse le seuil des 23 000 mots. Comme on le voit, les chiffres globaux, en dépit de possibles et parfois visibles déséquilibres internes, se tiennent dans une fourchette facile à identifier qui tourne, à mille plus ou mille moins, autour de 20 000 mots.

À peine passons-nous au *Commentaire sur Matthieu* que les chiffres tombent. Les *tomoi* conservés – pour le dire un peu brutalement – sont *trop courts*. Seul le plus ample, le tome XVIII, dépasse les 18 000 mots. Le plus bref, le XIV, dépasse de peu les 11 000⁴⁷. Mais c'est la moyenne générale qui est la plus parlante, parce que, dans les autres œuvres également, il ne manque pas de livres d'une amplitude ou au contraire d'une brièveté remarquable. Alors que les autres livres d'Origène ou de Clément se tiennent, comme nous l'avons vu, autour des 20 000 mots, ici la moyenne est drastiquement inférieure : 14 000. Ce qui signifie que quasiment chaque livre du *Commentaire sur Matthieu* est plus bref que chaque livre ou presque du *Commentaire sur Jean*. Mieux encore : le livre le plus long du *Commentaire sur Matthieu* ne dépasse que de peu le livre le plus bref du *Contre Celse*. En général, ces livres sont tous courts, et tous inférieurs à la moyenne. N'y a-t-il pas là encore une preuve du fait que nous nous trouvons face à un compendium ?

Dans tous les exemples que nous avons vus – des fragments caténaïres sur les *Psaumes* aux divers extraits présentés par les papyrus de Toura, la traduction de Rufin et jusqu'aux diverses rédactions du *Commentaire sur Matthieu* –, la conclusion est toujours la même : le processus d'extraction est une réélaboration

47 En réalité, les plus brefs sont le X (qui dépasse de peu le 10 500) et le XI (11 000). Mon élève Raffaele Tondini, qui travaille sur la tradition manuscrite du *Commentaire sur Matthieu*, a toutefois découvert que la distinction entre les livres X et XI n'est pas ancienne et remonte probablement au copiste du Marc. gr. 43 (R. Tondini, *Per il testo del Commento a Matteo di Origene (XII 15-20): tradizione diretta greca e versione latina antica*, « tesi di laurea », Università degli Studi di Padova, 2013).

et la réélaboration une réduction. Tel était en peu de mots l'histoire de notre auteur, l'« Origène réduit ».

Revenons à Cicéron et à son amour pour Démosthène : pour les lecteurs de l'Alexandrin, ses μέγιστοι λόγοι – ses discours les plus longs – n'étaient peut-être pas pour autant les κάλλιστοι, les plus beaux. Mais Wilamowitz donnait aussi ce conseil à l'un de ses élèves qui lui avait présenté un travail « trop ample pour ce qu'il contenait » : *Suadeo tibi ut opusculo tuo purgamentum des, quo tenuius fiat*, « je te conseille de donner à ton petit ouvrage un purgatif pour qu'il devienne plus mince »⁴⁸. L'image, même adoucie par le latin, n'est pas très élégante, mais a le mérite de la clarté. C'est ce qui est arrivé aussi à Origène. Ses *rédacteurs* ont tous été des *réducteurs* : ils ont fait passer ses œuvres par un amaigrissement drastique.

216 Devons-nous nous en étonner ? Voltaire a assez bien exprimé le mouvement intérieur qui a sans doute déterminé, outre sa condamnation dogmatique, la survie des œuvres d'Origène et l'urgente nécessité de les abrégé : « que de temps et de peine pour copier correctement en grec et en latin les ouvrages d'Origène⁴⁹ ! » Ce sont là sans doute les seuls mots du philosophe auxquels les moines médiévaux auraient souscrit.

48 Propos rappelé par G. Pasquali, *Ulrico di Wilamowitz Moellendorff*, dans C. F. Russo (dir.), *Pagine stravaganti di un filologo*, vol. I, Firenze, Le Lettere, 1994, p. 87.

49 *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnery, 1827, vol. VI, p. 335.

Reinhart Ceulemans
Göttingen/Leuven

Comme il est notoirement connu, l'œuvre exégétique grecque d'Origène n'est en grande partie accessible qu'à travers les chaînes. C'est aussi le cas pour son exégèse du Cantique des Cantiques, dont il a traité dans trois œuvres. À plusieurs reprises, des savants ont reconstruit, dans la mesure du possible, le texte grec du commentaire le plus volumineux (*CPG* 1433) : chaque fois, on a recouru aux chaînes sur le Cantique. L'exemple le plus récent en est l'édition établie par Maria Barbàra (2005)¹, mais déjà auparavant on s'était efforcé d'isoler dans les chaînes les extraits d'Origène de ceux d'autre provenance : en 1925, Wilhelm Baehrens avait rassemblé quelques extraits qui correspondent à la traduction du commentaire par Rufin d'Aquilée² ; en 1857, Jacques-Paul Migne avait extrait d'une édition antérieure les fragments d'Origène³ ; et en 1740, Charles et Charles-Vincent Delarue avaient publié tous les fragments grecs connus du commentaire⁴.

Dans ces quatre éditions, la source principale ou même unique (dans le cas de Baehrens et Migne) d'où sont tirés les extraits grecs d'Origène est l'Épitomé

- 1 Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, éd. M.A. Barbàra, Bologna, Dehoniane, coll. « Bibliotheca patristica », 2005. Voir les analyses de L. Bossina, « Patristica parvula varia 3. Restauri origeniani », *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica* « Augusto Rostagni », 5, 2006, p. 205-209 et de J.-M. Auwers, « Du bon usage d'une édition d'Origène. À propos du *Commentario al Cantico dei cantici* de M.A. Barbàra », *Adamantius*, 13, 2007, p. 287-296.
- 2 Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, éd. W.A. Baehrens (Origenes Werke, 8), Leipzig, Hinrichs, coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte », 1925, p. 89-241 (*in imis paginis*) et LIII-LIV.
- 3 Ces fragments se trouvent dans la *PG* 17, col. 253-288 et sont tirés de l'édition suivante : Procope de Gaza, *Épitomé sur le Cantique des Cantiques*, éd. A. M[ai], Romae, Typis Collegii Urbani, coll. « Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum », 1837, p. 257-430.
- 4 Origène, *Œuvres complètes*, éd. Ch. Delarue, Parisiis, Sumptibus J. Debure, t. III, 1740, p. 37-94 (*in imis paginis*, en forme de notes accompagnant la traduction par Rufin) et 94-104. Ces pages sont reprises dans la *PG* 13, col. 85-197 et 197-216. (Sur la participation de Charles-Vincent Delarue à la publication de ce troisième tome, voir p. xciv de l'édition mentionnée à la n. 7.)

sur le Cantique de Procope de Gaza (*CPG* 7431)⁵, une œuvre dont on ignore les origines précises mais qui fait sans doute partie de la tradition caténaire. Leur dépendance par rapport à l'Épitomé est démontrée par Barbàra⁶, et par Jean-Marie Auwers dans son édition critique du texte complet de l'Épitomé⁷. Ces deux savants ont réussi à identifier les témoins manuscrits de l'Épitomé qui sont utilisés dans les éditions mentionnées plus haut, sauf pour celle des Delarue : bien qu'il soit hors de doute que les extraits origéniens réunis dans cette édition sont tirés de l'Épitomé de Procope, la source exacte utilisée par les deux Mauristes demeure inconnue.

En réalité, leur édition n'est pas la première de ce genre : au xvii^e siècle déjà, le célèbre savant dominicain François Combefis (1605-1679) avait déjà rassemblé les vestiges grecs du commentaire d'Origène sur le Cantique. À la différence des éditions mentionnées plus haut, celle de Combefis n'a jamais été imprimée et n'existe donc que sous forme manuscrite⁸. La procédure appliquée par Combefis n'est quand même rien d'autre que celle qu'on vient de décrire : il a tiré tous les extraits d'une seule source, à savoir l'Épitomé de Procope.

218

L'ÉDITION PAR COMBEFIS DES FRAGMENTS EXÉGÉTIQUES GRECS D'ORIGÈNE

Le manuscrit qui renferme l'édition de Combefis est le *Parisinus, suppl. gr.* 428⁹, dont le contenu est décrit comme « des fragments d'Origène, extraits

- 5 Rappelons que, déjà à l'époque byzantine, une sorte de sélection d'extraits d'Origène avait été réalisée, sous la forme de la *catena Barberiniana* (dont le plus ancien témoin date du xiii^e s.). Le compilateur de cette chaîne a sélectionné des extraits origéniens dans l'Épitomé (= thèse d'Auwers ; d'après Barbàra, la source est une chaîne perdue dont dépend l'Épitomé lui-même), et les a complétés avec ceux d'autres auteurs. Sur cette chaîne, voir (dans l'ordre chronologique) : M. Faulhaber, *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen*, Wien, Mayer, coll. « Theologische Studien der Leo-Gesellschaft », 1902, p. 37-39 ; Origène, *Commentaire sur le Cantique*, éd. M.A. Barbàra, p. 117-122 ; M.A. Barbàra, « La catena sul *Cantico dei cantici* trasmessa dal codice Barberiniano gr. 388 », *Adamantius*, 14, 2008, p. 329-351 ; et p. lxxvi-xc de l'édition mentionnée à la n. 7 (où le lecteur prendra connaissance du complément de littérature secondaire).
- 6 Origène, *Commentaire sur le Cantique*, éd. M.A. Barbàra, p. 108-112.
- 7 Procope de Gaza, *Épitomé sur le Cantique des Cantiques*, éd. J.-M. Auwers, Turnhout, Brepols, coll. « Corpus Christianorum. Series Graeca », 2011, p. xc-xcvi. Comptes rendus par M. Cassin, *Semítica et classica*, 5, 2012, p. 270-274 et R. Ceulemans, *Byzantion*, 82, 2012, p. 493-508.
- 8 On cherchera en vain une mention de cette édition dans l'aperçu des activités éditoriales de Combefis dressé par R. Darricau, « A Hellenist of the *Grand Siècle*: The Dominican François Combefis (1605-1679) », *Res publica litteraria*, 1, 1978, p. 21-41. Elle est en revanche bien mentionnée par H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis/Hagae Comititis, In abbatia Sancti Petri/Nijhoff, coll. « Instrumenta patristica », 1971, p. 112.
- 9 Nous avons consulté ce manuscrit sur microfilm, avec toutes les limitations que cela entraîne. Remarquons que le manuscrit comporte un double foliotage : parallèlement à la numérotation continue des *folios* (que nous citons dans notre description), la section de chaque livre biblique est numérotée séparément. Dans cette seconde numérotation, à la différence de la première, chaque *page* est numérotée. Aucune des deux numérotations n'est originelle : la pagination fut changée et des folios transposés quand le manuscrit fut relié au xix^e siècle. Au cours des siècles, plusieurs folios ont disparu. L. Doutreleau suppose que quelques-uns

des chaînes par le Père Combefis¹⁰ ». Le catalogue nous informe que ce codex, qui compte 593 folios, figurait parmi les manuscrits qui ont appartenu à Pierre-Daniel Huet (1630-1721) avant d'être remis à la Bibliothèque royale.

Il s'agit d'un dossier immense (sans titre général) qu'a établi Combefis et qu'il envisageait de publier comme collection d'extraits grecs exégétiques d'Origène tirés des chaînes. L'édition elle-même se trouve aux f. 1-551^v du manuscrit, les f. 1-439^v comportant les extraits sur l'Ancien et les f. 440-551^v ceux sur le Nouveau Testament. Elle est suivie (f. 552-593^v) d'une série d'annotations que Combefis a rédigées en latin et qu'il a intitulées *Ad Origenis Symbolas in Scripturae varios locos, F. Francisci Combefis Annotationes* (f. 552)¹¹. À la différence de l'édition elle-même (qui s'ouvre au f. 1 avec le premier extrait sur la Genèse), les notes sont précédées d'une introduction (f. 552^{r-v}).

Tant l'édition que les notes sont divisées en plusieurs sections dont chacune porte sur un livre biblique. Pour quelques-uns de ces livres, Combefis a ajouté après les fragments grecs sa propre traduction latine. Les marges autour de la traduction renferment beaucoup d'identifications de versets bibliques, de gloses ou de brefs commentaires de Combefis. Ce dernier type de notes marginales se trouve aussi (mais plus sporadiquement) autour du texte grec.

Combefis a tiré tous les extraits des chaînes de la Bible. En règle générale, il a identifié dans la marge au début de chaque section le(s) manuscrit(s) et/ou la/les édition(s) qu'il a consulté(e)(s) pour le livre biblique en question. Pour quelques-uns (le Lévitique, les Proverbes etc.), il ne s'est référé qu'à un seul manuscrit, tandis que pour d'autres (la Genèse, l'Exode, les Nombres, le Deutéronome, Job, les Psaumes etc.), il en a nommé plusieurs. Les sections pour lesquelles Combefis a consulté plusieurs sources contiennent dans les marges beaucoup de références qui manquent dans les autres sections¹², et sont beaucoup plus désordonnées (des attributions à Origène sont barrées, etc.).

de ces pertes et raccordements fautifs sont dus à Combefis lui-même (voir p. 368 n. 2 de l'article mentionné à la n. 13).

- 10 Cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. Troisième partie. Ancien fonds grec : belles lettres. Coislin – Supplément. Paris et départements*, Paris, Picard, 1888 (repris comme la troisième section dans H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, Paris, Leroux, 1898), p. 261 : « *Origenis fragmenta, e catenis a P. Combefisio eruta* ».
- 11 En déchiffrant le contenu latin du *Paris.*, *suppl. gr.* 428, nous avons bénéficié de l'aide très précieuse de notre collègue J. De Landtsheer. Qu'elle trouve ici l'expression de notre très vive reconnaissance.
- 12 Ce procédé est expliqué par Combefis lui-même : « j'y ai marqué à la marge ce qui a de chaque ms. et où la sentence est commune je n'ai rien marqué » (citation d'après p. 374 de l'article mentionné à la n. suivante).

Dans son étude du *Paris., suppl. gr.* 428, Louis Doutreleau a offert beaucoup d'informations précieuses sur la genèse et la survie de ce dossier¹³. Grâce à ses recherches, on sait que Combefis a rédigé le dossier entier (c'est-à-dire : édition, traduction, notes) à une vitesse remarquable. En automne 1663, il était en train de commencer son projet, qui à ce moment-là se limitait encore au premier livre de la Bible¹⁴ : ce n'est qu'au printemps 1664 qu'il a décidé de l'étendre au-delà de la Genèse¹⁵. Cette décision fut prise à l'instigation de Huet, qui à l'époque n'était pas loin de terminer sa propre édition des œuvres exégétiques grecques d'Origène¹⁶ et qui voulait y incorporer celle de Combefis. Au début de 1665, ce dernier lui a en effet envoyé le dossier complet, afin que Huet puisse l'intégrer dans sa propre édition sous la forme d'un tome à part¹⁷. Mais en fin de compte, Huet n'était pas satisfait du travail exécuté par Combefis et n'a pratiquement rien retenu de son édition¹⁸. Toutefois, il n'a pas rendu le dossier : Combefis ne l'a jamais revu.

220

Sauf dans l'étude de Doutreleau, le dossier de Combefis n'a guère reçu d'attention : par exemple, le contenu de l'édition, qui ne comprend pas tous les livres de la Bible, n'a pas été décrit de façon détaillée¹⁹. La section qui porte sur le Cantique des Cantiques a aussi subi un manque de considération.

13 L. Doutreleau, « Recherches autour de la *Catena Romana* de Combefis (*B.N. suppl. gr.* 428 - *Vat. Barb. gr.* 569 - *Mosq.* 385) », dans *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata. II*, Brugge/Gravenhage, Sint Pietersabdij/Nijhoff, coll. « Instrumenta patristica », 1975, p. 367-388.

14 Voir *ibid.*, p. 369.

15 *Ibid.*, p. 374-375.

16 Sur cette édition, voir H. Crouzel, *Bibliographie...*, *op. cit.*, p. 115-116.

17 Voir L. Doutreleau, « Recherches autour de la *Catena Romana...* », art. cit., p. 377-378 n. 1.

18 *Ibid.*, p. 377-380. Voir aussi plus récemment E. Rapetti, « "Res Origenis referre": gli *Origeniani* di Pierre-Daniel Huet e il loro contesto storico-culturale », *Adamantius*, 18, 2012, p. 251-282, ici p. 258-259. Le *Paris., suppl. gr.* 428 porte les marques de la consultation par Huet, comme l'a fait observer Doutreleau (p. 368 n. 1 et 377). Ajoutons que l'index des Psaumes surtout (voir la note suivante) est fort annoté par Huet.

19 Voici un aperçu (un peu plus détaillé que celui qu'a offert L. Doutreleau, « Recherches autour de la *Catena Romana...* », art. cit., p. 367-368 n. 2) du contenu relatif à l'Ancien Testament : f. 1-31 Genèse (avec traduction latine aux f. 32-53^v) ; f. 54-59^v Exode (traduction f. 60-65^v) ; f. 66-70 Lévitique (traduction f. 82-83^v) ; f. 70-73^v Nombres (traduction f. 83^v-86^v) ; f. 74-78 Deutéronome (traduction f. 86^v-90) ; f. 78-79 Josué (traduction f. 90^{rv}) ; f. 79 Juges (traduction f. 93^v) ; f. 79 Ruth (traduction f. 94^v) ; f. 95-107^v Job (traduction f. 108-118^v) ; f. 119-121 I-IV Règles (traduction f. 123^{rv}) ; f. 132-264^v Psaumes (avec un index aux f. 124-131^v et une traduction aux f. 266-351) ; f. 365-406^v Jérémie et Lamentations (traduction f. 407-439^v). Pour une description de la section f. 352-364^v, voir plus loin. Les folios 80-81^v, 91-93, 94, 121^v-122^v, 265^{rv} et 351^v sont vierges ou contiennent de brèves gloses disparates. Remarquons que les notes à la fin du dossier contiennent une section qui traite du livre d'Ézéchiel (*cf.* le titre au f. 582^v : *Ad symbolas Origenis in Ezechielem*), alors que ce livre ne fait pas partie de l'édition.

Le Cantique figure parmi les livres bibliques pour lesquels Combefis a rassemblé les extraits d'Origène qu'il a trouvés dans les chaînes. Il les a édités (voir ci-dessous) et annotés (f. 579^{r-v}, section intitulée « *Ad Origenis Symbolas in Canticum* »), mais il ne les a pas traduits : le dossier ne renferme aucune traduction de ce livre²⁰.

Dans l'état actuel du manuscrit, l'édition des fragments sur le Cantique se trouve divisée en deux :

- f. 351 : fin de la section sur les Psaumes ;
- f. 351^v : vierge ;
- f. 352-359^v : première partie de l'édition des extraits sur le Cantique, intitulée Προκοπίου Χριστιανοῦ Σοφιστοῦ, τῶν Ὠριγένους διεξηγητικῶν (*sic*) ἐκλογῶν εἰς τὰ Ἄισματα τῶν ἁσμάτων ; renferme des extraits sur Cant I, 2a-vii, 6 (jusqu'à l'extrait 319 [voir plus loin]) ;
- f. 360-362 : deuxième partie de la section sur les Proverbes, comportant des extraits sur Prov I, 6-30, 31b ;
- f. 362^v : vierge ;
- f. 363-364 : deuxième partie de la section sur le Cantique ; renferme des extraits sur Cant VII, 7-viii, 14 ;
- f. 364^v : première partie de la section sur les Proverbes, intitulée Προκοπίου Χριστιανοῦ σοφιστοῦ, τῶν εἰς τὰς Παροιμίας Σολομῶντος Ὠριγένους ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν²¹ ; traite de Prov I, 1-2 ;
- f. 365 : début de la section sur Jérémie.

L'ordre perturbé et les transitions abruptes indiquent qu'une transposition de folios a eu lieu et que la deuxième partie de la section sur les Proverbes est insérée dans celle sur le Cantique²². Originellement, les f. 352-359^v et 363-364 formaient un ensemble, à l'instar des f. 364^v et 360-362. Parce que le début des Proverbes se trouve au verso du folio dont le recto comporte la fin du Cantique, on peut en déduire que la section sur les Proverbes suivait celle sur le Cantique

20 On n'a pas à croire que la section sur le Cantique ne se trouve pas au complet dans le manuscrit. Dans la marge supérieure du f. 360, Huet a, il est vrai, écrit les mots « *[desunt hic] nonnulla* » (comparer avec L. Doutreleau, « Recherches autour de la *Catena Romana...* », art. cit., p. 368 n. 2). Toutefois, cette note nous paraît fautive : Huet ne s'est pas rendu compte de la transposition de quelques folios (voir plus loin).

21 Tel est le titre *post correctionem*. Voici le titre d'origine : Προκοπίου Χριστιανοῦ σοφιστοῦ, τῶν εἰς τὰς Παροιμίας Σολομῶντος ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή ἐν ἧ τῶν Ὠριγένους.

22 Cette transposition est remarquée par la main qui a paginé les sections individuelles de l'édition (*cf.* n. 9). Les f. 352-359^v et 363-364 sont paginés respectivement comme p. 1-16 et 17-19 ; f. 364^v est p. 1. Aux f. 360-362, on a d'abord donné les numéros de page 17-20, qu'on a remplacés après par 2-[6].

(bien qu'à la fin du manuscrit, les notes sur le Cantique suivent celles sur les Proverbes [f. 579])²³.

Au début de la section sur le Cantique, Combefis a nommé dans la marge la source d'où il a tiré les extraits sur ce livre, à savoir un seul manuscrit de la Bibliothèque royale. Comme il fallait s'y attendre, la référence (sur laquelle nous reviendrons) est assez vague : « *Ex Reg. cod. qui fuit [.]raltii ex quo etiam in Pro.* » (f. 352)²⁴. Ce qui suit est le texte grec d'un extrait après l'autre, chaque fragment commençant à la ligne et étant introduit par la citation d'une brève partie du verset biblique auquel il s'applique. Comme ce découpage du texte biblique n'est attesté dans aucun manuscrit antérieur, on peut conclure qu'il est présenté par Combefis lui-même²⁵. Des attributions des extraits ne sont pas proposées, sauf pour quelques cas où Combefis a trouvé dans sa source une double attribution, qu'il a recopiée dans la marge. Les seuls autres éléments marginaux sont des ajouts ou des corrections de quelques leçons individuelles et quelques gloses. La plupart d'entre elles sont barrées et pourvues d'un chiffre (d'1 à 7)²⁶ : celles-ci sont remplacées par les sept notes qui se trouvent sous une forme plus développée dans les annotations (f. 579^{r-v})²⁷. Tous ces éléments relatifs au Cantique (édition, *marginalia*, notes) sont écrits par Combefis : on n'identifie aucunement la trace d'une autre main²⁸.

222

LES EXTRAITS SUR LE CANTIQUE : SOURCE ET MÉTHODES DE COMBEFIS

La seule et unique source d'où Combefis a tiré tous les extraits origéniens sur le Cantique est l'Épitomé de Procope : il n'existe aucun fragment dans son édition qui ne puisse être repéré dans cet Épitomé. Guidé par les attributions fournies

23 Une telle discordance entre l'édition et les notes n'est pas exceptionnelle : cf. notre n. 19.

24 Le début du mot « [.]raltii » est illisible à cause d'un trou dans le papier.

25 Voici quelques exemples du début du Cantique : Ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἶνον (Cant I, 2b ; en tête de l'extrait 11) ; Μῦρον ἐκκενωθὲν ὄνομα σοὶ σοι (*sic*) (Cant I, 3b ; en tête de l'extrait 12) ; Μὴ βλέψητέ με ὅτι ἐγὼ εἰμι μεμελανωμένη (Cant I, 6a ; en tête de l'extrait 33) ; Τί ὠραιώθησαν σιαγόνες σου ὡς τρυγόνος (Cant I, 10a ; en tête de l'extrait 50) ; Νάρδος μου ἔδωκεν οσμὴν αὐτοῦ (Cant I, 12b ; en tête de l'extrait 59) ; Ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς (Cant I, 13a^a ; en tête de l'extrait 62) ; Ἰδοὺ εἰ καλή, ἡ πλησίον μου (Cant I, 15a ; en tête des dernières lignes de l'extrait 67) ; Ὡς μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ (Cant II, 3a ; en tête de l'extrait 83) ; Εἰσαγάγετέ με εἰς οἶκον τοῦ οἴνου (Cant II, 4a ; en tête de l'extrait 86) ; Ἀνάσσα, ἔλθέ, ἡ πλησίον μου (Cant II, 10b^a ; en tête de l'extrait 120) ; Ἐχόμενα τοῦ προτειχίσματος (Cant II, 14b ; en tête de l'extrait 125) ; Πιάσατε ἡμῖν ἀλώπεκας (Cant II, 15a ; en tête de l'extrait 128). Sur la numérotation des extraits, voir plus loin.

26 Les seules notes marginales qui ne sont pas barrées sont celles situées aux f. 352, 357, 363 et 364 : elles sont toutes citées ailleurs dans cet article.

27 Comparer à L. Doutreleau, « Recherches autour de la *Catena Romana*... », art. cit., p. 377 n. 1 : « Huet avait aussi demandé d'alléger les indications marginales, ce à quoi Combefis avait consenti en partie, quitte à faire une note supplémentaire d'une feuille ou deux ».

28 La seule exception est la note de Huet citée à la n. 20.

dans cette compilation, Combefis a retenu tous les extraits dont il pensait qu'ils sont imputables à Origène.

L'édition de Combefis renferme les extraits suivants de l'Épitomé²⁹ : 6, 7, 11, 12 (seulement l. 1-6; attribution « Ὠριγ. Προκοπ. » dans la marge), 27, 33 (seulement l. 3-4), 35, 50, 54, 59, 62, 67 (seulement l. 13-15, à partir du mot αἰί), 73, 78, 83, 86, 97, 108, 112 (attribution « Φίλωνος [sic]. Ὠριγένους » dans la marge), 120, 125, 128, 131 (seulement l. 1-4), 134, 139, 144, 168, 172, 175, 178, 181, 193, 199-200 (un seul ensemble; attribution « Ὠριγένους. Γρηγορίου » dans la marge), 205, 211, 212, 222-223 (un seul ensemble), 232, 233, 243, 247, 251, 258, 275, 277, 282, 289, 290 (le seul extrait qui n'est pas précédé d'une citation du verset biblique), 296, 307, 311, 314, 316, 319, 323, 326, 329-330 (un seul ensemble), 335, 336, 347, 352, 361, 371, 385 (seulement l. 1-13, jusqu'au mot χαίροντας inclus).

La source

Quel manuscrit est le *codex Regius* dont s'est servi Combefis? Parmi les témoins de l'Épitomé, il n'y en a qu'un seul dont on est certain qu'il se trouvait à la Bibliothèque royale à Paris au moment où Combefis rédigeait son dossier (1663-1665), à savoir le *Paris. gr. 172* (= *N* dans l'édition d'Auwers) : ce manuscrit de la fin du xv^e siècle est entré à la collection des *Regii* en 1622, après avoir appartenu successivement aux bibliothèques de Jean Hurault de Boistaillé et de son cousin Philippe Hurault³⁰.

Quant à un deuxième manuscrit, le *Paris. gr. 154* du xiii^e siècle (= *M*), on ignore quand il est entré à la Bibliothèque royale³¹. Ce manuscrit a subi la perte de deux folios et des dégâts des eaux qui ont rendu plusieurs passages illisibles. Plus tard, une main maladroite (= *M*²) a repassé certaines parties du texte endommagé et a inventé un nouveau titre (le titre originel ayant disparu à

29 Si, pour un numéro, aucune information additionnelle n'est offerte, l'extrait en question se trouve au complet dans l'édition de Combefis, et sans attribution. Les numéros se réfèrent aux extraits dans Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers. NB : dans la partie suivante de cet article, toutes les références à l'Épitomé renvoient à cette édition-là, à laquelle nous reprenons toutes nos informations concernant le contenu des manuscrits de l'Épitomé. (En revanche, nos collations des éditions mentionnées aux n. 2-4 ont été exécutées directement sur base de ces éditions-là et non par la voie de l'apparat critique d'Auwers.)

30 Voir M.-G. Guérard, « Procope de Gaza, *Épitomé sur le Cantique des cantiques* : les trois plus anciens témoins, *Paris. Gr. 153, 154, 172* », *Byzantion*, 73, 2003, p. 9-59 (ici p. 17-19) et Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. xxxvii-xxxviii. Comparer aussi M.-P. Laffitte, « Une acquisition de la Bibliothèque du roi au xvii^e siècle : les manuscrits de la famille Hurault », *Bulletin du bibliophile*, 2008, p. 42-98.

31 Sur ce manuscrit, voir M.-G. Guérard, « Procope de Gaza... », art. cit., p. 15-17 et Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. xxv et lvi-lvii. Nous n'avons pas vérifié si le manuscrit est oui ou non inclus dans le catalogue de 1645 mentionné par L.V. Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, Imprimerie impériale, t. I, 1869 [repris Hildesheim/New York, Olms, 1978], p. 261-262.

cause de la perte des folios). Cette main a fait tout cela avant que Combefis n'ait entamé son édition des extraits sur le Cantique³². On ignore le moment où un troisième folio (qui renfermait entre autres les extraits 6 et 7 qui se trouvent dans le dossier de Combefis) a été perdu³³. Supposons qu'il soit au moins possible, en théorie, que ce folio fasse encore partie du manuscrit vers 1665, qu'à ce moment-là le manuscrit se trouve à la Bibliothèque royale, et que Combefis ait même réussi à lire les passages qui sont tellement endommagés que ni la main *M*^e ni les éditeurs modernes n'ont pu les déchiffrer. Ces suppositions sont invraisemblables, mais nous les envisageons afin de n'exclure aucun scénario.

Aucun autre manuscrit de l'Épitomé ne se trouvait à la Bibliothèque du Roi au moment où Combefis préparait son édition³⁴. Donc ou bien c'est le manuscrit *N* qui a été dépouillé par Combefis, ou bien *M*. Cette hypothèse est confirmée par le constat que les variantes qui distinguent *M* et *N* (et les manuscrits apparentés) du texte de l'Épitomé édité par Auwers se trouvent aussi dans l'édition de Combefis. En voici quelques exemples³⁵:

224

- 12, 3 Παῦλον *P*] praem. τὸν *MNSACV* Comb
 59, 5 φησὶν *PR*] ante ἐπὶ (59, 4) transp. *MNSACV* Comb
 78, 9 πεδίον *PR*] πεδίους *MNSACV* Comb
 97, 4 Τὰς δὲ ἀμύρας καθὼς τινα *P*] ὄντων· τινα δὲ *MNSACV* Comb
 139, 33 ἀφήσω *P*] ἀφήκα *MNSACV* Comb
 193, 7 ἐνδεδυμένοι *PR*] praem. οἱ *MNSACV* Comb
 222, 1 προσετέθη *PR*] προσθήκη *MNSACV* Comb
 247, 2 τοῖς θήλεσι *P*] ταῖς θηλείαις *M*⁽²⁾*NSACV* Comb
 277, 9 Τῆς *P*] Τῆ σῆ *MNSACV* Comb
 289, 10-12 ἔν τιτι – βασιλίδων ἢ *PR*] om. *MNSACV* Comb
 296, 16 Ἐκεῖθεν *P*] Ἐκεῖ *MNSACVR* Comb
 385, 10 ἡ καθημένη *P*] ὁ καθημενος *MNSACV* Comb

Si l'on compare la sélection opérée par Combefis avec les attributions des extraits dans *M*, on remarque plusieurs incongruités, même sans tenir compte de l'illisibilité de nombreuses attributions dans ce manuscrit. D'une part,

32 Voir Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. lvi-lx et son stemma à la p. lxxi. Les manuscrits qui, par le biais d'un intermédiaire perdu, dépendent de *M* datent tous d'environ 1540-1550 ou d'un peu avant. La perte, les dégâts et la restauration se sont produits avant que cet intermédiaire n'ait été achevé.

33 Cette perte a eu lieu après l'achèvement de l'intermédiaire mentionné à la note précédente.

34 Les *Parisini gr.* 153 (siglum *P* chez Auwers), *gr.* 3087 (*Pr*) et *suppl. gr.* 127 (*Ps*) ne sont pas entrés à la bibliothèque avant 1700. Le *Bruxellensis*, *Regius* 3896 (*Br*) et le *Berolinensis*, *Phillippicus* 1411 (*B*) ont été conservés à Paris mais jamais à la Bibliothèque royale. Pour tous ces renseignements, voir Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. xxi-liv.

35 L'abréviation « Comb » dénote l'édition des extraits origéniens sur le Cantique faite par Combefis (*Paris.*, *suppl. gr.* 428, f. 352-359^v et 363-364). Tous les autres sigles sont repris à l'édition de l'Épitomé préparée par Auwers.

quelques extraits qui, dans *M*, sont attribués à Origène n'ont quand même pas été retenus par le Dominicain (103, 342, 350, 360); d'autre part, on trouve dans l'édition de Combefis des extraits que *M* a attribués à d'autres auteurs (comme Cyrille et Philon : extrait 223).

Le rapport entre la sélection faite par Combefis et les attributions dans *N* s'avère un peu plus convaincant : dans ce manuscrit, les extraits 103, 342, 350 et 360 ne sont pas attribués à Origène. Certes, ici aussi, on peut trouver des incongruités, à savoir des extraits qui sont attribués à Origène dans *N* mais qui ne sont pas copiés par Combefis (20, 27, 30, 45 ; voir aussi 68 et 131, l. 5-42)³⁶, et à l'inverse d'autres qui sont sélectionnés par Combefis mais qui ne sont pas attribués à Origène dans *N* (67, attribué à Nil d'Ancyre ; et les lignes anonymes 15-22 de l'extrait 120). Toutefois, dans la plupart de ces cas, l'anomalie est soit partagée par *M* (qui lui aussi a attribué l'extrait 67 à Nil) soit s'explique de manière tout à fait compréhensible (les l. 1-14 de l'extrait 120 sont bien attribuées à Origène)³⁷.

En termes de rapport entre la sélection de Combefis et les attributions dans les manuscrits, le lien avec *N* semble un peu plus avéré que celui avec *M*. D'autres éléments montrent que cette impression n'est pas trompeuse et que l'édition de Combefis s'avère effectivement plus proche de *N* que de *M*. D'abord le titre donné par Combefis à son édition (cité plus haut) est beaucoup plus proche de celui de *N* (Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ εἰς τὰ Ἄσματα τῶν ἀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν κτλ.) que de celui de *M* (qui ne fait aucune mention de Procope). De plus, nos collationnements indiquent que, dans les cas où *N* et *M* ne s'accordent pas, l'édition de Combefis partage la leçon de *N* et non celle de *M*. Citons quelques exemples qui pourraient être multipliés :

83, 2 ἐαυτῆς *PMR*] αὐτῆς *NSACV*Comb

83, 4 πόθου *PMR*] praem. τοῦ *NSACV*Comb

97, 10 ὡς *PM*] om. *NSACV*Comb

205, 2-3 καθαρθὲν *PMR*] καθαροθὲν *NSACV*Comb

212, 1 Ὡ *PM*] om. *NSACV*Comb

222, 2 ἀνοῖξαι δυνάμειν *PMR*] transp. *NSACV*Comb

258, 4-5 ἐπιβέβηκε *PMR*] ἐπιβέβληκε *NSACV*Comb

36 Pour l'extrait 11, l'attribution double de *N* (à Apollinaire et à Origène) n'est pas mentionnée par Combefis.

37 Une telle remarque peut aussi expliquer la présence dans l'édition de Combefis de l'extrait 212, le deuxième extrait (après 67) qui n'est manifestement pas d'Origène : il est imputable à Grégoire de Nysse. Dans *M* et *N*, l'extrait est anonyme et suit un extrait attribué à Origène. Sans doute, c'est sur base de cette séquence que Combefis a inclus le fragment, bien que lui-même doutait de la paternité origénienne de cet extrait, comme on peut le déduire de la note qu'il a ajoutée dans la marge (f. 357) : « Peut-être cet extrait n'est-il pas d'Origène, dont le nom n'est pas donné au début » (« *Forte non Orig[enis] cuius nec nomen ad coeptum. codici, ut ne cuiusquam alterius auctoris* ». À partir du mot « *codici* », la note est barrée).

- 282, 1 τοιαύτη *PMACR*] τῆ ἀντῆ *NSVComb*
 290, 15 εἶναι *PM*] add. καὶ *NSACVComb*
 296, 1 Τάχα *PMR*] om. *NSACVComb*
 316, 5 νεβρῶν *PM*] νεκρῶν *NSACVComb*
 319, 10 τῆς *PMR*] om. *NSACVComb*

On peut en déduire que Combefis a tiré les extraits origéniens du manuscrit *N* de l'Épitomé³⁸.

Au vu de cette conclusion, nous proposons de compléter la notice avec laquelle Combefis a identifié cette source de la manière suivante: « *Ex Reg[io] cod[ice] qui fuit [H]raltii ex quo etiam in Pro[uerbia]* » (f. 352). Certes, cette graphie assez originale du nom *Hraltius* ne correspond pas à celle qui est citée au premier folio du manuscrit *N* (« *ex Bibliotheca J. Huraultii Boistallery* »)³⁹, mais plusieurs traductions latines différentes du nom des Hurault sont attestées⁴⁰. En complétant l'abréviation « *Pro[uerbia]* », nous émettons l'hypothèse que Combefis a utilisé le même manuscrit *N* pour son édition des fragments origéniens grecs sur les Proverbes, qui suivent ceux sur le Cantique⁴¹.

226

Méthodes

Nonobstant sa dépendance envers le manuscrit *N*, l'édition de Combefis présente beaucoup de leçons uniques, qui ne se trouvent ni dans ce codex, ni dans aucun autre manuscrit de l'Épitomé cité dans l'apparat d'Auwers. Plusieurs d'entre elles sont sans doute des fautes de copie, mais d'autres sont plus remarquables. En voici quelques exemples :

- 12, 6 ὄσημέραι *PMNSACV*] praem. αἱ *Comb*
 83, 2 μὲν λέγειν *PMNSACVR*] transp. *Comb*

³⁸ Mentionnons qu'il existe une copie directe de ce manuscrit, mais qu'elle est plus récente que l'édition de Combefis : voir Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. xxxviii-xxxix et lxi.

³⁹ Citation d'après M.-G. Guérard, « Procope de Gaza... », art. cit., p. 19 et Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. xxxvii.

⁴⁰ Deux autres traductions sont citées par L. Delisle, *Le Cabinet...*, op. cit., p. 213-214.

⁴¹ Combefis lui-même a identifié la source utilisée pour les Proverbes comme un seul *codex Regius* (f. 364^v : « *ex Regio cod.* »). Du titre (cité plus haut) de l'édition, on peut déduire qu'il s'agit d'un témoin de l'Épitomé de Procope sur les Proverbes (*CPG* 7432). Nous sommes d'avis qu'il s'agit du *Paris. gr. 172*, qui contient en effet cet Épitomé (et plus spécifiquement la recension dite parisienne) : voir M. Richard, « Les fragments d'Origène sur Prov. XXX, 15-31 », dans J. Fontaine et C. Kannengiesser (dir.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 385-394 [repris dans ses *Opera minora*, Turnhout/Leuven, Brepols/University Press, t. II, 1977, n° 23], ici p. 385 n. 8. Sous ce rapport, il est intéressant de rappeler que d'après Richard (p. 387), les fragments d'Origène sur les Proverbes qui sont édités par Charles et Charles-Vincent Delarue en 1740 (et qui sont repris dans la *PG* 13, col. 17-34) sont tirés de la recension parisienne de l'Épitomé qui est transmise par *N*. Or, nous argumenterons plus avant que l'édition des Delarue repose sur celle de Combefis.

- 108, 4 διαλεγομένου *PM²NSACVR*] διαγγελλομένου Comb
 120, 14 γήϊνον *PM²NSACV*] ἐπιγήϊνον Comb
 128, 13 εὐάλωτοι *PMNSVR*] εὐάλωτος AC, ἀνάλωτοι Comb
 131, 2 μετουσίαν *PMNSACV*] κοινωνίαν Comb
 134, 14 τοὺς ἁγίους δηλῶν *PM²NSACV*] καὶ ἀπόστρεψον ἀπὸ τῶν
 Ἰουδαίων Comb (cf. 135, 1)
 144, 5 στελέχεσι *PMNSACVR*] γὰρ ἔχουσι Comb
 181, 2 Διὸ παρέϊκασε *PMNSACVR*] Διόπερ εἵκασε Comb
 205, 3 σφραγίδι *PM⁽²⁾NSACVR*] γραφίδι Comb
 323, 3 ἐκκλίσεων *PMNSACV*] ἐκβλύσεων Comb
 329, 2 κατανοήσασα *PMNSACVR*] νοήσασα Comb

Dans quelques-uns de ces cas, il est difficile d'imaginer que la variante est accidentelle. Cette impression est renforcée par l'observation que Combefis a parfois corrigé la leçon qu'il venait de copier, comme le montrent les exemples suivants :

- 97, 6 χρηστοὺς *PNSACV* Comb^{a.c.}] Χριστοῦ Comb^{p.c.}, non liquet *M²*
 108, 8 παρέφηεν *PM²NSACVR* Comb^{a.c.}] παρέστησεν Comb^{p.c.}
 120, 12 Ἄλλως *PMNSA^{mg}C^{mg}V^{mg}* Comb^{a.c.}] Φωνὴ τῆς τρυγόνος Comb^{p.c.}
 (cf. Cant II, 12c)
 134, 1 τὰ² *PMNSACV* Comb^{a.c.}] τὸ Comb^{p.c.}
 289, 5 λόγῳ *PMNSACVR* Comb^{a.c.}] λέγῳ Comb^{p.c.}
 290, 8 τινι *PMNSACV* Comb^{a.c.}] τις Comb^{p.c.} (vid)
 290, 9 διαφανούση *PMNSACV* Comb^{a.c.}] διαφερούση Comb^{p.c.} (suppl. in mg)
 290, 14 βλέπων *P*] om. *MNSACV* Comb^{a.c.}, τῷ Comb^{p.c.} (suppl. sup. lin.)
 290, 16 κοινωνεῖ *PMNSACV* Comb^{a.c.}] κοινωνῶν Comb^{p.c.}
 307, 3 ὁμοίῳ *PMNSACV* Comb^{a.c.}] ὁμοιον Comb^{p.c.}
 316, 11 τοῖς *PMNSAC* Comb^{a.c.}] οἱ Comb^{p.c.}
 323, 12 μέγεθος *PMNSACV* Comb^{a.c.}] μεγέθους Comb^{p.c.}

De telles corrections donnent l'impression que Combefis a altéré intentionnellement le texte de sa source. La plupart d'entre elles ne se retrouvent pas dans la tradition antérieure de l'Épitomé et sont de sa propre invention : le célèbre éditeur a projeté ses propres opinions sur le texte d'Origène⁴². Cette constatation ne surprend pas, au contraire : on a également observé la même

42 Une preuve évidente en est offerte par l'extrait 6, avec lequel s'ouvre l'édition de Combefis. Ce fragment d'Origène (inc. : Μὴ διὰ προφητῶν με μνηστευσάτω, φησίν) commente le verset 1, 2a^a (cité par Combefis comme Φιλησάτω με ἀπὸ φιλήματος) mais ne concrétise pas ce qui se cache derrière l'impératif du texte biblique. Aspirant à combler ce défaut, Combefis a écrit « Μὴ διὰ προφητῶν με ὁ ... (sic) μνηστευσάτω, φησίν » dans son texte et a rempli les trois points tandis que dans la marge : « λόγος uel Χριστός, etiam νυμφίος ».

méthode de travail dans d'autres éditions préparées par Combefis⁴³. Sous cet angle, il faut reconnaître que le dossier du *Paris.*, *suppl. gr.* 428 ne constitue pas une copie de quelques extraits de l'Épitomé, mais une édition d'Origène : Combefis a pris des décisions à propos du texte qu'il était en train d'éditer mais à la différence de l'éditeur d'aujourd'hui, il n'a pas signalé ses interventions⁴⁴.

Cette méthode éditoriale explique les points de divergence avec sa source *N*. On remarque toutefois que, dans une quinzaine de cas, de telles corrections de Combefis s'accordent avec le texte reconstruit par Auwers. Il s'agit des leçons suivantes (la liste est exhaustive) :

- 11, 11 ὑπερέχων *PACVR* Comb^{p.c.}] ὑπερέχων *NS* Comb^{a.c.}, non liquet *M*
 78, 5 λόγου *PR*, λόγ[ου] Comb^{p.c.}] λέγοι *N*, λέγ[οι] Comb^{a.c.}
 78, 12 Τοιαῦται *PMACV* Comb^{p.c.}] Τοιαῦτα *NS* Comb^{a.c.}
 78, 14 αὐτῶν *P* Comb^{p.c.}] αὐτοῦ *MNSACV* Comb^{a.c.}
 83, 13 εἴπωμεν *PMR*^{p.c.} Comb^{p.c.}] εἴπωμεν *NSACVR*^{a.c.} Comb^{a.c.}
 112, 8 ἐπι² *PM*² Comb^{p.c.}] ἐπεὶ *NSACV* Comb^{a.c.}
 125, 10 καὶ *P* Comb^{p.c.}] ὁ *MNSACV* Comb^{a.c.} (vid.)
 139, 7 Περιμένει *PM* Comb^{p.c.}] Περιμένειν *NSACV* Comb^{a.c.}
 139, 31 νοηθῆ *P* Comb^{p.c.}] praem. μὴ *MNSACV* Comb^{a.c.}
 211, 4 ἐξωθουμένου *PMSR* Comb^{p.c.}] ἐξωθουμένους *N*^{vid.} *ACV* Comb^{a.c.}
 289, 2 μὴ *PR* Comb^{p.c.} (suppl. in mg.)] om. *NSACV* Comb^{a.c.}
 296, 9 ταύτην *PMSACVR* Comb^{p.c.}] ταύτης *N* Comb^{a.c.} (vid.)
 323, 9 κειμένης *PM*⁽²⁾ *ACVR* Comb^{p.c.}] κειμένοις *NS* Comb^{a.c.}
 336, 2 ἐπισκοπήν *PMACV* Comb^{p.c.}] ἐπισκοπεῖν *NS* Comb^{a.c.}
 385, 6 σκορπίων *PMSAV* Comb^{p.c.}] add. καὶ *NC* Comb^{a.c.}

En parcourant attentivement cette liste, on se demande d'où viennent ces restaurations du texte de Procope. Cette question se pose de façon encore plus insistante dans d'autres cas où Combefis n'a pas eu besoin d'une correction mais où il a réussi à donner immédiatement, contre *N*, la leçon éditée par Auwers. Ci-après, nous livrons une liste exhaustive de ces leçons⁴⁵ :

43 Voir, à titre d'exemples, comment ses éditions des œuvres de Maxime le Confesseur sont caractérisées dans les éditions modernes suivantes : *Quaestiones et dubia*, éd. J. H. Declerck, Turnhout/Leuven, Brepols/University Press, coll. « Corpus Christianorum. Series Graeca », 1982, p. cxlv-cxlviii ; *Ambigua ad Thomam*, éd. B. Janssens, Turnhout/Leuven, Brepols/University Press, coll. « Corpus Christianorum. Series Graeca », 2002, p. cxxviii-cxxx. On peut aussi consulter B. Janssens, « François Combefis and the Edition of Maximus the Confessor's Complete Works », *Analecta Bollandiana*, 119, 2001, p. 357-362, ici p. 362 n. 15 et K. Levrie, « Pour une histoire de la tradition imprimée du *De duabus Christi naturis* de Maxime le Confesseur », *Sacris erudiri*, 51, 2012, p. 391-411, ici p. 399-404.

44 La même conclusion est tirée par Doutreleau à propos de l'édition des extraits sur la Genèse : voir son « Le fragment grec de l'homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte », *Revue d'histoire des textes*, 5, 1975, p. 13-44, ici p. 15.

45 Ajoutons que les lemmes bibliques aussi renferment plusieurs points de différence avec *N*. Comparer les exemples suivants avec l'apparat d'Auwers : Ὁμοιώματα χριστοῦ

- 11, 8 τῷ *M Comb*] τὸ *PNSACVR*
 83, 3 παρ' αὐτὸν *PMCR Comb*] παρ' αὐτῶν *NSAV*
 108, 15 ἀνωφελεῖ *PMACR Comb*] ἀνωφελεῖ *NSV*
 108, 18 θεραπεία *P Comb*] θεραπείαν *MNSACVR*
 128, 15 ἀλώπεκες *PMR Comb*] ἀλώπηξ *NSACV*
 134, 9 ὑπερανέχοντες *P Comb*] ὑπερανέχονται *ACV*, ὑπερανέχοντ' *MNS*
 139, 36 εἰσάγει *PMSAC Comb*] εἰσάγη *NV*
 144, 3 τὸν *P Comb*] praem. τὸ *MNSACVR*
 212, 3 πεφυτευμένον *PMACV Comb*] πεφυτευμένων *NSC*
 212, 8 χθαμαλώτερον *MACV Comb*] χθμαλώτερον *PNS*
 275, 8 τάγματα *PM Comb*] τάγμα *NSACVR*
 319, 6 σύμβολον *PMR Comb*] σύμβουλον *NSACV*
 385, 2 αὐτοῦ¹ *P Comb*] αὐτοὺς *MNSACV*

Ces deux listes semblent suggérer l'hypothèse que, nonobstant sa référence à un seul codex au début de l'édition, Combefis aurait eu recours à un deuxième manuscrit de l'Épitomé, à l'aide duquel il aurait corrigé le texte de *N*. Néanmoins une telle suggestion doit être écartée. Certes, dans les notes marginales et dans les annotations à la fin de son dossier, Combefis a mentionné quelques autres textes (le texte hébreu, la Vulgate, Jérôme, Pline l'Ancien, etc.), parmi lesquels figurent aussi quelques sources grecques, comme la Septante⁴⁶ et Aquila⁴⁷. Toutefois, nulle part n'est nommé un deuxième manuscrit de l'Épitomé⁴⁸. Il n'est pas non plus très crédible de suggérer que Combefis aurait eu recours à un tel manuscrit par l'intermédiaire d'un collègue : sans doute aurait-il mentionné une telle coopération dans l'introduction à ses notes⁴⁹. Ensuite, nous soulignons le fait que les leçons dont il est ici question sont peu nombreuses⁵⁰, et aussi que

ποιήσομέν σοι μετὰ σιγῆμάτων ἀργυρίου (Cant II, 11; en tête de l'extrait 54); Ἰδοὺ εἶ καλός, ὁ ἀδελφιδός σου (Cant I, 16a²; en tête de l'extrait 73); Ὅμοιός ἐστιν ἀδελφιδός μου δορκάδι (Cant II, 9a; en tête de l'extrait 112). Peut-être Combefis a-t-il suivi l'exemple d'éditions de la Septante (voir n. 47).

- 46 Citée en règle générale comme « οἱ ο' ». Voir aussi la note « *Graecae editae* ζυγόν » (citée dans la marge de f. 363) avec laquelle Combefis a corrigé la citation de Sir xxviii, 25 dans l'extrait 330.
- 47 Ce texte et les autres versions hexaplaïres sont connus par Combefis à travers ce qu'il appelait « *Schol. Rom.* » et « *Nobil.* », à savoir l'édition Sixtine de la Bible (publiée en 1587) et sa traduction latine (publiée en 1588). Voir par ex. la note dans la marge du f. 364 (à propos de la leçon de Symmaque citée dans l'extrait 385) : « *Schol. Rom. et Nobil., malè, οἱ καθήμενοι qui sedentes* » [c'est Combefis qui souligne].
- 48 Nous reconnaissons ne pas avoir pu identifier toutes les sources qu'a mentionnées Combefis dans les notes. À plusieurs reprises, il a évoqué un « *codex Argent.* », dont nous ignorons l'identité (à notre connaissance, aucun manuscrit de l'Épitomé ne s'est jamais trouvé à Strasbourg).
- 49 Dans cette introduction (f. 552^{rv}), d'autres collaborations sont en effet décrites (comme celle ayant trait aux fragments de la Genèse, étudiée par L. Doutreleau, « Le fragment grec... », art. cit., p. 368-370). Aucune d'entre elles ne se rapporte au Cantique.
- 50 Des six listes de variantes dressées plus haut, seules les deux dernières sont exhaustives.

plusieurs d'entre elles sont des variantes phonétiques peu probantes. De plus, parmi les manuscrits retenus par Auwers pour son édition de l'Épitomé, il n'y en a aucun qui renferme l'ensemble de ces leçons. Ajoutons enfin que la mise en page soignée de l'édition des extraits sur le Cantique correspond tout à fait à celle des livres bibliques pour laquelle Combefis n'a utilisé qu'une seule source (voir la description donnée plus haut) : absence de ratures et de références marginales à des manuscrits, etc.

Alors, on ne trouve aucun indice laissant croire que Combefis aurait consulté un deuxième témoin de l'Épitomé. Les accords avec le texte d'Auwers, contre *N*, sont donc accidentels : tandis que la plupart des modifications apportées par Combefis ne figurent pas en dehors de son édition, quelques-unes correspondent incidemment au texte originel de l'Épitomé. À cette conclusion, nous joignons le constat que le Cantique n'est pas un livre qui tient une place éminente dans le dossier de Combefis, ainsi que le montre l'absence de traduction latine⁵¹. Il est improbable que la peine consacrée par Combefis à ce livre ait dépassé la consultation d'un seul manuscrit.

230

LA POSTÉRITÉ DE L'ÉDITION DES EXTRAITS SUR LE CANTIQUÉ ÉTABLIE PAR COMBEFIS

L'édition de Combefis est tombée dans l'oubli : elle n'est mentionnée ni dans l'édition critique de l'Épitomé (éd. Auwers) ni dans celle des fragments d'Origène sur le Cantique (éd. Barbàra). Cependant, cela ne signifie pas que ces éditions modernes ne contiennent pas de traces des efforts de Combefis, même si elles passent inaperçues.

Combefis, une source pour les Delarue

Comme on l'a dit *supra*, l'édition de Combefis aurait dû être incluse, mais ne l'était pas, dans celle des *Exegetica Origeniana* établie par Huet⁵². Plus tard, toutefois, d'autres éditeurs d'Origène s'en sont bien servi : Doutreleau nous informe que le dossier de Combefis est utilisé par B. de Montfaucon dans les sections sur la Genèse et l'Exode de son édition des Hexaples (1713) et surtout par les Delarue dans les sections sur la Genèse, l'Exode, les Psaumes et l'évangile

51 Ajoutons que, dans aucune des lettres dans lesquelles il a traité de ses sources, Combefis n'a mentionné le Cantique. Sur ces lettres, voir L. Doutreleau, « Recherches autour de la *Catena Romana...* », art. cit., p. 373 n. 4.

52 Voir plus haut (et n. 17-18). En ce qui concerne le Cantique, Huet n'a en effet retenu aucun élément du dossier de Combefis : les seuls fragments sur le Cantique qu'a édités Huet (1668, t. I, p. 51-52 : texte grec avec traduction latine) sont deux extraits de la *Philocalie*, dont le premier provient du petit commentaire qu'Origène a écrit dans sa jeunesse (*CPG* 1434) et le deuxième du second livre de son grand commentaire. (Sur ces deux extraits, voir Origène, *Commentaire sur le Cantique*, éd. M.A. Barbàra, p. 514-516 et 529-532.)

de Luc de leur édition des œuvres complètes d'Origène (1733-1759)⁵³. En effet, au moment où Doutreleau a publié ces informations, la dépendance des Delarue au dossier de Combefis avait déjà été révélée par d'autres chercheurs, tels W. Baehrens (pour la Genèse)⁵⁴, E. Klostermann (pour les Règnes)⁵⁵ et M. Rauer (pour Luc)⁵⁶ : le *Paris., suppl. gr.* 428 n'est rien d'autre que les « *schedae Combefisii* » que les Delarue ont ainsi nommées dans ces sections de leur édition.

En ce qui concerne le Cantique, en revanche, les deux mauristes n'ont désigné leur source nulle part : ils se sont limités à l'indication que les fragments grecs qu'ils ont publiés proviennent de l'Épitomé de Procope⁵⁷. Par conséquent, cette source n'a jamais été identifiée. La suggestion du *Paris. gr.* 153 (= manuscrit P dans l'édition d'Auwers) émise par G. Karo et H. Lietzmann, est rejetée par Barbàra⁵⁸. Auwers pour sa part a attiré l'attention sur la présence dans l'édition des Delarue de plusieurs leçons non attestées ailleurs⁵⁹.

Or, il ne fait aucun doute que la source d'où les Delarue ont tiré les fragments grecs d'Origène sur le Cantique (qui proviennent donc de l'Épitomé) est l'édition établie par Combefis. Cette conclusion s'accorde avec celles qui

- 53 L. Doutreleau, « Recherches autour de la *Catena Romana...* », art. cit., p. 381-383.
- 54 Origène, *Homélie sur la Genèse*, éd. W.A. Baehrens (Origenes Werke, 6), Leipzig, Hinrichs, coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte », 1920, p. xxvi. Voir aussi R. Devreesse, *Les Anciens Commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1959, p. 30.
- 55 Origène, *Exégèse des Règnes*, éd. E. Klostermann (Origenes Werke, 3), Berlin, Akademie-Verlag, coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte », 1901, p. XLVIII-XLIX.
- 56 Origène, *Commentaire sur Luc*, éd. M. Rauer (Origenes Werke, 9), Berlin, Akademie-Verlag, coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte », 1959, p. XLIII-XLIV.
- 57 Voici un aperçu de tout le contenu relatif au Cantique dans le troisième volume des Delarue (cf. la référence dans la n. 4) : p. 11, le fragment du petit commentaire transmis dans la *Philocalie* (texte grec avec traduction latine) ; p. 11-22, la traduction latine par Jérôme des homélie (CPG 1432) ; p. 26-94, la traduction latine par Rufin de la première partie (Cant I, 1-II, 15) du grand commentaire (texte latin, avec dans les notes de bas de page les fragments grecs correspondants tirés de l'Épitomé de Procope ; dans le texte latin est aussi intégré le fragment grec du deuxième livre transmis dans la *Philocalie*) ; p. 94-104, les fragments grecs du grand commentaire sur Cant II, 16-VIII, 14 tirés de l'Épitomé (texte grec avec traduction latine, intitulé *Series Procopianorum excerptorum ex Origene in Canticum Cantiorum*). Tous ces textes sont fidèlement reproduits dans la PG 13, col. 35-216. Les Delarue ont nommé les manuscrits des traductions par Jérôme et Rufin dans la première note de chacune de ces deux sections, et une identification voilée de la source d'où ils ont tiré les deux fragments de la *Philocalie* est fournie dans l'introduction qui précède le texte de Rufin (p. 24) : il s'agit de l'édition par Huet (cf. n. 52) – Origène, *Commentaire sur le Cantique*, éd. M.A. Barbàra, p. 515 est à corriger sur ce point. Mais les Delarue n'ont nulle part cité l'édition ou le(s) manuscrit(s) de l'Épitomé d'où sont tirés les extraits grecs des p. 26-104, dont il est ici question.
- 58 Comparer G. Karo et I. Lietzmann, « Catenarum graecarum catalogus », *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1902, p. 1-66, 299-350 et 559-620, ici p. 313 et Origène, *Commentaire sur le Cantique*, éd. M.A. Barbàra, p. 109-110.
- 59 Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. xcvii.

sont tirées à propos d'autres livres bibliques et est confirmée par nos propres collationnements. L'édition des Delarue ne renferme aucun extrait qui ne figure pas dans celle de Combefis. La sélection d'extraits faite par Combefis se retrouve (avec les mêmes découpages, combinaisons et particularités) dans l'édition des Delarue⁶⁰. Le découpage particulier des lemmes bibliques qui est introduit par Combefis (voir plus haut) est partagé par les Delarue⁶¹. Toutes les leçons de « Comb » (ou de « Comb^{p.c.} ») énumérées dans les listes citées plus haut, sont aussi à lire dans l'édition des Delarue. Cette observation est tout à fait pertinente dans les cas où les variantes de Combefis sont en opposition avec toute la tradition manuscrite.

Ainsi, il est clair que les Delarue ont dépendu de l'édition de Combefis. On remarque quand même que leur édition renferme quelques leçons particulières qui ne se retrouvent ni dans celle de Combefis ni dans aucun manuscrit de l'Épitomé. Citons quelques exemples que l'on pourrait multiplier :

232

- 11, 9 δὲ *PMNSACVR* Comb] om. Delarue
- 33, 4 ἀπιστίαν *PMNSAV* Comb] ἁμαρτίαν Delarue
- 83, 12 οὗ *PMNSACVR* Comb] ᾧ Delarue
- 97, 1 οἰνάνθη *PMNSACV* Comb] ἐν ἄνθει Delarue
- 112, 3-4 ἀνίσχοντος *PMNSACV* Comb] ἀνατέλλοντος Delarue
- 120, 2 παρήλθεν *PMNSACV* Comb] ἀπῆλθεν Delarue
- 139, 15 γινόμενον *PMNSACV* Comb] γενόμενον Delarue
- 178, 9 ἀψευδῆ *PMNSACVR* Comb] ψευδῆ Delarue
- 212, 3 διὰ *PMNSACV* Comb] ἴδια Delarue
- 282, 2 ἔτι *PMNSACVR* Comb] om. Delarue
- 311, 5 ὁμοιοῖα *PMNSACV* Comb] ἄρμονία Delarue
- 385, 11 ἡ κατοικοῦσα *PMNSACV* Comb^{a.c.}] ἡ καθημένη Comb^{p.c.} (suppl. in mg.),
καθημένη Delarue

Plusieurs de ces cas s'expliquent par une mauvaise lecture de l'édition de Combefis (p.ex. 212, 3 : la très grande virgule qui précède la préposition est lue comme un *iota*), par son illisibilité (p.ex. 178, 9 : l'*alpha priuans* du mot ἀψευδῆ est difficile à déchiffrer), ou par le fait que les Delarue ont suivi les annotations de Combefis au lieu de son édition (p.ex. 97, 1 : la leçon ἐν ἄνθει que donne l'édition Sixtine est citée par Combefis en marge et dans ses notes à

⁶⁰ Les trois points de divergence peuvent être expliqués comme des modifications apportées par les Delarue. D'abord, ils ont omis les dernières lignes de l'extrait 67, que Combefis avait incluses par erreur. Ensuite, ils ont divisé l'extrait 83 en deux. Enfin, ils ont réarrangé la structure de l'extrait 120 afin de le faire correspondre avec la séquence du texte biblique et de la traduction par Rufin.

⁶¹ À partir de Cant II, 16 (p. 94-104 = PG 13, col. 197-216), les Delarue ont repris tous les lemmes de Combefis. Dans la section sur Cant I, 1-11, 15 (p. 26-94 = PG 13, col. 85-197), ils ne les ont pas tous inclus.

la fin du dossier). Parmi les autres variantes, il en existe plusieurs qui sont moins probantes (omissions et fautes phonétiques).

On ne doit donc pas supposer que les Delarue ont consulté une source additionnelle, même si quelques-unes de leurs leçons s'accordent, contre Combefis, avec le texte de l'Épitomé édité par Auwers. Voici la liste exhaustive de ces cas :

- 11, 8 τοῦ οἴνου *PMNSACVR* Delarue] τὸν οἴνον Comb
- 12, 3 ὁσμὴν *PMNSACV* Delarue] ὁσμὴ Comb
- 50, 7 τῷ *PM^sNSACV* Delarue] om. Comb
- 73, 3 αἴθεσθαι *PMNACVR* Delarue] αἴθεσθαι *S* Comb^{vid.}
- 83, 13 ζησόμεθα *PM* Delarue] ζησόμεθα *NSACVR* Comb
- 97, 12 φησὶ *MNSACV* Delarue] φημί Comb, non liquet *M*
- 134, 4 νεβρόν *PMNSACV* Comb^{a.c.} Delarue] praem. τὸ (*sic*) Comb^{p.c.}
- 193, 1 ἐνηρμῶσθαι *P* Delarue] ἐνορμᾶσθαι *M^sNSACVR* Comb
- 193, 3 ἐρρήθη *PMNSACVR* Delarue] ἐρρέθη Comb
- 277, 3 ἐπὶ *PMNSACVR* Delarue] bis scr. Comb
- 296, 10 κατέβη *PMNSACVR* Delarue] κατέβην Comb
- 316, 2 θεωρητικὴν *PMNSACV* Delarue] θεωρητικὸν Comb
- 329, 6 ἡ^z *PMNSACVR* Delarue] ἡ Comb
- 385, 5 τῷ *M* Delarue] τοῖς *PNSACV* Comb
- 385, 6 καταφρονητικῶς *PMNSACV* Delarue] καταφρονητικῶς (*sic*) Comb

Ces occurrences sont rares. De plus, plusieurs d'entre elles ne sont pas très probantes (p. ex. 193, 3) ou sont des corrections d'erreurs évidentes (p. ex. 277, 3).

Par conséquent, on peut conclure que l'édition de Combefis est la seule et unique source dont les Delarue se sont servis pour leur édition des fragments grecs d'Origène sur le Cantique tirés du Procope.

Combefis dans les éditions modernes

Grâce à son inclusion dans celle des Delarue, l'édition de Combefis a pénétré les éditions plus modernes de l'Épitomé de Procope et du commentaire d'Origène sur le Cantique – sans que le rôle joué par Combefis dans ce processus ne soit identifié.

D'abord, on peut citer quelques leçons particulières dans l'édition préparée par Baehrens en 1925 (*cf.* n. 2). Comme on l'a vu plus haut, cet éditeur a retiré quelques extraits de l'Épitomé qui correspondent à la traduction du commentaire origénien par Rufin. Comme sources, il a nommé deux manuscrits

de l'Épitomé⁶² et les fragments reproduits dans la *PG* 17, col. 253-288⁶³. L'édition qui est reproduite par Migne dans ces dernières colonnes est erronément identifiée par Baehrens comme étant celle des Delarue et non comme celle de Mai (sur laquelle, voir n. 3). À aucun endroit dans son édition, il n'a nommé la vraie reproduction de l'édition des Delarue⁶⁴ (c'est-à-dire : *PG* 13, col. 85-216), ni son original. Toutefois, plusieurs parallèles avec cette édition-là révèlent que Baehrens l'a utilisée⁶⁵. Dans certains cas, il s'agit de leçons que les Delarue eux-mêmes ont repris à l'édition de Combefis. Suivent quelques exemples⁶⁶ :

- 27, 3 ἀγαπήσωμεν *PS*] ἀγαπή *M*, ἀγαπᾶν *NACVMai*, ἀγαπήσωμεν Comb
Delarue Baehrens
- 54, 1 δὲ² *MNSACVMai*] add. ἦν Comb Delarue Baehrens
- 54, 9 γὰρ *MNSACVMai*] om. Comb Delarue Baehrens
- 73, 3 καὶ *PMNSACVRMai*] om. Comb Delarue Baehrens
- 234 108, 8 παρέφηγεν *PM²NSACVRMai* Comb^{a.c.}] παρέστησεν Comb^{p.c.} Delarue
Baehrens
- 128, 14 τοῦς *PMNSACVRMai*] om. Comb Delarue Baehrens

Chacune de ces leçons de Baehrens est en réalité une variante introduite par Combefis.

Aussi, au-delà de 1925, on peut retrouver des traces de l'édition de Combefis, ainsi que le montrent les leçons suivantes des éditions d'Auwers (2011) et de Barbàra (2005)⁶⁷ :

- 73, 10 κλίνη Auwers Barbàra Comb^{p.c.} (suppl. sup. lin.)] νύμφη *PM²NSACVR* Comb^{a.c.}
- 296, 11 φάραγξ Auwers Barbàra Comb^{p.c.} (suppl. sup. lin.)] φάρυ(γ)ξ *PMNSACVR*
Comb^{a.c.}
- 371, 5 δυνάμεων Auwers Comb^{p.c.}] δυνάμεως *PMNSACVR* Comb^{a.c.} Barbàra

Dans ces trois cas, Auwers a adopté, dans son édition récente de l'Épitomé de Procope, une leçon des Delarue, alors qu'en réalité les mauristes l'ont copiée de

62 Aucun de ces manuscrits n'est retenu par Auwers dans son édition de l'Épitomé.

63 Origène, *Commentaire sur le Cantique*, éd. W.A. Baehrens, p. xxviii. Dans l'édition elle-même, Baehrens a mentionné une quatrième source, à savoir les fragments dans la *PG* 87, col. 1545-1754 (qui sont tirés de l'édition de Mai mentionnée à la n. 3).

64 Qu'il connaissait quand même bien : voir W.A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament*, Leipzig, Hinrichs, 1916, p. 237. Ajoutons entre parenthèses qu'il connaissait bien aussi le dossier de Combefis (cf. p. 232).

65 Cette utilisation n'est mentionnée ni dans Procope, *Épitomé sur le Cantique*, éd. J.-M. Auwers, p. xcvi ni dans Origène, *Commentaire sur le Cantique*, éd. M.A. Barbàra, p. 111.

66 Dans la liste, « Mai » dénote l'édition mentionnée à la n. 3 (dont les fragments origéniens sont reproduits dans la *PG* 17, col. 253-288). Pour les références aux « Delarue », voir n. 57.

67 Voir les références dans les n. 7 et 1.

Combefis. Dans deux de ces trois cas, Barbàra a réalisé la même opération dans son édition des fragments d'Origène sur le Cantique.

En guise de conclusion, résumons nos constatations.

Les extraits d'Origène sur le Cantique que François Combefis a édités dans les années 1663-1665 et qui sont conservés dans le *Paris., suppl. gr.* 428 (f. 352-359^v et 363-364), sont tous tirés de l'Épitomé de Procope sur ce livre. Le savant dominicain n'a consulté qu'un seul manuscrit de cet Épitomé, à savoir le *Paris. gr.* 172 du xv^e siècle. Il a traité cette source « selon les méthodes de son temps, c'est-à-dire avec une réelle mais insuffisante fidélité aux manuscrits⁶⁸ », ce qui a entraîné un grand nombre de variantes.

En 1740, Charles et Charles-Vincent Delarue ont copié cette édition, sans pourtant la mentionner. Par l'intermédiaire de leur édition, plusieurs variantes qui ont été introduites par Combefis sont adoptées dans des éditions modernes, dont la plus récente date de 2011. Mais le rôle de Combefis n'a été reconnu dans aucun de ces emprunts.

68 L. Doutreleau, « Le fragment grec... », art. cit., p. 15.

Dans cet appendice sont citées les leçons de l'édition des extraits grecs du commentaire d'Origène sur le Cantique, préparée par François Combefis durant les années 1663-1665 et qui se trouve dans le *Paris, suppl. gr.* 428 (f. 352-359^v et 363-364), qui diffèrent du texte, édité par Jean-Marie Auwers, de l'Épitomé de Procope de Gaza sur le Cantique⁶⁹, auquel Combefis a emprunté ces fragments. Il nous semble utile d'énumérer ces variantes, bien que nous ayons proposé plus haut que l'édition de Combefis dépend en ligne directe d'un témoin de l'Épitomé qui est conservé dans sa totalité, le *Paris. gr.* 172 : elles permettront au lecteur non seulement d'évaluer nos hypothèses en ce qui concerne la source de l'édition mais encore de reconnaître le rôle qu'a joué cette édition dans la tradition imprimée de l'Épitomé.

236

Nous nous limitons à indiquer les différences entre le texte édité par Auwers (dont chaque fois la leçon est donnée avant le crochet) et l'édition de Combefis (après le crochet), et prions le lecteur de les comparer lui-même avec les autres témoins de l'Épitomé. Les leçons sont identifiées par numéro d'extrait et de ligne dans l'édition d'Auwers ; une leçon pour laquelle aucun chiffre n'est donné se trouve à la même ligne que celle qui la précède. Nous ne citons pas les variantes phonétiques ou d'accentuation, sauf pour celles que cite Auwers lui-même dans son apparat ou celles qui expliquent une correction par Combefis (par ex. 323, 12). Le titre de l'édition de Combefis et les attributions qu'il propose dans les marges ne sont pas reproduits ici, comme ne l'est pas non plus l'énumération des extraits qui sont sélectionnés par Combefis : toutes ces informations sont données plus haut. Les lemmes bibliques ne sont pas non plus inclus dans cet appendice : tous sont soit repris en forme identique dans l'édition des Delarue (voir n. 61) soit cités dans nos n. 25 et 45.

6, 1 Καὶ ἄλλως] om. Comb | με] “με ὁ ...” Comb^{a.c.}, “λόγος uel Χριστός, etiam νυμφίος” add. Comb^{p.c.} (suppl. in mg.) | φησίν] om. Comb | 6, 6 τοῦ] om. Comb | 6, 7 νύμφη] νύμφης Comb | 11, 4 ἐνευφρανθεῖσα] εὐφρανθεῖσα Comb | 11, 8 τοῦ οἴνου] τὸν οἶνον Comb | 11, 11 ὑπερέχον Comb^{p.c.}] ὑπερέχων Comb^{a.c.} | 12, 1 τὸν κόσμον Comb^{p.c.}] τοῦ κόσμου Comb^{a.c.} | 12, 3 Παῦλον] praem. τὸν Comb | ὁσμὴν] ὁσμὴ Comb | 12, 6 ὁσημέραι] praem. αἱ Comb | σπῖλον] σπῖλον Comb | 27, 3 ἀγαπήσωμεν] ἀγαπήσομεν Comb | 35, 3 ἐνεργούντων] συνεργούντων Comb | 35, 10 οὔτοι] οὔτος Comb | 50, 4 αὐτῆ] om. Comb | 50, 6 σιαγόνες] praem. αἱ Comb | 50, 7 καὶ τῷ] om. Comb | 54, 1 δὲ²] add. ἦν Comb | ἐν Comb^{p.c.} (suppl. sup. lin.)] om. Comb^{a.c.} | 54, 9 γὰρ] om. Comb | 59, 3 Ἰησοῦ] add. καὶ Comb | 59, 5 φησίν] ante ἐπὶ (59,

69 Voir la référence dans la n. 7.

4) transp. Comb | 73, 3 αἴθεσθαι] αἴθεσθαι Comb^{vid.} | καὶ] om. Comb | 73, 10 κλίνη Comb^{p.c.} (suppl. sup. lin.)] νύμφη Comb^{a.c.} | 78, 1 λέγεται] λέγει Comb | 78, 5 λόγ[ου] Comb^{p.c.}] λέγ[οι] Comb^{a.c.} | οἶ] om. Comb | 78, 9 πεδίων] πεδίοις Comb | 78, 12 Τοιαῦται Comb^{p.c.}] Τοιαῦτα Comb^{a.c.} | 78, 14 αὐτῶν Comb^{p.c.}] αὐτοῦ Comb^{a.c.} | 83, 2 ἑαυτῆς μὲν λέγειν] αὐτῆς λέγειν μὲν Comb | 83, 4 πόθου] praem. τοῦ Comb | 83, 8 παραθέσει] παρὰ θεᾶ Comb | 83, 13 εἴπομεν Comb^{p.c.}] εἴπωμεν Comb^{a.c.} | ζησόμεθα] ζησώμεθα Comb | 83, 18 ἐν αἰνίγματι] αἰνίγματος Comb | 83, 20 διαπνεύσει] διαυγάσει Comb | 83, 21 ὥς] om. Comb | 97, 4 Τὰς δὲ ἀμύρας καθὼς τινα] ὄντων τινα δὲ Comb | 97, 5-6 ἢ ἄλλοτριούς – χρηστούς] post ῥυτίδα (97, 7) transp. Comb | 97, 6 χρηστούς Comb^{a.c.}] Χριστοῦ Comb^{p.c.} | δὲ] ὁ Comb | 97, 10 ὥς] om. Comb | 97, 12 φησὶ] φημί Comb | 108, 4 διαλεγομένου] διαγγελλομένου Comb | 108, 6 διάλλεται] διαλέγεται Comb | 108, 8 παρέφηγεν Comb^{a.c.}] παρέστησεν Comb^{p.c.} | 108, 13 παραθαρρύνων] καταθαρρύνων Comb | 112, 8 ἐπι² Comb^{p.c.}] ἐπεὶ Comb^{a.c.} | 120, 1 συνιῆς] σύνη (*sic*) Comb | 120, 8-9 οὐκ ἐκκόπτεται] οὐ κόπτεται Comb | 120, 10 ἐξήνεγκεν] ἤνεγκε Comb | 120, 12 Ἄλλως Comb^{a.c.}] Φωνὴ τῆς τρυγόνος Comb^{p.c.} | 120, 14 γήϊνον] ἐπιγήϊνον Comb | 125, 10 καὶ Comb^{p.c.}] ὁ Comb^{a.c.} (*vid.*) | 125, 12 κόσμου] νόμου Comb | 128, 11 προκόψωσιν] προκόπτωσι Comb | 128, 13-14 εὐάλωτοι. Λέγοι] ἀνάλωτοι. Λέγει Comb | 128, 14 τοὺς] om. Comb | 131, 2 μετουσίαν] κοινωνίαν Comb | 134, 1 τὰ² Comb^{a.c.}] τὸ Comb^{p.c.} | 134, 4 νεβρόν Comb^{a.c.}] praem. τὸ (*sic*) Comb^{p.c.} | 134, 10 λόγος] praem. ὁ Comb | 134, 14 τοὺς ἁγίους δηλῶν] καὶ ἀπόστρεψον ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων Comb | 139, 7 Περιμένει Comb^{p.c.}] Περιμένειν Comb^{a.c.} | 139, 9 ἐμφανίσει ἐν] ἐμφανίσαιε Comb^{a.c.}, ἐμφανίσει Comb^{p.c.} | περιζήτησιν] περὶ τὴν ζήτησιν Comb | 139, 14 ἔγειραι] ἔγειρε Comb | 139, 16 αὐταὶ] αὐται Comb | ἀγοραί] praem. αἱ Comb | 139, 22 δ' ἄν] ἄν Comb | 139, 23 ἐξαπέστειλε] ἀπέστειλε Comb | 139, 25 δὲ] add. ἡ Comb | 139, 26 παρελθεῖν] περιελθεῖν Comb | 139, 31 νοηθῆ] ἀνόνητος Comb^{p.c.}] μὴ νοηθῆ] ἀνόνητος Comb^{a.c.} | 139, 33 ἀφήσω] ἀφήκα Comb | 139, 34 οἶκον] praem. τὸν Comb | 144, 2 ἄπερ] ἥπερ Comb^{vid.} | 144, 3 Τῷ] Τὸ Comb | 144, 5 στελέχεσι] γὰρ ἔχουσι Comb | 168, 1 Διδυμεύουσαι δὲ ἄλλως] om. Comb | 168, 2 πνευματικῆς] praem. τῆς Comb | 172, 4 τοῦ²] om. Comb | 178, 3 μὲν Comb^{p.c.}] praem. δὲ Comb^{a.c.} | 181, 2 Διὸ παρείκασε] Διόπερ εἶκασε Comb | 181, 5 τέλειον] τέλος Comb | 193, 1 ἐνηρμόσθαι] ἐνορμᾶσθαι Comb | 193, 3 ἐρρήθη] ἐρρέθη Comb | 193, 7 ἐνδεδυμένοι] praem. οἱ Comb | 205, 2-3 καθαρθὲν] καθοραθὲν Comb | 205, 3 σφραγίδι] γραφίδι Comb | 211, 1 βορέα] βορρέα Comb | 211, 4 ἐξωθουμένου Comb^{p.c.}] ἐξωθουμένους Comb^{a.c.} | 212, 1 Ὡ] om. Comb | 212, 8 ἐπικλιθεῖ Comb^{p.c.}] ἐπικληθείη Comb^{a.c.} | 212, 9 τοὺς] om. Comb | 222, 1 τὸ] ἡ τοῦ Comb | προσετέθη τῷ] προσθήκη τοῦ Comb |

222, 2 ἀνοῖξαι δυνάμεσιν] transp. Comb | 243, 1 Ἡ] om. Comb | θεός] praem. ὁ Comb | διὰ τὴν σάρκωσιν] δὲ διὰ τὸ αἷμα τὸ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας χυθέν Comb (cf. 242, 1-2) | 247, 2 τοῖς θήλεσι] ταῖς θηλείαις Comb | 247, 5 συμβαλλόμενοι] συμβαλλόμεναι Comb | 247, 8 καὶ] ὁ Comb | 247, 9 βορρᾶν] βοράν Comb | 251, 4 τὸν] τὸ Comb | 251, 5 πάσης] om. Comb | 258, 4-5 ἐπιβέβηκε] ἐπιβέβληκε Comb | 275, 6 εἰκουίας] εἰκουίαις Comb | 275, 8 ἐστιν] εἰσιν Comb | 277, 3 ἐπὶ] bis scr. Comb | 277, 9 Τῆς] Τῆ σῆ Comb | 282, 1 τοιαύτη] τῆ αὐτῆ Comb | 282, 5 κατὰ] add. δὲ Comb | ποιησάντων] om. Comb | 282, 8 τοῦ²] om. Comb | 282, 9-10 αἰσθητῶν] praem. τῶν Comb | 282, 10 οὔτινος] οὔτινοσοῦν Comb | 289, 2 μὴ Comb^{p.c.} (suppl. in mg.)] om. Comb^{a.c.} | 289, 3 τῶν] om. Comb | 289, 4 τε] om. Comb | 289, 5 λόγῳ Comb^{a.c.}] λέγῳ Comb^{p.c.} | 289, 10-12 ἔν τινι – βασιλίδων ἤ] om. Comb | 290, 1 θαύμαζε Comb^{p.c.}] θαυμάζει Comb^{a.c.} | νυμφίος] praem. ὁ Comb | 290, 8 τινι Comb^{a.c.}] τις Comb^{p.c.} (vid.) | 290, 9 διαφαινούση Comb^{a.c.}] διαφερούση Comb^{p.c.} (suppl. in mg.) | 290, 14 βλέπων] om. Comb^{a.c.}, τῷ Comb^{p.c.} (suppl. sup. lin.) | 290, 15 εἶναι] add. καὶ Comb | 290, 16 τοῦ] om. Comb | κοινωνεῖ Comb^{a.c.}] κοινωνῶν Comb^{p.c.} | 296, 1 Τάχα] om. Comb | 296, 3 μὲν τι] μέντοι Comb | 296, 4 τοιούτοις] τούτοις Comb | 296, 5-6 χειράρρος] χειμάρρους Comb | 296, 9 ταύτην Comb^{p.c.}] ταύτης Comb^{a.c.} (vid.) | γένημα] γέννημα Comb | 296, 10 κατέβη] κατέβην Comb | 296, 11 φάραγξ Comb^{p.c.} (suppl. sup. lin.)] φάρυξ Comb^{a.c.} | 296, 16 Ἐκεῖθεν] Ἐκεῖ Comb | 296, 25 οὔτως] οὔτως Comb | 307, 1 γενέσεως] γεννήσεως Comb | 307, 3 ὁμοίῳ Comb^{a.c.}] ὁμοιον Comb^{p.c.} | 314, 1 καὶ] om. Comb | 316, 2 θεωρητικὴν] θεωρητικὸν Comb | 316, 5 νεβρῶν] νεκρῶν Comb | 316, 11 τοῖς Comb^{a.c.}] οἱ Comb^{p.c.} | 319, 2 μύρων] add. τῶν Comb | 319, 9 τουτέστι Comb^{p.c.}] τοῦ Comb^{a.c.} | 319, 10 τῆς] om. Comb | 323, 3 ἐκκλίσεων] ἐκβλύσεων Comb | 323, 5 ἐξ ἀρετῆς εἰς ὠραιότητα] εἰς ἀρετῆς ὠραιότητα Comb | 323, 8 οὔτως] οὔτω Comb | 323, 9 μὴ] om. Comb | κειμένης Comb^{p.c.}] κειμένοις Comb^{a.c.} | 323, 12 βραχύτης] βραχύτις (sic) Comb^{a.c.}, βραχύ τι Comb^{p.c.} | μέγεθος Comb^{a.c.}] μεγέθους Comb^{p.c.} | 323, 13 ἐτέρων οὔτω] ὑστεροῦν οὔτως Comb | 329, 2 κατανοήσασα] νοήσασα Comb | 329, 5 πεπυκνωμένα νοήματα] πυκνώματα Comb^{a.c.}, ὑψώματα Comb^{p.c.} | 329, 6 ἡ²] ἡ Comb | 330, 3 εἰς] om. Comb | 335, 2 εὐρήση] εὐρήσει Comb | ἐπιστρέψη] ἐπιστρέψει Comb | 336, 2 ἐπισκοπήν Comb^{p.c.}] ἐπισκοπεῖν Comb^{a.c.} | 352, 1 ἀλλ' ἀμφιβάλλουσα] ἀλλ' ἀμφιβαλοῦσα Comb | 361, 11 ἀγώνισαι] ἀγώνιζαι (sic) Comb | 361, 12 τὸν] om. Comb | 371, 5 δυνάμεων Comb^{p.c.}] δυνάμεως Comb^{a.c.} | 385, 5 τῷ] τοῖς Comb | 385, 6 σκορπίων Comb^{p.c.}] add. καὶ Comb^{a.c.} | καταφρονητικῶς] καταφρονητικῶς (sic) Comb | 385, 8 αὐτοῦ] αὐτῶν Comb | 385, 10 ἡ καθημένη] ὁ καθήμενος Comb | 385, 11 ἡ κατοικοῦσα Comb^{a.c.}] ἡ καθημένη Comb^{p.c.} (suppl. in mg.)

EXTRAIRE POUR RÉFUTER.
PRATIQUES DE LA FIN DU IV^e SIÈCLE APRÈS JÉSUS-CHRIST

Matthieu Cassin
CNRS, IRHT, Labex RESMED

Lorsqu'il est question d'extraits dans le cadre de la littérature grecque de l'Antiquité tardive ou de Byzance, on pense immédiatement aux florilèges, éventuellement aux chaînes exégétiques. Sans doute pense-t-on de manière moins évidente aux commentaires¹, qu'ils soient bibliques, philosophiques, médicaux ou littéraires² – et à date plus tardive, on pourrait aussi mentionner les commentaires de textes juridiques, civils ou ecclésiastiques. Il est toutefois une autre catégorie textuelle, qui se rapproche par sa forme littéraire du commentaire, alors même qu'elle s'en distingue radicalement par la nature du texte qui y est traité : il s'agit des réfutations. C'est que le texte suivi n'est pas alors un texte d'autorité, comme dans le commentaire, mais un texte déviant. Toutefois, toutes les réfutations ne reposent pas sur des extraits de l'œuvre à laquelle elles répondent. En effet, seules les réfutations des textes mêmes d'un adversaire, et non de ses seules idées, permettent de se poser la question d'une lecture en extrait. Beaucoup de traités polémiques des débuts du christianisme, qui sont bien une réfutation des idées adverses, ne présentent pas de citation des œuvres réfutées, et partant pas d'extraits³. On voit cependant apparaître, au plus

239

LIRE EN EXTRAITS • PUPS • 2015

- 1 Ce genre littéraire n'a pas été envisagé en tant que tel dans le programme d'étude qui a donné naissance à ce volume. Les procédures d'extraction de texte à l'origine de la composition d'un commentaire pourraient cependant fournir des éléments de comparaison intéressants pour mieux comprendre les autres témoignages sur la littérature en extrait, tels qu'ils apparaissent dans les formes littéraires envisagées par les diverses contributions.
- 2 Sur le genre du commentaire dans l'Antiquité tardive et à Byzance, voir par exemple M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000 ; voir aussi G. W. Most (éd.), *Commentaries – Kommentare*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 ; P. Adamson, H. Baltussen et M. W. F. Stone (dir.), *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, London, Institute of classical studies, School of advanced study, University of London, 2004 (2 vol.).
- 3 Avant ces textes chrétiens, d'autres œuvres profanes, en particulier dans le champ philosophique, se présentent comme des réfutations des positions adverses. Un rapprochement formel est possible avec la méthode employée par Philodème de Gadara dans ses œuvres, puisqu'il présente la position doctrinale adverse, à partir d'un résumé fait d'un collage de citations, avant de répondre de manière linéaire, puis de présenter la position épicurienne (sur ce mode de composition, voir D. Delattre, *Philodème de Gadara*,

tard au milieu du III^e siècle sous la plume d'Origène⁴, une forme particulière qui correspond trait pour trait au commentaire suivi d'un texte : la réfutation, définie ici de manière restrictive, est formée par une série de citations du texte réfuté (lemmes), auxquelles répondent des développements plus ou moins longs pour chaque extrait cité ; le tout forme une œuvre continue de nature polémique. Ce type de texte connu ensuite une assez large diffusion dans le contexte des débats doctrinaux, entre chrétiens et païens, d'une part, mais aussi et surtout à l'intérieur même du christianisme.

Or dans le cas d'une réfutation, le texte réfuté ne nous est le plus souvent conservé que par l'intermédiaire des extraits qu'a retenus le réfuteur ; au contraire, dans le cas des commentaires, nous possédons aussi le texte commenté. Dans la mesure où ne nous sont généralement parvenues que les réfutations composées par des auteurs qui se situent dans le courant majoritaire du christianisme, dans ce qu'on nomme rétrospectivement orthodoxie, les textes de leurs adversaires ont été considérés comme hérétiques et, comme tels, détruits ou du moins non recopiés⁵. Non seulement nous ne connaissons plus le texte réfuté que par des fragments, mais ces fragments ont été sélectionnés et éventuellement modifiés par quelqu'un qui avait intérêt à les présenter sous un jour défavorable. Les dossiers sur lesquels la critique s'est d'ailleurs penchée ne manquent pas, qui témoignent de modifications malveillantes⁶. En outre, il est alors difficile d'étudier la méthode du réfuteur quant à la fabrication des extraits, puisque nous ne possédons plus que les extraits qu'il a sélectionnés, et non l'œuvre dont ils proviennent. Même si la manière de traiter le texte adverse

240

Sur la musique, livre IV, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2007, p. xxvii-xxx et clxxxix-cxcv ; sur ce point, voir aussi *id.*, « La composition des ὑπομνήματα de Philodème à partir du livre IV du *De musica* et des restes du *De signis* », dans G. Giannantoni, M. Gigante [dir.], *Epicureismo greco e romano*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 549-572, en particulier p. 567-572 ; je remercie D. Delattre, qui a bien voulu attirer mon attention sur ces techniques littéraires). Une telle démarche correspond au même processus de lecture (sélection des extraits d'une œuvre adverse, afin d'en dégager les principaux arguments doctrinaux, comme préalable à une réfutation de tout ou partie de ces points), mais non au même processus de réfutation que les œuvres chrétiennes ici envisagées : c'est qu'ici, les citations sont groupées au début, et suivies en un seul bloc par la réfutation, tandis que dans les réfutations chrétiennes, citations et réfutations alternent, sur le modèle du commentaire.

4 L'exemple le plus flagrant est sans aucun doute le *Contre Celse*. Le fait qu'une telle forme apparaisse avec Origène, exégète hors pair et auteur de nombreux commentaires suivis de l'Écriture, n'est sûrement pas dû au hasard.

5 Voir, pour les eunuquiens, la loi du 4 mars 398 (*Code théodosien*, XVI, 5, 34).

6 Voir par exemple les déformations subies par le texte du *Traité des principes* d'Origène dans les citations et paraphrases qu'en donnent ses adversaires ; on trouvera un utile résumé de la question dans H. Crouzel, M. Simonetti, *Origène, Traité des principes*, éd. et trad., Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1978, p. 30-33, 43-45 ; voir aussi, pour une étude des modifications et des déformations textuelles et doctrinales lors de la deuxième crise origéniste, D. Hombergen, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001, en particulier p. 255-368.

se laisse deviner grâce à une étude attentive de la réfutation, l'absence de l'œuvre réfutée ne facilite pas le travail, comme le montrent par exemple les lectures contradictoires de la méthode mise en œuvre par Cyrille d'Alexandrie dans son *Contre Julien* qu'ont proposées respectivement Paul Burguière et Pierre Éviéux, d'une part, Marie-Odile Boulnois d'autre part⁷.

Cependant, il existe au moins un cas où nous possédons deux textes courts d'un même auteur, Eunome, qui fut un temps évêque de Cyzique (vers 335-après 392), alors même qu'ils ont fait l'objet de réfutations orthodoxes et ont été explicitement condamnés. Ils nous ont été transmis par certains des manuscrits qui conservent leurs réfutations par deux frères, Basile de Césarée (vers 330-septembre 378) et Grégoire de Nysse (vers 335-après 394).

EUNOME ET LES CAPPADOCIENS : PREMIÈRES APPROCHES

Étant donné la complexité du dossier et les différentes strates qu'il rassemble, il n'est pas inutile d'en donner d'abord une vue d'ensemble, avant d'entrer dans l'analyse proprement dite de la lecture en extraits dont témoignent ces textes⁸.

Chronologie

- Eunome, *Apologie*: ce texte découle probablement d'un discours prononcé lors du synode de Constantinople de 360 et fut publiée peu après; conservé⁹.
- Basile de Césarée, trois livres *Contre Eunome*, en réponse à l'*Apologie* d'Eunome; vers 364-365; conservé¹⁰.
- Eunome, *Apologie de l'apologie* (cinq livres), réponse au *Contre Eunome* de Basile; perdu en tradition directe, fragments des trois premiers livres, qui

7 P. Burguière, P. Éviéux, *Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien, Tome I, Livres I et II*, éd. et trad., Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1985, p. 29-30, 59-60, qui retiennent, bien qu'avec prudence, l'affirmation de Cyrille selon laquelle il a réorganisé l'ouvrage de Julien, trop désordonné; une telle position correspond aux affirmations mêmes de Cyrille (*Contre Julien*, II, 2). Cependant, M.-O. Boulnois, grâce à une étude d'ensemble du *Contre Julien*, tient une position un peu différente: selon elle, Cyrille suit l'ordre du texte de Julien, mais sélectionne les éléments qu'il réfute de manière à donner une unité thématique à chaque livre; toutefois, la citation de passages qui ne sont pas réfutés lorsqu'ils sont mentionnés, mais dont la thématique est reprise plus loin dans l'ouvrage tend à confirmer que Cyrille cite bien les extraits dans l'ordre du texte source, sauf rares exceptions. Je résume ici les résultats présentés par M.-O. Boulnois à son séminaire de l'EPHE (2012-2013) et qui ne sont pas encore publiés. Qu'elle soit ici remerciée pour ces éléments inédits.

8 Pour tout ce dossier, voir une présentation plus développée dans M. Cassin, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Paris, Études augustiniennes, 2012, p. 11-32.

9 Éd. et trad. anglaise R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 34-75; voir aussi éd. et trad. française par L. Doutreleau, B. Sesboué, dans *Basile de Césarée, Contre Eunome*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1983, t. II, p. 234-299.

10 Éd. et trad. G.-M. de Durand, B. Sesboué, *Basile, Contre Eunome*, Paris, Le Cerf, 1982-1983, 2 vol.

ont dû paraître entre l'automne 378, pour le premier, et au plus tard le début des années 380 pour le troisième.

- Grégoire de Nysse, trois livres *Contre Eunome*, en réponse à l'*Apologie de l'apologie* d'Eunome; deux premiers livres avant le concile de Constantinople, réuni de mai à juillet 381, troisième livre avant 383; conservé¹¹.

À l'été 383, l'empereur Théodose convoqua un synode où les divers courants au sein de l'Église durent présenter une profession de foi, parmi lesquels deux seulement furent approuvées.

- Eunome, *Profession de foi*; conservé¹².
- Grégoire de Nysse, *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome*; conservé¹³.

Ce sont donc six textes successifs qui constituent le dossier étudié ici, dont cinq nous sont parvenus en totalité, tandis qu'un seul, l'*Apologie de l'apologie* d'Eunome, ne nous est plus connu que par les extraits, relativement abondants, que cite Grégoire dans son propre *Contre Eunome*.

242

Tradition manuscrite : textes réfutés et extraits

Certains des textes d'Eunome nous ont été conservés, ce qui est extrêmement rare pour des œuvres théologiques condamnées et réfutées pendant l'Antiquité tardive. En effet, l'*Apologie* est présente dans quatre manuscrits antérieurs au XVI^e siècle¹⁴, dont les deux plus récents ne contiennent pas le *Contre Eunome* de Basile. À titre de comparaison, on connaît actuellement 31 manuscrits du *Contre Eunome* basilien qui soient antérieurs au XVI^e siècle¹⁵. La présence de l'*Apologie* est presque anecdotique dans la tradition manuscrite de Basile et sa transmission jusqu'à nous a tenu à peu de chose, puisque les deux manuscrits les plus anciens appartiennent à la même famille¹⁶.

Le cas de la *Profession de foi* d'Eunome n'est pas très éloigné, même si ce dernier texte bénéficie d'une situation un peu plus favorable. En effet, l'œuvre

11 Éd. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Contra Eunomium libri*, Leiden, Brill, 1960, 2 vol.

12 Éd. et trad. anglaise R. P. Vaggione, *Eunomius*, éd. cit., p. 150-159.

13 Éd. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni*, éd. cit., t. II, p. 312-410.

14 Paris, BnF, gr. 965, ff. 1-17v (XI^e siècle), C; Hagion Oros, Monê Ibêrôn, 354, f. 1-16 (XIV^e siècle), I; Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Gud. gr. 85, f. 1-9 (XIV^e siècle), G, copié dans l'entourage immédiat de Nicéphore Grégoras qui a copié lui-même le titre (voir B. Mondrain, « Maxime Planude, Nicéphore Grégoras et Ptolémée », *Palaeoslavica*, 10, 2002, p. 312-322, ici p. 319); München, Bayerische Staatsbibliothek, gr. 512 (seconde moitié du XV^e siècle), B, de la main de Jean Skoutariotès (ce codex a appartenu au Cardinal Domenico Grimani, voir D. F. Jackson, « Augsburg Greek Acquisition 1600-1633 », *Codices manuscripti*, 30, 2000, p. 27-34, ici p. 32).

15 La liste la plus complète à ce jour est celle de P. J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea*, Turnhout, Brepols, 1997, t. III, p. 629-637 (le manuscrit 1703, Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. 23, est omis dans les différentes listes données par l'auteur pour les trois livres). Voir aussi <http://pinakes.irht.cnrs.fr>.

16 C et I sont tous deux classés par W. M. Hayes (*The Greek Manuscript Tradition of [Ps.] Basil's Adversus Eunomium*, Leiden, Brill, 1972) dans la famille β.

est encore conservée dans trois manuscrits relativement anciens¹⁷ – ainsi que leurs copies – et devait exister avant mutilation dans deux autres témoins¹⁸. En outre, contrairement à ce qu'on constate pour l'*Apologie*, les manuscrits qui conservent la *Profession de foi* appartiennent aux deux branches principales de la tradition. Enfin, Photius connaissait encore, au IX^e siècle, l'*Apologie* et l'*Apologie de l'apologie*, ainsi qu'une collection de lettres, mais ne fait pas mention de la *Profession de foi*¹⁹. La transmission des deux premiers textes condamnés semble donc attestée jusqu'au IX^e siècle au moins dans le fonds patriarcal.

Quelles sont les modalités de présentation des œuvres d'Eunome dans les manuscrits qui nous sont parvenus ? Dans les manuscrits byzantins, un certain nombre de signes marginaux servent à éclairer le lecteur, en indiquant soit le type de matière traité, soit la nature des passages (citations, bibliques ou non, en particulier). De tels signes fournissent donc des indications sur la manière dont les lecteurs byzantins percevaient le rapport entre le texte d'où proviennent les extraits – celui d'Eunome – et celui qui les cite et les utilise – la réfutation cappadocienne. On notera tout d'abord que la *Profession de foi* d'Eunome ne présente jamais de signes qui indiquent les passages repris par Grégoire dans sa *Réfutation*²⁰. Pour l'*Apologie*, au contraire, si les manuscrits le plus ancien (C) et le plus récent (B) ne portent pas de signe marginal²¹, dans I, les passages d'Eunome que Basile cite dans son *Contre Eunome* sont signalés par un obèle marginal, et dans G par un obèle ou une diplè. On peut donc considérer que certains au moins des copistes et des lecteurs de l'*Apologie* furent sensibles au fait que des extraits de ce texte étaient repris dans le *Contre Eunome* de Basile, au point de les repérer et de les indiquer – et ce alors même que G ne contient pas le texte basilien.

Qu'en est-il dans les réfutations elles-mêmes ? En effet, c'est dans ces derniers textes que la notion d'extraits est la plus directement visible pour un lecteur ancien, plutôt que dans les textes eunomiens, dont on a vu la faible diffusion

17 Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 6.17 (fin X^e-début XI^e siècle), L ; Patmos, Monê tou hagiou Ioannou tou Theologou, 46 (fin X^e-début XI^e siècle), P ; Turin, BNU, C. I. 11 (seconde moitié du XII^e siècle), Q.

18 Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 447 (début du XII^e siècle) ; Vat. gr. 1907 (fin XII^e-début XIII^e siècle).

19 Photios, *Bibliothèque*, 137-138, avec l'analyse de J. Schamp, *Photios historien des lettres : la Bibliothèque et ses notices biographiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 319-331, qui ne résout cependant pas toutes les difficultés.

20 Seules apparaissent soit des indications de citation biblique (diplè : L, une seule occurrence), soit une indication du caractère hétérodoxe de tout le texte (obèle pointé : P, de bout en bout).

21 L. Doutreleau (*Basile, Contre Eunome*, éd. cit., t. II, p. 210) indique que dans B, « de petits crochets [c'est-à-dire des diplè] en marges indiquent les passages cités par Basile ». Or ces diplè ne correspondent pas aux extraits cités par Basile, ou plutôt ne correspondent pas toujours à ces extraits : elles sont le plus souvent absentes, et lorsqu'elles sont présentes, elles ne correspondent pas toutes à des passages cités. Leur fonction resterait à déterminer.

et sans doute la rare lecture²². Les manuscrits de Basile offrent un tableau assez cohérent, et légèrement inattendu²³ : les extraits de l'*Apologie* d'Eunome que cite Basile dans son *Contre Eunome* sont identifiés le plus souvent par un obèle pointé, signe généralement employé pour désigner un texte hétérodoxe²⁴. Toutefois, un certain nombre de manuscrits, en particulier parmi les plus anciens, indiquent également le nom des interlocuteurs et signalent ainsi l'alternance des voix dans le texte basilien – élément qui a été repris de manière systématique par les éditeurs du texte dans la collection des « Sources chrétiennes »²⁵. Il semble qu'on ait là un témoignage supplémentaire de la conscience qu'avaient les lecteurs et scribes byzantins de la polyphonie qu'implique la réfutation, où la voix de l'auteur réfuté alterne avec celle du réfutant par l'enchaînement des extraits et des réponses ; d'ailleurs, on trouve plus fréquemment des manuscrits où seul le nom d'Eunome apparaît, ce qui confirme cette perception d'une présence d'extraits étrangers au sein d'un texte principal. On peut rapprocher une telle pratique de désignation marginale des auteurs, y compris sous forme abrégée, des procédés à l'œuvre dans les chaînes exégétiques – et dans une moindre mesure dans certains florilèges ; dans cette dernière catégorie, le nom des auteurs cités est plus souvent intégré dans le corps du texte. Une telle pratique n'est pas sans exemple dans d'autres réfutations : si elle semble absente des témoins conservés pour les réfutations d'Origène, d'Eusèbe de Césarée et de Grégoire de Nysse, on la trouve au moins dans des manuscrits du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie²⁶. Une telle pratique de librairie mériterait une enquête à part.

La situation est assez similaire pour les manuscrits qui conservent les réfutations d'Eunome par Grégoire de Nysse, à l'exception notable des noms

22 La manière dont Photios présente ces textes, en s'appuyant uniquement sur le jugement porté par les réfuteurs, paraît caractéristique ; voir en ce sens les remarques de M. Cassin, *L'Écriture de la polémique à la fin du IV^e siècle : Grégoire de Nysse, Contre Eunome III*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2009, t. I, p. 203-206, où il faut cependant nuancer les doutes sur l'accès direct de Photios au texte eunomien, comme l'avait fait remarquer B. Flusin lors de la soutenance de la thèse.

23 Voir la liste fournie en annexe. L'enquête a porté uniquement sur les manuscrits retenus par Georges-Matthieu de Durand pour l'édition des « Sources chrétiennes » et a été réalisée uniquement à partir de reproductions ; les indications de l'éditeur, souvent erronées ou approximatives, sont tacitement corrigées.

24 Dans quelques manuscrits, les extraits d'Eunome sont signalés par une diplè, et donc comme de simples citations, sans en préciser la note doctrinale.

25 On trouve soit la seule mention d'Eunome (L, M au début), soit la mention d'Eunome et Basile (E, O, N au début, X). Si le relevé est juste, il est probable que ces mentions remontent assez haut dans la tradition du texte (voir *stemma* dans l'édition citée, t. I, p. 132), puisque X appartient à une famille différente de EMLN et O. On ne peut toutefois exclure l'hypothèse que X ait emprunté à une autre branche cette mise en forme.

26 Voir par exemple Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 122 (a. 1343), 123 (début du XIV^e siècle) ; Escorial, Real Biblioteca, Ψ III 12 (XIII^e siècle). Seul le nom de Julien est présent ; les extraits du traité de Julien réfuté par Cyrille sont également signalés par un obèle marginal, ou un obèle pointé dans le manuscrit de l'Escorial.

des interlocuteurs : dans les manuscrits anciens, les citations d'Eunome sont signalées par des signes marginaux, en général obèles ou obèles pointés. On ne trouve en revanche aucune indication du nom des interlocuteurs, pas plus au début des textes que dans le corps de ceux-ci. Une telle situation correspond à la pratique générale – mais non unanime – à date ancienne pour les réfutations ; c'est par exemple le procédé employé (obèles pointés marginaux) dans le Vatican, BAV, Vat. gr. 386 (xiii^e siècle), manuscrit principal du *Contre Celse* d'Origène²⁷. On trouve une situation semblable pour les traités d'Eusèbe contre Marcel d'Ancyre²⁸. Le syriaque permet de remonter plus haut encore : les fragments du *Contra Gaium* d'Hippolyte conservés dans un manuscrit du vi^e siècle témoignent d'un système similaire, obèle pour les citations condamnées, diplé pointée pour les citations bibliques ou orthodoxes²⁹.

Il a donc existé dans les pratiques de librairie de l'Antiquité tardive et de la période médiévale un mode de présentation adapté aux réfutations : signalement des extraits de l'œuvre réfutée par des signes marginaux, en particulier l'obèle, et éventuellement par la mention du nom de l'auteur réfuté en tête de tout ou partie des extraits cités par le réfuteur, et moins souvent encore du nom de l'auteur principal, lorsqu'il reprenait la parole après avoir cité le texte adverse. Les citations de l'œuvre réfutée étaient ou non distinguées des autres citations par l'emploi de signes marginaux distincts, en fonction des manuscrits. On voit donc que cette technique de présentation dérive directement du système

- 27 En revanche, le papyrus de Toura qui nous a conservé des extraits du *Contre Celse* ne semble pas comporter de tels signes, à en croire l'édition de J. Scherer, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène d'après le papyrus 88747 du Musée du Caire*, Le Caire, IFAO, 1956 ; voir également les photos du papyrus en ligne : <http://ipap.csad.ox.ac.uk/4DLink4/4DACTION/IPAPwebquery?vPub=Publ.Sorb.Pap.&vVol=1&vNum=685>.
- 28 Venise, Bibl. nazionale Marciana, gr. 496 (fin du xi^e siècle) ; voir E. Klostermann, *Eusebius Werke IV, Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells*, Berlin, Akademie-Verlag, 1906, deuxième édition G. C. Hansen, 1972, p. xviii.
- 29 Pour ce manuscrit, voir S. P. Brock, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athens, Mount Sinai Foundation, 1995, p. 17-19 (Sp 23), 92-96 (édition et traduction) et n. 2, p. 137, qui signale que c'est un trait courant dans les manuscrits du vi^e siècle ; pour ce même manuscrit, voir également Philothée du Sinaï, *Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï*, Athènes, Fondation du Mont Sinaï, 2008, p. 521-525 (M53N, en fait maintenant M84N), et les remarques de P. Géhin, « Manuscrits sinaïtiques dispersés III : les fragments syriaques de Londres et de Birmingham », *Oriens Christianus*, 94, 2010, p. 14-57, ici p. 35, qui signale qu'il ne s'agit pas du même manuscrit que le Sinaï, Moné tês hagas Aikaterinês, syr. 19 (Grégoire de Nyse, *Homélie sur le Cantique*), auquel seul un cahier, qui est toujours coté M53N, appartient, contrairement à ce qu'affirmait la catalogueuse. Voir également les restes d'un traité de controverse théologique d'Euloge d'Alexandrie dans les manuscrits des Nouvelles découvertes, syr. M44N, viii^e siècle, avec la notice de P. Géhin, « Fragments patristiques syriaques des Nouvelles découvertes du Sinaï », *Collectanea Christiana Orientalia*, 6, 2009, p. 67-93, ici p. 83.

plus large des signes marginaux développé pour les œuvres théologiques, en particulier les œuvres de controverse, et n'est pas propre aux réfutations³⁰.

Texte d'origine et extraits : analyse quantitative

246

Après l'étude de la situation dans les manuscrits, examinons quels rapports ces œuvres entretiennent entre elles, d'un point de vue interne. Le premier fait notable, même s'il peut paraître évident, est que le texte qui cite les extraits d'Eunome, que ce soit celui de Basile ou celui de Grégoire, est beaucoup plus long que celui dont sont tirés les extraits ; la réfutation est plus ample que le texte réfuté. L'*Apologie* compte 5 551 mots³¹, quand le *Contre Eunome* de Basile qui lui répond en compte environ 28900 : le texte eunomien représente donc 19 % de celui de Basile, soit environ 1/6. La *Profession de foi* compte 1 142 mots, quand la *Réfutation de la Profession de foi* par Grégoire en comprend environ 23 600 : le texte eunomien représente donc environ 5 % du texte nysséen, soit 1/20. Alors même que, dans le deuxième cas, le texte de départ est considérablement plus court, Grégoire de Nysse est infiniment plus disert que son frère aîné, en proportion. Une telle situation peut toutefois s'expliquer : si le traité de Basile est sans doute l'un des premiers à répondre directement à Eunome, la *Réfutation* vient tout au bout de la chaîne des réponses cappadociennes et peut s'appuyer sur les matériaux déjà élaborés³².

À un deuxième niveau d'analyse, quelle proportion des textes eunomiens est-elle citée par les deux frères cappadociens ? Les extraits de l'*Apologie* d'Eunome qui sont présents dans le *Contre Eunome* de Basile représentent environ 139 lignes, sur un total de 497 lignes pour l'ensemble de l'*Apologie*, soit 28 % de l'œuvre initiale³³. En revanche, Grégoire de Nysse, dans la *Réfutation*, cite 75 des 113 lignes que compte la *Profession de foi*, soit 66 % de l'ensemble. Toutefois, dans chacune des deux réfutations prises en compte, le texte d'Eunome n'est pas cité de manière uniforme, les extraits retenus ne provenant pas de la totalité de l'œuvre de manière homogène. Ainsi, Basile ne cite aucun élément des chapitres 21-24 et 26-27 – ce qui ne veut pas forcément dire qu'il ne répond à aucun des

30 Pour les signes marginaux, leur histoire et leur fonction, voir A. Chrysostalis, *Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople*, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 223-234, avec la bibliographie antérieure, avec les remarques du compte rendu paru dans la *Revue des études byzantines*, 71, 2013, p. 298-300.

31 Les chiffres utilisés dans ce paragraphe proviennent du TLG.

32 C'est tellement le cas qu'au moins un passage de la *Réfutation* (§ 88-97) est une citation presque exacte de *Contre Eunome*, III, 6, 27-41 ; pour l'étude comparée de ces deux passages, voir M. Cassin, *L'Écriture de la controverse, op. cit.*, p. 35-36.

33 Dans ce calcul, le chapitre 28 de l'*Apologie* n'est pas pris en compte, dans la mesure où il ne faisait vraisemblablement pas parti de l'œuvre initiale. Sur ce point, voir R. P. Vaggione, *Eunomius*, éd. cit., p. 16 ; B. Sesboüé et alii, *Basile de Césarée*, éd. cit., t. I, p. 58.

points que soulevaient ces chapitres³⁴. De même, Grégoire de Nysse ne cite aucun élément qui provienne des chapitres 1, 5 et 6 de la *Profession* de foi. Si l'on ne tient compte que des portions de texte eunomien qui sont directement traitées par les Cappadociens, on obtient les proportions suivantes : Basile cite 40 % de la partie de l'*Apologie* qu'il réfute directement, quand Grégoire cite 8,4 % de la partie de la *Profession de foi* à laquelle il répond.

Il est évident que la division du texte en chapitre est moderne, et qu'il ne faut pas lui accorder plus d'importance qu'elle n'en a. Toutefois, on verra dans la suite de l'analyse que les chapitres qui sont clairement laissés de côté constituent des portions déterminées de l'œuvre, avec une unité thématique et littéraire qui permet de les isoler du reste du texte, comme l'avaient d'ailleurs fait les Cappadociens eux-mêmes, surtout dans le cas de Grégoire et pour les chapitres 26-27 de l'*Apologie*.

EXTRAIRE ET RÉFUTER : MACRO- ET MICROLECTURES

Après ces approches latérales, qu'elles soient quantitatives ou reposent sur les lectures byzantines telles qu'elles nous sont connues par les manuscrits, il est temps d'aborder maintenant l'analyse directe et détaillée du travail d'extrait et de citation mis en œuvre par les deux Cappadociens. L'examen portera d'abord sur les grands équilibres, avant de proposer quelques microlectures. Il faut toutefois mentionner au préalable un témoignage intéressant de Grégoire de Nysse sur sa pratique de réfuteur, qui est maintenant bien connu mais qui mérite pourtant d'être cité ici, dans la mesure où il éclaire les conditions concrètes du travail et ses différentes étapes ; il apparaît dans une lettre de Grégoire à son frère Pierre, qui a été utilisée par la suite comme lettre-préface pour l'ensemble des trois livres *Contre Eunome*, alors même qu'à l'origine, elle ne concernait que le premier d'entre eux³⁵ :

C'est à peine si j'ai pu trouver un peu de loisir pour me préoccuper du soin de mon corps, après mon retour d'Arménie, et rassembler les notes [τὰ σχιδάρια]³⁶

34 Cette situation a d'ailleurs suscité des interrogations sur l'authenticité de ces chapitres, doutes qui ont cependant trouvé des réponses probantes : R. P. Vaggione, *Eunomius*, éd. cit., p. 12-16 ; B. Sesboüé et alii, *Basile de Césarée*, éd. cit., t. I, p. 55-58.

35 Pour les lettres d'envoi du *Contre Eunome* de Grégoire et de celui de Basile, voir M. Cassin, *L'Écriture de la controverse*, op. cit., p. 111-133, et M. R. Lootens, « A Preface to Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*? Gregory's *Epistula* 29 », *Studia Patristica*, 67, 2013, p. 121-130.

36 Le terme désigne un état préparatoire, un brouillon ; voir B. Atsalos, *La Terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine. Première partie, Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture*, Thessalonique, University Studio Press, 1971, p. 168-169, n. 4, et les remarques de M. Aubineau, *Les Homélie festales d'Hésychius de Jérusalem. II, Les Homélie XVI-XXI*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1980, p. 789-790 et n. 3-4.

que, sur le conseil de ton Intelligence, j'avais dictées contre Eunome. Aussi mon travail a finalement abouti à la composition d'un traité, et le traité est déjà devenu un volume³⁷. Je n'ai pas écrit contre les deux traités : je n'ai pas trouvé assez de loisir, car celui qui m'avait prêté le livre de l'hérésie l'a redemandé aussitôt pour lui-même avec beaucoup d'impolitesse, sans me laisser le transcrire [μεταγράψασθαι] ni m'en occuper [ἐνδιατρῖψαι] à loisir. N'y ayant consacré que dix-sept jours, je n'ai pu en un temps aussi bref suffire aux deux livres. (Grégoire de Nysse, *Ep.* 29, I-2³⁸).

248

Ce passage illustre le processus d'élaboration d'une réfutation³⁹ : Grégoire n'a pu, en dix-sept jours, transcrire – ou faire transcrire – l'intégralité des deux livres d'Eunome, ni même sans doute du premier. Il en a seulement copié des extraits, accompagnés de premiers éléments de réponses (τὰ σχιδάρια τὰ πρὸς Εὐνόμιον), qu'il a ensuite développés et fini de rédiger afin de former un livre structuré (εἰς λόγου σύνταξιν ἐναρμοσθῆναι τὸν πόνον καὶ πυκτίον ἤδη γεγενῆσθαι τὸν λόγον). Il est donc évident que le travail de réfutation se fait à partir d'une sélection d'extraits, rassemblés, copiés ou dictés lors de la lecture de l'ouvrage adverse ; il semble cependant que la réfutation soit élaborée au fur et à mesure, non certes dans sa forme finale mais au moins dans une forme provisoire. Les σχιδάρια ne se résument pas aux extraits adverses, mais contiennent déjà au moins une ébauche de réponse. Il est tentant de penser que les extraits sélectionnés lors de cette lecture initiale correspondent à ceux qui sont visibles dans la réfutation achevée, même si l'on ne dispose pas de preuves fermes en la matière ; dans l'ensemble, la déduction est sûrement valable, même s'il ne faut pas oublier que ces extraits ont pu être retravaillés (scindés, abrégés, réunis, etc.) lors du processus final de rédaction.

Équilibres d'ensemble

Si l'on prend pour point de départ la *Réfutation de la Profession de foi*, où la situation est la plus nette, on peut relever tout d'abord que le premier chapitre d'Eunome, ainsi que les deux derniers, ne sont pas du tout cités par

37 Voir B. Atsalos, *La Terminologie du livre-manuscrit*, *op. cit.*, p. 95-97.

38 Éd. et trad. P. Maraval, *Grégoire de Nysse, Lettres*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 308-311. La note 1, p. 311, est erronée, ou du moins confuse : les deux livres dont il est question sont les livres I et II de l'*Apologie de l'apologie*. Au moment de la rédaction de la *Lettre* 29, Grégoire n'a répondu qu'au premier, dans *Eun.*, I ; AA. Il reçut ensuite sa réponse dans *Eun.*, II, et AA., III dans *Eun.*, III. Voir M. Cassin, *L'Écriture de la controverse*, *op. cit.*, p. 14-15.

39 Voir le commentaire de J.-A. Röder, *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I, 1-146, eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Frankfurt, etc., Peter Lang, 1993, p. 65-67, et déjà M. Albertz, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Wittenberg, Herrosé & Ziemsens, 1908, p. 22-23.

Grégoire, tandis que les trois chapitres centraux, qui constituent le corps de l'ouvrage, sont cités presque en totalité (deux chapitres intégralement cités, un troisième cité au trois quarts). Dans ce cas, les extraits retenus par le réfuteur concernent clairement le cœur doctrinal de l'ouvrage, c'est-à-dire les trois articles ou chapitres centraux de cette profession de foi, sur le Père, le Fils et l'Esprit, au détriment de l'introduction, de l'article sur les domaines de foi annexes (résurrection, jugement, etc.) et de la conclusion. Une telle sélection est logique puisque la controverse porte précisément sur la Trinité. À en croire cet exemple, les extraits des réfutations laisseraient donc largement de côté les parties périphériques de l'ouvrage réfuté, au profit du seul cœur doctrinal.

Toutefois, si l'on examine dans la même perspective le *Contre Eunome* de Basile et ce qu'il cite de l'*Apologie*, on est rapidement amené à nuancer une telle approche, au moins pour ce qui concerne les introductions. Les conclusions, elles, semblent bien laissées de côté. En effet, la fin de l'ouvrage d'Eunome n'est pas traitée directement, puisque les chapitres 21-24 et 26-27 ne sont pas cités par Basile; en particulier, les chapitres 26-27 constituent proprement la conclusion du texte eunomien et sont totalement exclus de la réfutation. Or non seulement des arguments fondés sur la cohérence interne du texte, mais aussi des parallèles externes prouvent que ces chapitres ont toujours fait partie de l'ouvrage. En effet, on note tout d'abord une accélération de la réfutation dans sa partie finale, puisque les derniers chapitres sur le Fils (*Apol.*, 21-24) ne fournissent pas d'extraits que Basile citerait dans sa réfutation et font au mieux l'objet d'allusions et de références indirectes⁴⁰. Basile survole donc cette section et ne retient que moins d'un tiers du chapitre sur l'Esprit (*Apol.*, 25), auquel il consacre un dernier livre beaucoup plus court que les précédents (*CE III*). Le *Contre Eunome* traite donc plus rapidement la fin de l'ouvrage d'Eunome que son début, et ne cite pas sa conclusion. La situation semble identique dans le cas du *Contre Eunome III* de Grégoire de Nysse, qui accélère notablement le rythme de la réfutation dans ses derniers tomes et ne propose pas de conclusion à proprement parler, encore moins une réfutation de l'éventuelle conclusion d'Eunome⁴¹. On constate donc une accélération du processus de réfutation vers la fin des œuvres, qui coïncide avec une raréfaction relative des extraits cités et

⁴⁰ Voir B. Sesboüé et alii, *Basile de Césarée*, éd. cit., t. I, p. 53-55.

⁴¹ Les derniers tomes du *Contre Eunome*, III sont marqués par un raccourcissement des extraits cités et des réfutations qui leur sont consacrées. Sur l'absence de conclusion théologique d'*Eun.*, III et les effets littéraires qui peuvent en tenir lieu, voir M. Cassin, *L'Écriture de la controverse*, op. cit., p. 173-180, 187. On peut supposer que l'*Apologie de l'apologie* d'Eunome comportait au moins des éléments de conclusion, sinon une conclusion formelle, dans la mesure où l'*Apologie* et la *Profession de foi* présentent des conclusions structurées. On rappellera en outre que l'*Apologie de l'apologie* comptait cinq livres, dont Grégoire n'a réfuté que les trois premiers.

une absence de prise en compte des conclusions, et ce de manière générale chez les deux Cappadociens⁴².

En revanche, le traitement des débuts de texte est assez différent de l'image que pourrait suggérer le rapport entre *Profession de foi* et *Réfutation de la Profession de foi*. En effet, le *Contre Eunome* de Basile cite le titre du traité d'Eunome et ses premiers chapitres, même s'il n'en retient que des éléments assez courts. C'est que le contexte de l'œuvre, sa nature, l'occasion de sa naissance et le lieu pour lequel elle fut composée faisaient débat, puisque l'*Apologie* d'Eunome se présente comme un discours de défense devant une assemblée ecclésiastique, tandis que Basile en conteste l'occasion et la forme pour réduire l'œuvre à une fiction⁴³. Aussi Basile discute-t-il plusieurs indices présents dans le texte eunomien à ce propos. Toutefois, il est notable que les extraits des premiers chapitres eunomiens ne donnent pas lieu à des développements de grande ampleur⁴⁴, alors même que, dans le corps du traité basilien, on rencontre des groupes de plusieurs chapitres consacrés à répondre à quelques lignes d'Eunome lorsque celles-ci appartiennent au cœur doctrinal de l'*Apologie*⁴⁵. En deuxième lieu, du fait même de l'importance des questions de lieu, de temps et de contexte historique et ecclésial, le *Contre Eunome* de Grégoire présente une longue section (*Eun.*, I, 1-146) qui reprend l'interprétation de cette situation historique – ce qui suppose d'ailleurs, vu le nombre assez important des extraits de l'*Apologie de l'apologie* que cite cette section, qu'Eunome lui-même avait composé un développement non négligeable pour réfuter Basile en la matière. C'est que le débat sur l'interprétation historique des événements ecclésiaux était considéré comme partie intégrante de la controverse doctrinale⁴⁶. En ce sens, les discussions sur l'interprétation des événements d'histoire ecclésiastique et politique du IV^e siècle, en lien avec la lecture théologique des débats sur la Trinité, ne sont pas une particularité de l'historiographie moderne. De ce fait, le premier groupe d'ouvrages de notre corpus, qui va de l'*Apologie* au *Contre Eunome* de Grégoire, consacre une part non nulle aux introductions adverses, dans la mesure où la matière historique et contextuelle est traitée dans ces introductions, dans ces

250

42 L'*Antirrhétique contre Apollinaire* de Grégoire présente également une fin brusque, puisque l'auteur indique rapidement qu'il ne répondra pas à toute la fin de l'ouvrage de son adversaire : *Anthirrh.*, 233, 9-18.

43 Pour la datation et le contexte immédiat, voir un bon état de la question dans M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, *St. Basil of Caesarea, Against Eunomius, Translation*, Washington DC, The Catholic University Press of America, 2011, p. 28-35.

44 La section la plus longue, qui concerne le titre et *Apol.* 1, 1-5, couvre environ 60 lignes (*CE.* I, 2, 19-81), et est de loin plus ample que les deux suivantes (*CE.*, I, 2, 82-3, 28 ; I, 3, 28-60).

45 Voir par exemple *CE.*, I, 5, 123-8, 69, en réponse à *Apol.*, 8, 1-5 ; *CE.*, I, 11, 1-16, 13, en réponse à *Apol.*, 8, 14-18 ; *CE.*, II, 1, 1-6, 23 en réponse à *Apol.*, 12, 1-6, etc.

46 Cf. Grégoire de Nysse, *Ep.* 29, 7, pour le jugement de Grégoire lui-même sur le début d'*Eun.*, I, sa nature particulière et son lien avec le reste de la controverse ; sur ce point, voir J.-A. Röder, *Gregor von Nyssa*, éd. cit., p. 75-78.

parties préliminaires au corps doctrinal de chaque ouvrage. Ce n'est plus le cas pour le second groupe, *Profession de foi* et *Réfutation de la Profession de foi*, où le débat porte exclusivement sur le contenu théologique.

Enfin, les livres I et III du *Contre Eunome* nysséen prennent explicitement en compte le prologue adverse et y renvoient directement⁴⁷, comme une partie bien délimitée de l'ouvrage eunomien, citée et réfutée alors même qu'elle n'appartient pas au corps doctrinal de l'œuvre ; dans ces deux cas, la mention du prologue ne présente pas d'enjeu historique particulier. Il s'agit simplement d'un intérêt polémique du réfuteur, qui trouve dans cet élément littéraire une arme de plus contre son adversaire.

Au terme de ce bref parcours, on peut donc retenir que si la fin des ouvrages d'Eunome est généralement négligée tant par Basile que par Grégoire, qui citent moins d'extraits de ces parties finales et laissent totalement de côté les éventuelles conclusions de leur adversaire, le début, titre, prologue, et autres éléments initiaux, sont inégalement traités, puisque seule la première étape de la controverse leur accorde une place, relativement importante d'ailleurs. Il est difficile de dire si l'intérêt pour le contexte historique et ecclésiastique qui apparaît dans l'*Apologie*, le *Contre Eunome* de Basile, l'*Apologie de l'apologie* d'Eunome et enfin le *Contre Eunome* de Grégoire est né de circonstances fortuites, liées à la forme littéraire choisie à l'origine par Eunome, ou d'un intérêt propre à Basile et Grégoire pour de telles questions. En effet, la forme eunomienne s'inscrit de manière explicite, même si elle est peut-être artificielle, dans des circonstances historiques bien déterminées. On peut supposer qu'une telle démarche littéraire a suscité les développements de Basile puis de Grégoire, afin de remettre en cause l'interprétation des faits donnée par leur adversaire, qui lui était évidemment favorable, et donc à miner sa crédibilité, avant même d'aborder les débats proprement théologiques. En ce sens, la querelle sur la lecture rétrospective des événements ecclésiastiques serait l'une des facettes des attaques *ad hominem* qui constituent le gros de l'arsenal rhétorique cappadocien dans cette controverse⁴⁸. La présence de développements similaires dans d'autres controverses laisse penser qu'une telle composante n'est pas propre au débat étudié ici, mais l'enquête devrait être élargie sur ce point pour que les conclusions soient tout à fait probantes⁴⁹.

47 Cf. *Eun.*, I, 17, 22, 24, 59 ; III, 1, 4.

48 Voir M. Cassin, *L'Écriture de la controverse*, op. cit., p. 135-194.

49 C'est par exemple le cas dans la controverse entre Pierre de Callinice et Damien d'Alexandrie, où les circonstances du débat, des rencontres et des textes sont discutées par les deux interlocuteurs. Voir sur ce point R. Y. Ebied, A. van Roey, L. R. Wickham, *Peter of Callinicum, Anti-Tritheist Dossier*, Leuven, Peeters, 1981, p. 15-19, qui étudie la présentation par Pierre de Callinice des documents et des circonstances de la querelle dans son *Contre Damien*, et p. 34-43. Voir aussi, pour l'*Apologie pour Origène* de Pamphile et les éléments de contexte

On peut enfin évoquer, à titre de comparaison, une autre méthode employée pour débiter une réfutation : Cyrille d'Alexandrie, dans son *Contre Julien*, consacre le premier livre à donner les fondements de son apologie, sans citer encore son adversaire, et ne commence à le citer et à le réfuter qu'au deuxième livre ; au contraire, ni Origène dans son *Contre Celse*, ni Eusèbe de Césarée dans son *Contre Marcel*⁵⁰ n'agissent de même ; le cas de la *Théologie ecclésiastique* est plus complexe, puisque les 18 premiers chapitres du premier livre ne comportent pas de citation directe de Marcel d'Ancyre.

Microlectures

Après cet aperçu de la structure macroscopique, il convient de s'attacher à une lecture plus détaillée des liens entre texte cité et texte encadrant. Quels rapports les textes-cadres entretiennent-ils avec les extraits qui y sont insérés ?

Ordre des extraits

252

Une première lecture des réfutations pourrait laisser penser que les extraits de l'œuvre réfutée sont enfilés les uns à la suite des autres, selon l'ordre d'origine, avec de simples sauts de puce par-dessus des sections qui n'ont pas retenu l'intérêt ; si l'on s'en tient à cette première impression d'ensemble, le texte eunomien forme la trame réelle des réfutations, qui en commentent les éléments sans en remettre en cause la structure d'origine ni l'ordre⁵¹. Quelques formules d'introduction des extraits suffiront à se faire une idée de cette trame répétitive. On les prendra dans un premier temps à la *Réfutation* de Grégoire, où la situation est la plus nette : « Voici maintenant, mot à mot, le texte de leur doctrine », *Ref.*, 20 (320, 11) ; « Voici maintenant ce qu'Eunome ajoute à ces paroles », *Ref.*, 38 (327, 23) ; « Mais venons-en à la suite du discours. Eunome dit en effet », *Ref.*, 52 (333, 12) ; « Considérons maintenant ce qu'Eunome ajoute à son exposé antérieur », *Ref.*, 54 (334, 7) ; « Voilà pour ce qui concerne

qu'offre l'entrée en matière, R. Amacker, É. Junod, « Les premières pages de l'*Apologie pour Origène* de Pamphile », dans J.-D. Dubois, B. Roussel (dir.), *Entrer en matière, les prologues*, Paris, Le Cerf, 1998, p. 37-51.

50 Cependant, le *Contre Celse* comporte une préface, et la *Réfutation de la Profession de foi* également (voir L. Fritz, « Introduction ou liminaire ? Pour une nouvelle lecture de Grégoire de Nysse, *Réfutation de la profession de foi d'Eunome* § 1-19 », dans *Ὁ Ἱησοῦς Χριστός εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης*), Athènes, 2005, p. 173-196) : il ne s'agit donc là que d'une question de proportion par rapport au reste de l'ouvrage ; on peut parler de développement autonome préalable dans le cas d'un livre entier, ou d'un groupe de chapitres, mais la frontière avec une simple préface ou une introduction est difficile à tracer de manière abstraite.

51 Voir cependant Basile, *CE.*, II, 30, 1-39, qui cite *Apol.*, 20, 11-14, et *CE.*, II, 31, 1-30, qui cite *Apol.*, 20, 1-5, et signale explicitement ce manquement à l'ordre d'origine ; voir aussi les éléments rassemblés dans M. Cassin, « Réfuter sans lasser le lecteur : pratique de la réfutation dans le *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica*, 47, 2010, p. 71-76.

le blasphème contre le Fils. Considérons maintenant ses assertions au sujet du Saint-Esprit », *Ref.*, 182 (389, 5-6). La fin du texte est sous ce point de vue presque caricaturale, dans la mesure où Grégoire extrait les titres ou expressions appliqués par Eunome à l'Esprit, en ne les introduisant que par de simples φησί (*Ref.*, 218-231). Une telle liste laisse donc supposer que l'excerpteur suit le texte adverse, dont il souligne au mieux les articulations, ainsi lorsque Grégoire dit passer de la section qui concerne le Fils à celle qui porte sur l'Esprit (*Ref.*, 182).

Les exemples basiliens sont un peu plus développés et laissent déjà apercevoir de manière plus immédiate la complexité du rapport entre le texte encadrant et les extraits qu'il contient : « Mais lui, voyez ce qu'il écrit un peu plus loin. Car il n'est peut-être pas inutile, avant de réfuter son impiété, de donner quelques petits exemples de la vanité qui l'habite » (*CE*, I, 2, 82-84) ; « Venons-en du reste aux réfutations même de l'impiété » (*CE*, I, 3, 61-62) ; « Examinons maintenant les exposés qu'il fait sur Dieu » (*CE*, I, 5, 13-14) ; « Voilà ce qu'il en est de cette question. Mais regardez la suite » (*CE*, I, 21, 41) ; « Dans ses raisonnements sur le Dieu de l'univers, Eunome a donc secrètement préparé, autant qu'il le pouvait, ses blasphèmes contre le Fils de Dieu ; désormais, c'est contre le Dieu Monogène en personne qu'il donne libre cours à sa langue. Que dit-il en effet ? » (*CE*, II, 1, 1-4) ; « Mais ce ne sont là que des sortes de préludes et de préalables au blasphème ; le vice capital, il l'introduit dans ce qui suit en disant... » (*CE*, II, 11, 1-3) ; « Mais le voici qui pousse son discours à ce point d'impudence ; que dit-il ? » (*CE*, II, 18, 1-2), etc. On note en particulier que Basile attire l'attention de ses lecteurs sur la nature blasphématoire de tel ou tel extrait, sur le point doctrinal sur lequel il porte, ou encore sur son rapport logique avec les autres extraits cités. De ce fait, les extraits restent clairement liés à l'ensemble et à la structure du texte-source, puisque l'excerpteur les replace régulièrement dans cette logique. C'est d'ailleurs la démarche même qu'annonce Basile au début de l'ouvrage : « Mais pour rendre plus clair ce que j'avance, j'examinerai son traité en le divisant en sections. Tout d'abord, prenons bonne connaissance de la profession de foi qu'il met en avant, en citant ses propres termes » (*CE*, I, 4, 21-24).

Sélectionner, omettre

À en croire les éléments ici rassemblés, on pourrait donc s'attendre à ce que la présentation du texte dont proviennent les extraits soit fidèle et pour ainsi dire transparente, alors même que la situation d'énonciation ne laissait pas attendre une telle objectivité, puisque l'auteur qui réalise la collection d'extraits cherche à réfuter son adversaire. Or on trouve plusieurs exemples qui laissent entrapercevoir que le processus de sélection et de découpage des extraits lui-même n'est pas à l'abri des déformations que suppose une situation

polémique, même si c'est semble-t-il, pour les deux exemples dont nous disposons, dans une mesure moindre que ce à quoi un lecteur moderne aurait pu s'attendre.

On peut retenir un premier exemple, pris au chapitre 19 du premier livre de Basile. L'auteur signale alors une longue omission (*Apol.*, 9, 3-21), qu'il justifie ainsi lorsqu'il introduit l'extrait suivant :

Mais gardons-nous, à le suivre pas à pas dans tous ses blasphèmes et à entreprendre de corriger une à une ses affirmations, d'étendre trop longuement notre traité; nous laisserons donc de côté tout ce qui présente une impiété évidente et saute aux yeux des lecteurs, et nous exposerons ce qui, pour faire la preuve de l'erreur, demande quelque développement. Il établit en effet, sous différents aspects, l'impossibilité pour la substance du Père d'être communiquée au Fils et, quand il estime avoir par tous les moyens démontré l'absurde, il ajoute... (*CE.*, I, 19, 1-9).

254

On pourrait donc s'attendre à ce que le passage omis présente une note rhétorique et théologique particulière, immédiatement perceptible et qui le distingue clairement du reste. Or la section laissée de côté est en fait la justification, assez technique, de l'affirmation initiale (*Apol.*, 9, 1-3 : « Puisqu'il est inengendré, selon la démonstration qui précède, Dieu ne saurait jamais souffrir de génération, de sorte qu'il ferait part de sa propre nature à l'engendré, et il échappera à toute comparaison et à toute communion avec l'engendré »). Loin d'être une impiété évidente, il s'agit au contraire d'une argumentation serrée en faveur de l'affirmation initiale qu'a retenue Basile, laquelle présente au contraire un caractère plus ramassé et peut de ce fait prêter davantage à la réprobation. On voit donc là que la sélection menée sur le texte à réfuter n'est pas neutre, quand bien même elle semble en suivre de près la structure et ne pas en négliger de trop longs passages. Le simple choix d'une phrase au détriment d'une autre permet d'orienter clairement la perception du texte adverse par le lecteur de la réfutation, et le commentaire de l'excerpteur, sensé éclairer le lecteur, l'induit plus encore en erreur.

On peut relever un procédé de même nature dans la *Réfutation* de Grégoire : en effet, ce dernier omet plusieurs sections du chapitre 3 de la *Profession de foi* d'Eunome (*Prof.*, 3, 16-22, 36-37, 39-40, 41-46) ; or ces sections sont précisément composées de citations bibliques, et ne posent aucune difficulté, y compris dans la manière dont Eunome les interprète et les utilise dans le cadre doctrinal. Il est d'ailleurs significatif que Grégoire lui-même signale que l'un des passages qui a été laissé de côté contenait des paroles « qu'un membre de l'Église aussi dirait » (*Ref.*, 132 [369, 19-20]). Deux types d'omissions se rencontrent donc, qui sont ainsi justifiées par les réfuteurs : sont omises des sections qui

sont dites trop évidemment blasphématoires⁵², mais aussi celles qui paraissent orthodoxes. Les conséquences d'une telle pratique, pour les lecteurs qui ne s'appuient que sur les extraits, et non sur le texte original, et la déformation de leur perception peuvent être rassemblées en deux catégories : d'une part, des sections éventuellement importantes pour l'argumentation d'origine sont omises sans que cela apparaisse ; d'autre part, l'apparence du texte adverse est radicalisée, puisque les énoncés qui sont conformes à la foi définie comme orthodoxe en sont exclus, au profit des seuls éléments condamnables.

Extraits d'extraits

Enfin, un deuxième niveau d'extrait devrait être envisagé ; en effet, les auteurs ne se contentent pas de citer une fois un extrait donné, mais le reprennent ensuite à plusieurs reprises – plus souvent Grégoire que Basile, il est vrai – dans la suite de leur réponse sous formes d'unités plus petites. Or non seulement ce procédé aboutit à une fragmentation plus grande encore du texte et donc de la pensée adverse, mais ces extraits de deuxième niveau font l'objet d'un commentaire plus marqué, plus polémique de la part du réfutateur. Le phénomène est aisément compréhensible, dans la mesure où ces extraits d'extraits sont directement insérés dans la trame de la réfutation. En voici quelques exemples : « car Eunome serait incapable de nous indiquer dans quel passage de l'Évangile le Seigneur a dit que nous devons croire... » (*Ref.*, 21 [320, 25-321, 1]) ; « ce que signifie en effet [citation d'Eunome], je pense qu'Eunome lui-même ne pourrait pas le dire et qu'aucun de ses alliés ne serait capable de trouver quelque ombre de signification dans ces paroles » (*Ref.*, 34 [325, 19-24]) ; « je pense que l'absurdité de ces paroles est évidente pour chacun, même avant nos propres développements » (*Ref.*, 35 [326, 9-10]) ; « en effet, quelle force de dissuasion contre notre doctrine cela a-t-il de dire... » (*Ref.*, 36 [326, 13-14]), etc. Les interventions intermédiaires commentent donc plus largement le texte eunomien que ne le font les introductions des extraits principaux.

Le processus d'extraction et les commentaires qui l'accompagnent ont donc des effets clairs sur le texte-source : ils aboutissent à une fragmentation, ce qui est inévitable, mais aussi à une perte de la cohérence logique d'origine et à une coloration théologique uniforme, couplée à une radicalisation de la pensée adverse. Les deux derniers effets sont clairement souhaitables dans le cadre d'une réfutation, puisqu'ils contribuent à miner la pensée adverse, mais ils sont sans doute corrélatifs de toute démarche fondée sur un processus d'extraction.

⁵² Voir par exemple ce que dit Basile, *CE.*, II, 24, 46-58, alors qu'il ne retient que deux lignes d'*Apol.*, 17 ; le chapitre est pourtant important dans le raisonnement d'Eunome.

Au terme de cette analyse, il faut garder en mémoire que les proportions données ici ne peuvent être étendues sans examen à toute réfutation : d'une part, la différence est grande entre les réponses de Basile et de Grégoire par rapport aux textes qu'ils réfutent ; d'autre part, les œuvres d'Eunome auxquelles ils répondent sont à l'origine très courtes : d'une œuvre plus longue, Grégoire de Nysse citerait-il une proportion aussi importante (près de 90 % de la partie réfutée) ? La question, quand on pense aux trois livres *Contre Eunome* et donc à l'*Apologie de l'apologie* d'Eunome, est inévitable, mais la réponse délicate.

256

Des éléments plus généraux sont cependant sûrement valables dans d'autres contextes. En premier lieu, la question du traitement différencié des parties introductives et conclusives ; on retrouve d'ailleurs cette difficulté dans les commentaires de textes, en particulier philosophiques, à propos de l'introduction des dialogues platoniciens, qui reçoivent un traitement différent du corps du dialogue, avec un mode de commentaire qui leur est propre⁵³. En second lieu, on a constaté que le texte cité, c'est-à-dire le résultat du processus d'extraction, prêtait peu à discussion dans les cas étudiés : il n'y a pas d'altération massive de l'œuvre eunomienne. En revanche, ce sont les interstices de ce processus qui sont le lieu propre où intervient l'excerpteur : ce qui modifie la physionomie du texte d'où proviennent les extraits, ce sont les passages laissés de côté, et plus encore la manière dont l'excerpteur caractérise ces passages. Il en donne ainsi au lecteur une idée qui favorise son propos mais qui ne reflète pas leur teneur réelle. On touche ici clairement l'un des lieux où le processus de lecture en extrait introduit le plus de déformation dans la pensée de l'auteur-source. Il est notable que c'est là une constante de la lecture en extrait, qui n'est pas propre à la réfutation, mais qui est exacerbée par la situation polémique.

Pour corroborer ces résultats, il conviendrait de comparer ces procédés à ceux qu'appliquent les mêmes auteurs à des textes d'une nature toute différente, à savoir ceux du corpus biblique : quelle est la pratique d'excerpteur des Cappadociens dans leurs commentaires bibliques ? Quel procédé de sélection et quels types de commentaires sur cette sélection sont-ils employés ? Une telle comparaison demandera une nouvelle enquête.

53 Voir par exemple I. Hadot, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et chrétiens », dans M. Tardieu (dir.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 99-122 ; J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994 ; I. Hadot, « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité tardive*, 5, 1997, p. 169-176 ; Ph. Hoffmann, « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », dans J.-D. Dubois, B. Roussel (dir.), *Entrer en matière, les prologues*, op. cit., p. 209-245 ; J. M. Dillon, « A Case-Study in Commentary: the Neoplatonic Exegesis of the Prooimia of Plato's Dialogues », dans G. W. Most (dir.), *Commentaries-Kommentare*, éd. cit., p. 206-222. Pour les prologues des commentaires bibliques grecs, voir M. Skeb, *Exegese und Lebensform: die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

ANNEXE : SIGNES MARGINAUX POUR LES EXTRAITS EUNOMIENS DANS LES MANUSCRITS
DU *CONTRE EUNOME* DE BASILE⁵⁴

Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, plut. 4.27, IX^e ou X^e siècle (L) : obèle, εὐν.(ος) pour les premières citations.

Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, plut. 86.12, XI^e siècle (K) : obèle pointé.

Hagion Oros, Monê Batopediou, 68, fin X^e-début XI^e siècle (D) : obèle pointé.

Hagion Oros, Monê Megistês Lauras, B 105, a. 1042 ou 1092 (O) : obèle pointé, noms des interlocuteurs du début à la fin (non vérifié).

Milan, Bibl. Ambrosiana, E 10 inf., IX^e siècle ? (E) : diplè, Εὐν.(ος) et Βασίλειος.

Munich, BSB, gr. 466, XII^e siècle (F) : obèle pointé.

Moscou, GIM, Sinod. gr. 23, XI^e siècle (Z) : obèle pointé.

Moscou, GIM, Sinod. gr. 252, X^e siècle (Y) : citations d'Eunome en majuscule, obèles marginaux au début (non vérifié).

Mutilênê, Monê tou hagiou Ioannou tou Theologou, 6, XIV^e siècle ? (J) : diplè.

Oxford, Bodleian Library, Barocci 228, XI^e siècle (B) : diplè.

Paris, BnF, gr. 500, XI^e siècle (N) : noms des deux interlocuteurs, puis simples obèles pour Eunome (non vérifié).

Paris, BnF, gr. 965, XI^e siècle (C) : non vu.

Paris, BnF, gr. 966, XI^e ou XIII^e siècle (R) : diplè double, signalement irrégulier (non vérifié).

Patmos, Monê tou hagiou Ioannou tou Theologou, 184, XI^e-XII^e siècle (A) : obèle pointé.

Vatican, BAV, Palat. gr. 216, IX^e-X^e siècle (X) : obèle pointé, Εὐν.(ος) et Βα.

Vatican, BAV, Vat. gr. 408, X^e ou XI^e siècle (G) : diplè double, non systématique (non vérifié).

Venise, Bibl. Nazionale Marciana, gr. 58, IX^e-X^e siècle (M) : obèle pointé ; Εὐν.(ος) pour les premières citations.

Venise, Bibl. Nazionale Marciana, gr. 66, IX^e-X^e siècle (V) : obèle pointé.

⁵⁴ Pour cette liste, voir *supra* n. 23.

LE TRAVAIL DE L'EXTRAIT DANS LES *TESTIMONIA*
DU PSEUDO-GRÉGOIRE DE NYSSE

Jean Reynard

CNRS, Institut des Sources chrétiennes

Le texte du Pseudo-Grégoire, intitulé : « Sélections de témoignages contre les juifs tirés de l'Ancien Testament (ἐκλογαὶ μαρτυριῶν πρὸς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς παλαιᾶς) », forme un recueil de *testimonia*, soit un florilège de citations scripturaires utilisées comme preuves pour interpréter un événement. Il appartient à un genre littéraire bien attesté qui a suscité depuis longtemps l'intérêt des savants, qui ont cherché notamment à en déterminer l'origine. Si J. Rendel Harris avait formulé dans son ouvrage *Testimonies*¹ l'hypothèse de l'existence, à haute époque, d'un recueil unique de ce type, il n'a pas emporté l'adhésion de la critique. Cependant, dans le prolongement de ses analyses, on admet aujourd'hui que les apologistes chrétiens des premiers siècles utilisaient des florilèges de passages vétérotestamentaires pour leurs polémiques avec les juifs ou pour les débats internes à leur communauté. Martin C. Albl a proposé récemment un état de la question et un survol de tous les textes qui rentrent dans ce champ littéraire, dont ce recueil attribué à Grégoire de Nysse², sur lequel il a produit ensuite une monographie qui est un utile instrument de travail³. Je prépare moi-même l'édition de ce texte dans la collection « Sources chrétiennes ». L'élément essentiel de ce type de recueil est que la citation y joue le rôle de preuve en prenant une valeur normative. Elle peut consister en un verset isolé ou en une combinaison de versets unis par une communauté de thèmes ou de mots. Les formes variées que ces citations présentent pourraient faire penser qu'elles sont faites de mémoire, avec les aléas associés à ce type de transmission, mais elles sont plus probablement le résultat d'un travail effectué dans des cercles savants, qui pourrait remonter au II^e, voire au I^{er} siècle. Aussi

- 1 J. Rendel Harris, *Testimonies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1916-1920, 2 vol.
- 2 M. C. Albl, « *And Scripture Cannot Be Broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999.
- 3 M. C. Albl, *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies against the Jews, Translated with an Introduction and Notes by Martin C. Albl*, Atlanta, Brill, 2004. Voir aussi ma première étude de ce texte : J. Reynard, « L'antijudaïsme de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Grégoire de Nysse », *Studia Patristica*, 37, 2001, p. 257-276.

est-il possible de se demander, en supposant que l'auteur extraie les citations de collections antérieures plutôt que de la Bible directement, si le recueil qui nous a été transmis sous le nom de Grégoire témoigne d'une volonté d'actualiser un regroupement thématique de citations scripturaires, réalisé à une période antérieure et dans un autre contexte. Sur quoi se fonde alors son travail de sélection, dispose-t-il d'un modèle? En est-il esclave au point de le reproduire ou se laisse-t-il une marge de manœuvre?

260

La littérature antijuive, à laquelle appartient ce recueil de *testimonia*, est caractérisée par les thèmes principaux du rejet par Dieu des juifs et de l'élection des Gentils d'une part, l'invalidation de la Loi et du culte juif d'autre part. Le Pseudo-Grégoire les reprend à partir d'une interprétation christologique de l'Écriture juive et les développe en une série de vingt-deux chapitres qui portent chacun un titre. Les neuf premiers chapitres traitent successivement de la Trinité, de l'Incarnation, de la naissance d'une vierge, des miracles, de la trahison, de la Passion, de la Croix et de l'obscurité, de la Résurrection et de l'Ascension, le chapitre 10 de la gloire de l'Église, les trois chapitres 11 à 13 concernent la circoncision, les sacrifices et le respect du sabbat, les chapitres 14 à 22 portent sur l'impression du sceau, la Bonne Nouvelle/l'Évangile, l'incroyance des juifs et l'Église des Nations, le retour d'Élie, l'appellation de chrétiens, le trouble d'Hérode et de son entourage, le baptême, la descente en Égypte, le Saint-Esprit. Cet ensemble apparaît très disparate. Dans la tradition manuscrite elle-même, on peut remarquer que les chapitres 19-22 sont absents d'une série de manuscrits, le *Berolinensis gr.* 67, le *Vat. Ottobonianus* 247, les *Vat. gr.* 451 et 509 ainsi que le *Parisinus gr.* 586. Ces derniers offrent à la place un texte sans lien avec le nôtre, présentant des points communs avec des écrits de Jean Chrysostome. Cette mauvaise version, connue par la première traduction latine du recueil, celle de Laurentius Sifanus⁴, a même conduit A. Lukyn Williams⁵ à penser que « les quatre derniers chapitres ont été probablement ajoutés par un copiste⁶ » et qu'« ils ne font pas partie de l'oeuvre originale, mais sont un patchwork d'autres auteurs⁷ ». Mais le texte repris par Migne reproduit l'édition donnée par Lorenzo Alessandro Zacagni⁸ : fondée sur le *Vat. gr.* 1907, témoin d'une autre famille, elle donne bien les chapitres originaux. Nous disposons donc bien d'un ensemble complet. M. Albl propose de le rassembler sous trois

4 *Divi Gregorii episcopi Nysseni Opera*, Basilae, per N. Episcopium juniorem, 1562, p. 315-331.

5 A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos, a Bird's Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*, London, Cambridge University Press, 1935, p. 124-131.

6 *Ibid.*, p.125.

7 *Ibid.*, p.130.

8 *Collectanea monumentorum veterum*, Roma, typis congreg. de propag. fide, 1698.

rubriques⁹ : d'abord des *testimonia* sur la vie de Jésus comprenant sa préexistence et son incarnation aux chap. 1-2, sa vie de sa naissance à son Ascension aux chap. 3-9, le trouble d'Hérode, le baptême du Christ et sa descente en Égypte aux chap. 19-21 ; ensuite des *testimonia* sur le rejet de la Loi juive aux chap. 11-13 et le choix de l'Église des nations au chap. 16 ; enfin des *testimonia* relatifs à la foi chrétienne dans sa spécificité, à savoir la gloire de l'Église au chap. 10, l'impression du sceau et la Bonne Nouvelle/Évangile aux chap. 14-15, le retour d'Élie et l'appellation de chrétiens aux chap. 17-18, le Saint-Esprit au chap. 22. Ce classement sous ces trois rubriques avec des références à des chapitres éloignés semble attester la désorganisation du recueil. Les thèmes recensés sont certes présents dans la littérature des *testimonia*, où on a repéré, aussi bien dans le prologue d'Eusèbe à la *Démonstration évangélique* que dans les dialogues antijuifs, l'existence de trois dossiers, le premier sur le Christ, le second sur les juifs, le troisième sur les nations¹⁰. Notre recueil peut, dans ses grandes lignes, s'inscrire dans ce cadre général, mais il est impossible de l'y faire rentrer dans le détail. Est-ce que cette confusion est le résultat des hasards malheureux de la transmission des textes, l'oeuvre d'un esprit confus ou dissimule-t-elle un travail de mise en ordre de la part de notre auteur, moins immédiatement perceptible ?

LES DIX PREMIERS CHAPITRES

Les dix premiers chapitres correspondent au plan proposé par Eusèbe dans le prologue de la *Démonstration évangélique*, qui précise une succession de dossiers :

Les prophètes disaient que celui qui avait pour nom Christ, le Verbe de Dieu, lui-même Dieu et Seigneur, séjournerait chez les hommes [...] ; ils prédisaient la famille dont il serait issu et un genre étrange de conception par une vierge [...] ; il t'est possible de voir dans les prédictions des prophètes, contenus ensemble, tous les miracles merveilleux de notre Sauveur et qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'ils annoncent [...] la trahison d'un seul disciple, [...] des violences, des coups, des insultes, sa mort indigne, sa renaissance d'entre les morts, [...] sa montée aux cieux, [...] sa seconde venue¹¹.

Le Pseudo-Grégoire suit cette liste, mais on note quelques différences : il commence par un développement sur la Trinité, ajoute le thème de la Croix

⁹ M. C. Albl, *Pseudo-Gregory of Nyssa...*, éd. cit., p. XIX-XX.

¹⁰ S. Morlet, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée : étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009, p. 140.

¹¹ *Ibid.*, p. 111-112.

et de l'obscurité et semble remplacer celui de la seconde venue par celui de la gloire de l'Église.

Le recueil commence en effet *in medias res* par un long dossier sur la Trinité. Les manuscrits n'en ont pas conservé le début, mais on peut légitimement supposer qu'il constitue le premier chapitre, le dossier suivant relatif à l'Incarnation étant numéroté deux. Il s'agit d'un développement théologique qui vise à prouver la présence de la Trinité dans l'Ancien Testament : l'auteur parle de « la démonstration [ἀπόδειξις] de la sainte Trinité, je veux dire du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Cette démonstration prend la forme de courtes notations qui scandent la progression du raisonnement : après avoir introduit le thème par l'exégèse du Ps xxxii, il montre, en commentant une série de citations, que le Verbe est une réalité subsistante, douée d'une hypostase, que c'est le cas aussi de l'Esprit, que les trois personnes forment « une Trinité sainte et consubstantielle », dont la subsistance et la consubstantialité apparaissent bien lors de la théophanie du chêne de Mambré, il évoque ensuite toute une série de passages qui peuvent s'interpréter d'une conversation entre le Père et le Fils ou qui supposent une pluralité de personnes. L'auteur fait preuve d'une stricte orthodoxie trinitaire et peut conclure à la fin avec assurance : « Voici qu'ont été largement démontrées [ἀποδέδεικται] grâce à Dieu les hypostases de la sainte et consubstantielle Trinité. »

262

La plupart des références sont traditionnelles, mais deux passages concernent particulièrement notre problématique. S'ils illustrent chacun une citation précise, rien ne les délimite alors qu'ils s'avèrent être des extraits identifiables de deux auteurs majeurs, Basile et Cyrille d'Alexandrie. Est emprunté au *Traité sur le Saint-Esprit* de Basile¹² l'extrait suivant :

David dit au psaume trente-deux : « Par la parole du Seigneur les cieux ont été affermis et par le souffle de sa bouche toute leur puissance » [Ps xxxii, 6]. Il ne s'agit pas d'une parole au sens d'un air modulé qui veut dire quelque chose, proféré par les organes de la voix, ni d'un souffle, haleine de la bouche qui sort des parties respiratoires, mais d'une Parole qui était auprès de Dieu au commencement et qui est Dieu [cf. Jn 1, 1], et d'un souffle de la bouche de Dieu, « le souffle de la vérité qui procède du Père » [Jn xv, 26]. Considère donc trois réalités : le Seigneur qui ordonne, la Parole qui crée, celui qui affermit, c'est-à-dire l'Esprit, car, par l'action d'affermir, il a voulu dire la sanctification et l'accomplissement.

¹² Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 16, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2002, p. 378.

Le deuxième extrait est tiré du *Contre Julien* de Cyrille et illustre l'épisode de la rencontre d'Abraham et de ses trois visiteurs :

Voyez donc : il dit que Dieu se fit voir de lui, qu'il y avait en tout cas trois hommes qui sont apparus ; or il ne s'écria pas à nouveau comme s'il parlait à trois personnes : « Seigneurs, si j'ai trouvé grâce devant vous, ne passez pas en négligeant votre serviteur », mais « Seigneur » utilisant le singulier pour nommer les trois, leur demandant de s'arrêter comme s'il parlait à un seul interlocuteur ; et les trois comme s'ils étaient une seule personne : « Je reviendrai, je serai là. » Voyez donc que ceux qui sont apparus étaient trois et que chacun d'eux existait avec son identité propre, mais qu'ils étaient réunis en un seul sous le rapport de la consubstantialité et qu'ils tenaient ainsi leurs propos¹³.

Ces extraits sont-ils tirés directement des œuvres de Basile ou Cyrille ou bien sont-ils passés par des intermédiaires, ont-ils été intégrés à des collections qui circulaient ? L'existence de variantes nettes peut permettre d'exclure un emprunt direct : c'est le cas du texte de Cyrille qui a été découpé pour servir l'argumentation théologique et qui devait circuler dans des florilèges. Le cas de Basile est plus problématique, dans la mesure où il est cité dans un texte de polémique antijudaïque, le *Dialogue d'Athanase et Zachée*, daté de la fin du IV^e siècle, au plus tôt, et dans le *Dialogue sur la sainte Trinité* du Ps.-Athanase. Or, le texte du Pseudo-Grégoire est plus proche de celui de Basile que l'extrait des deux *Dialogues*, ce qui fait supposer au dernier éditeur du *Dialogue d'Athanase et Zachée*, P. Andrist, une source intermédiaire entre Basile et le *Dialogue* et, en revanche, un emprunt direct fait à Basile par le Pseudo-Grégoire, qui s'expliquerait parce que ce dernier aurait pu avoir un accès plus aisé à l'œuvre du Cappadocien¹⁴. En tout cas, l'utilisation du Ps xxxii, 6 a été fréquente dans les débats trinitaires de la fin du IV^e siècle et, par exemple, les pneumatomaques refusaient de reconnaître dans le « souffle de la bouche » du Ps xxxii l'Esprit saint. Les débats étaient vifs et pouvaient favoriser la rédaction de libelles et de manuels où étaient regroupés les passages de grands auteurs. On observe également que c'est seulement dans ce premier chapitre que des extraits sont nettement identifiables. On rencontre ailleurs des regroupements similaires de citations, mais leur qualité d'extraits reste hypothétique¹⁵.

13 Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, I, 26, SC 322, p. 157.

14 Voir P. Andrist, *Le Dialogue d'Athanase et Zachée, étude des sources et du contexte littéraire*, Thèse de doctorat, Université de Genève, 2001.

15 Par exemple, le chapitre 4 porte *Sur les miracles que devait accomplir le Seigneur après son Incarnation*. Le dossier est constitué de plusieurs citations d'Isaïe et d'une de Baruch : « Et parce qu'il ne parle pas simplement d'un homme, c'était lui qui disait : "Celui-ci est notre Dieu, on n'en comptera pas d'autre que lui" (Ba III, 36). Isaïe : "Fortifiez-vous, mains languissantes et genoux chancelants ; prenez courage, âmes à la pensée timorée ; fortifiez-vous, ne craignez

Dans la série des dossiers de cette première partie, le ch. 5 occupe la position centrale. On se rend compte de l'inégalité de longueur des chapitres quand on constate que celui-ci, intitulé *Sur la trahison*, contient un unique verset, le Ps XL, 10, attribué à David : « Celui qui mange mes pains levait contre moi le talon [ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν]. » Ce verset fait partie du dossier traditionnel sur la trahison de Judas depuis Irénée¹⁶. Mais, alors qu'il est accompagné d'autres versets ailleurs, il est seul ici à illustrer un dossier bien mince qui dispose pourtant d'un numéro propre dans la succession des rubriques : est-ce l'indice d'un problème de transmission ou cela témoigne-t-il de la volonté de le mettre en valeur ? De fait, il jouit d'une autorité particulière du fait que son utilisation est très ancienne, puisque Jn XIII, 18 le reprend avec des variantes à titre de *testimonium* en le faisant précéder de l'affirmation : « Pour que l'Écriture soit accomplie. » Comme il est même utilisé dans les *Hymnes* de Qumrân qui l'appliquaient déjà à Bélial, c'est-à-dire à Satan¹⁷, on peut supposer que Jean l'a lui-même emprunté à un recueil de *Testimonia*¹⁸.

Le chapitre 6, intitulé *Sur la Passion*, s'ouvre sur une citation d'Isaïe : « Mon peuple, ceux qui vous disent heureux vous égarent et brouillent le sentier de vos pieds. Mais aujourd'hui Seigneur s'installera pour le jugement et établira son peuple pour le jugement. Seigneur lui-même viendra pour le jugement avec les anciens du peuple et avec ses chefs » (Is III, 12-14). La citation est interprétée du procès de Jésus et semble traditionnelle puisque le verset 14 est cité comme *testimonium* par Cyrille de Jérusalem¹⁹. Le chapitre se clôt sur une citation attribuée à Zacharie : « Et ils prirent les trente pièces d'argent, prix de celui qui fut apprécié, de celui qu'ont apprécié des fils d'Israël, et ils les donnèrent pour le champ du potier, comme me l'a ordonné Seigneur. » L'auteur cite en fait le texte de Mt XXVII, 9-10, qui lui-même l'attribue à Jérémie, alors qu'il semble être la combinaison de Jr XXXII, 6-9 et de Za XI, 12-13²⁰. Il est cité par de nombreux

pas : voici notre Dieu" (Is xxxv, 3-4), "voici que Seigneur s'avance avec force" (Is xl, 10). Et encore : "Alors s'ouvriront les yeux des aveugles et les oreilles des sourds entendront ; alors le boiteux bondira comme un cerf et la langue des bègues sera déliée" (Is xxxv, 5-6) » On peut repérer les trois dernières citations enchaînées précédées un peu plus haut de celle de Baruch chez Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, VIII, PG 76, 933 C.

¹⁶ Voir S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 400.

¹⁷ J.-L. Vesco, *Les Citations des Psaumes dans le Nouveau Testament*, Paris, Le Cerf, 2012, t. II, p. 511.

¹⁸ On le retrouve chez Tertullien (*Contre Marcion*, IV, 40) et, au IV^e siècle, chez Eusèbe, *Démonstration évangélique X* (voir S. Morlet, *La démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 400) et chez le Ps.-Épiphane (dossier 43, 2 dans *A Pseudo-Epiphanius Testimony Book*, éd. et trad. Robert V. Hotchkiss, Missoula, Scholars' Press University of Montana, 1974) dans un dossier beaucoup plus fourni en citations sur le même thème.

¹⁹ *Cat.*, 13, 12, PG 33, 789 B.

²⁰ Sur la question et l'hypothèse origénienne de l'attribution à un apocryphe de Jérémie, voir S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 401, note 395.

auteurs depuis Irénée et Tertullien, mais avec attribution à Jérémie, ce qui a posé problème aux commentateurs depuis Origène. Notre auteur se signale donc par l'originalité de son attribution, qui est probablement une correction. La logique de son insertion dans ce chapitre comme ultime illustration de la Passion est curieuse puisqu'il aurait été plus à sa place au chapitre précédent, comme chez Eusèbe où il figure dans le dossier sur Judas.

Le chapitre 7, intitulé *Sur la Croix et l'obscurité qui survint*, suit le dossier sur la Passion. Il semble s'agir d'un ordre traditionnel, qui expliquerait l'absence frappante du dossier sur la Croix et les citations relatives au bois dans la partie conservée de la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe, qui s'arrête avec le dossier « Sur les événements qui ont entouré le moment de la Passion », comprenant un développement consacré à Judas et un autre aux circonstances de la Passion. S. Morlet juge « difficile d'imaginer qu'un tel dossier figurait dans le livre XI, car celui-ci était consacré à la Passion, et il eût été normal de le trouver avant le dossier sur les circonstances de la Passion²¹ ». Mais l'ordre de notre recueil semble bien suggérer que le dossier sur la Croix pouvait figurer au livre suivant de la *Démonstration*.

Le chapitre 8 sur la résurrection s'ouvre sur plusieurs citations des psaumes et se termine, après une paraphrase de Ph II, 8 en commentaire du Ps LXXXVII, 5, sur la citation d'Is xxviii, 16 combinée à Ps cxvii, 22-23 (« Je place à Sion une pierre angulaire »..., devenue tête d'angle, c'est-à-dire celle d'une autre demeure, l'Église, qui « est admirable à nos yeux »). Le Ps-Grégoire l'attribue à Isaïe, mais la cite sous la forme qu'on trouve déjà en I P II, 6-7 et Rm ix, 33. Il s'agit donc d'un *testimonium* très ancien autour du mot *pierre*, ce dernier étant d'ailleurs l'un des noms du Christ chez Justin²². Ces citations concluent logiquement le développement sur la résurrection, de la même façon que l'*Épître de Barnabé* associe Is xxviii, 16 et Ps cxvii, 22-24 pour évoquer la victoire pascale, suivant une série traditionnelle de *testimonia* sur la résurrection²³. Le bref chapitre 9 sur l'Ascension commence et finit également par deux citations des Psaumes (Ps xlvi, 6 « Dieu se leva » et 109, 1 « le Seigneur dit à mon Seigneur »), qui encadrent Dn vii, 9 et Dn vii, 13-14. Ces versets font partie d'un dossier traditionnel très ancien sur la montée aux cieux et la glorification du Christ et se retrouvent ailleurs²⁴, mais leur réunion est propre au Pseudo-Grégoire et leur disposition originale.

21 S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 404, et la note 423 : « chez tous les auteurs qui l'utilisent, ce dossier [sur la croix] figure, de fait, avant le dossier sur la Passion. » Ce n'est pas le cas chez le Pseudo-Grégoire.

22 S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 220, note 334.

23 C'est la version d'Isaïe qui est citée, et non celle du Nouveau Testament, cf. *Épître de Barnabé*, 6, SC 172, p. 116.

24 Pour le Ps xlvi, 6, voir Justin, *Dial.*, 37, 1; Eusèbe, *Dém. év.*, VI, 2; Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, 14, 24; Ps-Épiphanie, *Test.*, 86, 1; *Dialogue de Simon et Théophile*, 40. Dn vii et Ps cix, 1 sont déjà

Au terme de cette série de dossiers qui suivent la vie de Jésus, le chapitre 10, intitulé *Sur la gloire de l'Église*, peut paraître déplacé, d'autant qu'il suit le *testimonium* sur l'Ascension et précède celui sur la circoncision. Le thème n'a pas de correspondant dans la liste d'Eusèbe dont la fin du dossier consacré au Christ dans la *Démonstration évangélique* décrit « l'établissement de ce dernier sur le trône de la royauté de son Père et sa seconde venue glorieuse²⁵ ». Cependant le motif de la royauté est bien présent dans l'unique citation du chapitre, celle du Ps XLIV, 10 b introduite par le nom de l'auteur, David : « La reine se tint à ta droite, enveloppée d'un vêtement tissé d'or, chatoyant d'étoffes brodées [Παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου ἐν ἱματισμῶ διαχρύσω περιβεβλημένη, πεποικιλμένη]. » Si, pour l'origine du *testimonium*, on peut remonter jusqu'à Clément d'Alexandrie qui l'interprète déjà de l'Église²⁶, l'important est que le Ps XLIV soit un psaume royal et que, chez le Pseudo-Grégoire, le thème de la gloire et de la royauté soit associé ici non au Fils, mais à l'Église, alors qu'il vient d'être appliqué au Christ au chapitre précédent sur l'Ascension²⁷. Ce dernier chapitre se clôt d'ailleurs sur une citation du Ps CIX, 1 auquel va faire écho celle du Ps XLIV : « Et ailleurs David : “Le Seigneur dit à mon Seigneur : Siège à ma droite, jusqu'à ce que de tes ennemis je fasse ton marchepied”. » L'auteur de notre recueil a voulu faire suivre la mention de l'établissement du Fils à la droite de son Père de celle de l'établissement de l'Église à la droite du Christ. Ainsi peut s'expliquer son choix d'insérer cette rubrique inhabituelle sur la gloire de l'Église qui se rattache à celle sur la gloire du Christ. Cette option rédactionnelle et théologique veut lier le Christ et l'Église, dont la mention vient couronner les chapitres sur sa vie. Elle était déjà repérable dans la glose qui commentait la dernière citation du chapitre 8²⁸. L'ensemble des chap. 2 à 10, de l'Incarnation à la gloire de l'Église, constitue donc un ensemble plus cohérent qu'il ne semblait à première lecture.

associés en Mc XIV, 62. Le Ps CIX, 1 est largement cité dans le NT : Mt XXII, 44 ; Mc XII, 36 ; Lc XX, 42 ; Ac II, 34 ; He I, 13.

25 Eusèbe de Césarée, *Dém. év.*, I, 1, 6, cité par S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, op. cit., p. 112.

26 « Voici comment David décrit l'Église » : *Str.*, VI, 92, 1, *Les Stromates*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1999, t. II, p. 244 et *Paed.*, II, 110, 2, *Le Pédagogue, livre II*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1965, p. 210.

27 « “Je contempiais et voici, des trônes furent placés et un Ancien des jours s'est assis” (Dn VII, 9). Et peu après : “Et voici qu'avec les nuées du ciel, il vient comme un Fils d'homme ; et il s'avança et fut conduit jusqu'à l'Ancien des jours et lui furent donnés l'honneur, le commandement et la royauté ; tous les peuples, tribus et langues le serviront ; sa puissance est une puissance éternelle qui ne passera pas, et sa royauté ne sera pas détruite (Dn VII, 13-14 ; cf. Mt XXIV, 30. XXVI, 64 ; Mc XIII, 26. XIV, 62 ; Lc XXI, 27).” »

28 La pierre « est “devenue pierre d'angle (Ps CXVII, 22 ; Lc XX, 17 ; Ac IV, 11 ; 1 P II, 7)”, celle évidemment d'une autre demeure, l'Église ».

Les chapitres 11 à 13 forment un nouvel ensemble de dossiers contre les pratiques juives, habituel dans le cadre de la polémique anti-judaïque. Ils suivent l'ordre indiqué par Eusèbe, qui déclare dans la suite de son prologue (§ 7) qu'il évoquera les lamentations des prophètes sur les maux qui devaient s'abattre sur les juifs : destruction de leur royaume, dissolution de leurs lois ancestrales, privation de leur ancien culte, perte de leur liberté, incendie de leur temple, éparpillement entre toutes les nations, condamnation à un malheur sans fin. Les trois chapitres ont cependant un objet plus limité que ce que prévoit Eusèbe : ils s'attaquent en fait seulement à trois pratiques juives, circoncision, sacrifice et sabbat. Ils se caractérisent aussi par un ton particulier dû aux interventions fréquentes de l'auteur. Ce dernier annonce même son plan, sous forme de trois objections, signe d'un souci d'organisation de l'argumentation : « Tous les juifs diront : "Si vous vénerez le même Dieu, pourquoi ne vous faites-vous pas circoncire, ou n'offrez-vous pas des animaux en sacrifice, ou ne célébrez-vous pas le sabbat, alors que les Écritures prescrivent cela?" » D'emblée, il donne la parole aux juifs en général en employant la forme du dialogue et leur répond avec assurance à la troisième personne : « Ils apprendront que la circoncision n'existait pas à l'origine, mais qu'elle est apparue à un certain moment comme elle cessera aussi à un certain moment. » Une série de citations traditionnellement associées au thème²⁹ viennent illustrer son propos : « Dieu, en ordonnant aux Pères la circoncision, a dit lui-même : "Voici, des jours viennent, dit le Seigneur, et je disposerai pour la maison d'Israël une nouvelle alliance... [Jr xxxviii, 31-32]" Et accusant encore les juifs, il dit : "Toutes les nations sont incircuncises de la chair, mais ce peuple l'est du coeur [cf. Jr iv, 4; ix, 26 b; Dt x, 16]". » Notre auteur dépend aussi visiblement d'une collection de *testimonia* quand, au ch. 12, il attribue à Isaïe Jr vii, 22-23, suivi immédiatement après un καὶ πάλιν, d'Is 1, 11 : les deux passages sont déjà rapprochés dans l'*Épître de Barnabé*³⁰ sans nom d'auteur et la forme textuelle particulière de Jr vii, 22, distincte de la LXX, est la même.

Ce développement a la particularité de présenter des parallèles frappants avec la fin du *Dialogue d'Athanase et Zachée*. Outre qu'il débute par un dialogue, il suit le même ordre que le *Dialogue*, à savoir circoncision-sacrifices-sabbat, même si on ne peut être absolument certain du dernier thème dans le *Dialogue* du fait d'une lacune. La première citation, Jr xxxviii, sous une forme très proche, se retrouve dans les deux œuvres, comme la seconde qui se caractérise par une combinaison de plusieurs versets et est inconnue par ailleurs. Le commentaire

²⁹ *Épître de Barnabé*, 9, 5 ; Justin, *Dial.*, 15, 7-16, 1 ; 28, 2.

³⁰ *Épître de Barnabé*, 2, 5-6, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1971, p. 82-85.

qui les suit est identique : « Et que la circoncision ne justifie personne, c'est ce qui ressort de ceci : Abraham incirconcis a plu à Dieu [cf. Gn xv, 6] ; d'abord il apparut en homme qui lui plaisait et, alors, il lui donne la circoncision. Et ceux qui sont nés dans le désert pendant les quarante années étaient incirconcis. » Il y a un évident rapport entre les deux textes qui empruntent sans doute à une même source qu'ils ne précisent pas : il s'agit bien d'extraits et non de citations. Les derniers paragraphes du *Dialogue*, qui s'interrompt avec le début du dossier sur le sacrifice, défendent la même idée générale, mais avec un vocabulaire différent. Le Pseudo-Grégoire, en de longs développements, attribue l'existence des rites juifs à la poursuite de fins qui ont eu leur utilité, mais l'ont perdue : la circoncision a été inventée pour préserver des autres nations la race où devait naître le Sauveur et a perdu sa raison d'être avec sa naissance³¹ ; les sacrifices étaient destinés à éviter aux Lévites d'accomplir un travail marchand pour se nourrir ; le sabbat a été institué pour mettre un terme à la cupidité des juifs contraints à travailler à leur sortie d'Égypte. Ces différents arguments, dont le premier se trouve dans le *Dialogue*, même s'ils dépendent d'une source pour leur perspective d'ensemble, n'en témoignent pas moins d'une certaine originalité du Pseudo-Grégoire, au moins formelle³². Cela ressort aussi du rôle particulier joué par un verset dans l'argumentaire : Mt I, 10-11 (« Je n'ai pas de contentement en vous et je n'accepterai pas de sacrifice de vos mains... en tout lieu on présente à mon nom de l'encens et un sacrifice pur ») est cité à quatre reprises dans le recueil, une fois complètement au ch. 12 comme annonce de la fin du culte sacrificiel juif, et trois fois au ch. 16, seulement dans sa deuxième partie, comme annonce de l'avènement du culte chrétien, objet du chapitre. Ces références sont traditionnelles, mais leur répartition est originale et traduit l'art de l'excerpteur.

LES CHAPITRES 14-22

Par opposition au culte juif et à ses rituels périmés des trois chapitres précédents, le chapitre 14 ouvre la dernière partie qui correspond au troisième développement prévu par Eusèbe : « Il n'était pas possible que les prédictions de ces hommes divins s'arrêtassent aux paroles infâmantes..., mais ils proclamaient par avance des annonces de biens pour tous les hommes. » Intitulé *Sur l'impression*

31 Même idée chez l'Ambrosiaster, cf. *Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, Vindobonae, F. Tempisky, CSEL, 1918, p. 96.

32 Mais il est difficile de l'apprécier : on peut par exemple relever un intertexte cyrillien à propos du sabbat et de l'objection de la marche du soleil : « Et comment le soleil et la lune et les astres accomplissent-ils aussi durant le sabbat leur course fixe ? », à comparer à Cyrille d'Alexandrie, *Lettres Festales*, 6, 10 (Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1991, p. 380) : durant le sabbat, « le soleil ne cesse de dérouler sa course habituelle ».

du sceau (περὶ τοῦ κατασφραγίζεσθαι), il contient trois citations des Ps IV, LXXXV et LIX et deux d'Ézéchiel IX, 4 et IX, 2. 5-6. La locution *être marqué d'un sceau* fait allusion à une marque mystérieuse, indéterminée, qu'on suppose être le signe de la croix comme moment-clef du rite baptismal : c'est l'impression sur le fidèle de la lumière de la face divine du Ps IV, 7, le signe en vue du bien du Ps LXXXV, 17, le signe protecteur du Ps LIX, 6 et d'Éz IX, 4. Le mot même du titre σφραγίς³³ n'est pas repris dans les citations qui emploient σημεῖον et des termes de la même racine. Si l'association du texte de d'Ézéchiel au thème du signe de la croix est explicite chez les premiers auteurs de *Testimonia*³⁴, elle ne l'est plus chez le Pseudo-Épiphane chez qui on trouve réunis également Ps LIX, 6 et Éz IX, 3-6 dans une section qui précède celle sur le baptême³⁵. Ce signe, qui fait l'objet de ce chapitre et dont le caractère mystérieux est soigneusement préservé par l'auteur, symbolise la nouveauté de l'initiation chrétienne et inaugure logiquement la dernière séquence du recueil consacrée à la spécificité de l'espérance chrétienne.

Après la marque énigmatique, vient un autre trait identitaire, la prédication. Le chapitre 15, intitulé *Sur la Bonne Nouvelle*, contient deux citations introduites, la première par le nom d'auteur, David, et la seconde par πάλιν : « David : "Le Seigneur donnera sa parole à ceux qui annoncent la bonne nouvelle avec une grande puissance (Ps LXVII, 12)." Et encore : "Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent la bonne nouvelle de la paix (Rom X, 15 ; cf. Is LII, 7 ; Na I, 15) !" »

Nous trouvons les deux versets réunis dans le *Commentaire sur Jean* d'Origène : « Puisque Dieu accorde à ceux qui l'annoncent une puissance d'intensité variable, les apôtres avaient, eux, une grande puissance, selon la parole de David : [citation du Ps LXVII]. En disant : "Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonnes nouvelles (ἀγαθά)", Isaïe reconnaît la beauté et l'opportunité de la prédication des apôtres³⁶. »

Le texte d'Isaïe diffère de celui du Pseudo-Grégoire dont la variante (εἰρήνην) correspond au texte « occidental » (codex de Bèze) de Rm X, 15. Dans le dossier où il cite les versets³⁷, qui résulterait lui-même d'un travail de compilation à partir d'Origène, Eusèbe est cependant plus précis puisqu'il indique les deux

33 Cf. II Co 1, 22 « lui qui nous a marqués d'un sceau » ; Ep 1, 13 « vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit » ; Ep IV, 30 « l'Esprit saint de Dieu en qui vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption » ; Ap VII, 2-4 qui fait allusion à Éz IX, 4 « attendez, pour malmenier la terre et la mer, que nous ayons marqué d'un sceau le front des serviteurs de notre Dieu ».

34 Cf. Tertullien, *Contre Marcion*, III, 22, 5 ; Cyprien, *Test.*, II, 22.

35 Elle est intitulée en référence au texte de d'Ézéchiel : ὅτι καὶ ἡ ἐπὶ τοῦ μετώπου σημεῖωσις προκατηγγέλετο (*Test.*, 91).

36 Origène, *Com. Jn*, I, 8, 48-51, *Commentaire sur saint Jean*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1996, t. I, p. 84.

37 Eusèbe, *Dém. év.*, III, 1, 3-4.

formes textuelles (ἀγαθά/εἰρήνην), tout en commentant ἀγαθά, la forme la plus répandue. D'autre part, il ne suit pas l'ordre origénien, puisqu'il cite Isaïe avant le Ps LXVII. À ce titre, le Pseudo-Grégoire est plus proche d'Origène. Il faut également signaler qu'Irénée utilise Is LII, 7 avec la forme εἰρήνην pour illustrer la prédication des apôtres :

Les apôtres, envoyés par le Seigneur, ont prêché dans le monde entier que le Fils de Dieu est venu vers sa Passion pour la destruction de la mort et la vivification de la chair [...] Or, c'est cela même qu'il avait fait connaître par la bouche des prophètes disant : « Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent la bonne nouvelle de la paix! »³⁸.

270

Ce verset, sous cette forme, est donc un *testimonium* qui remonte au moins au II^e siècle et appartient à une tradition ancienne sur le thème de la Bonne Nouvelle, une traduction préférable à celle d'Évangile s'agissant du thème de la prédication apostolique. C'est pourquoi il est difficile de suivre S. Morlet quand il écrit de façon très affirmative : « Il n'y a pas lieu de déduire de cette convergence l'existence d'une tradition commune : le dossier du Pseudo-Grégoire est plus court que celui d'Eusèbe et dérive très probablement de lui [...]. La reprise du dossier d'Eusèbe dans la collection du Pseudo-Grégoire de Nysse est exemplaire de la façon dont la *Démonstration évangélique* a pu servir de relais entre l'exégèse d'Origène et la tradition des *testimonia*³⁹. » Il n'est guère fondé de supposer que le dossier du Pseudo-Grégoire dérive d'Eusèbe, alors qu'il est, en fait, plus proche d'Origène et relève probablement d'une tradition indépendante dont Irénée est un autre témoin. En tout cas, par cette rubrique, l'importance de la prédication, spécifique du christianisme, est d'emblée soulignée et inscrite dans une perspective d'avenir, suggérée par le futur du verset psalmique⁴⁰.

Le chapitre 16, intitulé *Sur l'incrédulité des juifs et l'Église des nations*, oppose les nations constituées en une Église universelle et le particularisme du culte juif condamné, même s'il continue à résister à sa prédication. C'est la dernière fois que l'auteur aborde le thème des juifs promis à la disparition. Le dossier est traditionnel et est notamment développé par Eusèbe, mais notre auteur témoigne ici aussi d'une tradition particulière. S. Morlet reconnaît « quelques différences notables » avec Eusèbe⁴¹ : l'argument du particularisme de la Loi, illustré autrement chez Eusèbe (Dt XVI) que chez le Pseudo-Grégoire (Ps LXIV, 2), est suivi immédiatement chez le Pseudo-Grégoire d'un florilège sur le sacrifice

38 *Démonstration de la prédication apostolique*, 86, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1995, p. 200.

39 S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 368.

40 *Note de l'éditeur* : voir notre réponse à la fin de ce volume.

41 *Ibid.*, p. 359, n. 101.

des nations⁴² et le sacrifice spirituel⁴³. Comme Eusèbe, le Pseudo-Grégoire veut montrer qu'après la destruction du Temple, la pratique religieuse est impossible⁴⁴ :

Et parce que la loi prescrit clairement qu'il ne faut pas célébrer de fête en dehors de Jérusalem et du Temple, selon cette parole : « Un hymne te revient, ô Dieu, dans Sion, et une prière te sera offerte dans Jérusalem [Ps LXIV, 2] », il est écrit qu'« Ils se prosterneront devant le Seigneur, chacun depuis sa place [cf. So II, 11] » [...]. Il serait bon aussi de s'informer auprès des juifs pour savoir qui donc domine aujourd'hui, si c'est la loi mosaïque, elle qui est aujourd'hui transgressée et non pas observée, puisque n'existent plus le Temple ni son emplacement ni un prophète annonçant un événement futur ni le coffre qui contenait les tables et le décalogue.

Le Pseudo-Grégoire dépend aussi de ses prédécesseurs quand il commente Is XLV, 1 en lien avec le Ps CIX, 1, selon un regroupement traditionnel dans les collections de *testimonia* : « Si David dit : “Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite [Ps CIX, 1]” et le reste, Isaïe dit plus clairement : “Le Seigneur dit à mon oint Cyrus [cf. Is XLV, 1].” » Le texte d'Isaïe est bien celui des versions grecques du livre, mais, au II^e siècle, le texte qui circulait chez Barnabé et Irénée⁴⁵, comme chez les Latins Tertullien, Novatien et Cyprien, était le suivant : « Le Seigneur a dit au Christ mon Seigneur. » L'autre leçon s'impose avec Origène, si bien que la première n'est même pas mentionnée par Eusèbe⁴⁶. Le texte pose problème à notre auteur qui s'en explique dans un rare développement exégétique qui repose sur la logique de l'enchaînement des versets :

On prétend que cela concerne Cyrus le Perse. C'est ridicule, car où la suite correspond-elle à Cyrus : « J'ai saisi sa droite : les nations obéiront devant lui et je briserai la force des rois ; j'ouvrirai devant lui les passages et les cités ne seront pas fermées ; devant toi je m'avancerai et j'aplanirai les montagnes, j'abattrai les portes de bronze et je romprai les verrous de fer et je te donnerai les trésors secrets [cf. Is XLV, 1-3] » ? Comment donc cela pourrait-il correspondre à Cyrus qui, un peu plus tard, a été emmené honteusement chez les Masagètes et écorché⁴⁷ ?

42 Les deux auteurs ont en commun So II, 11 ; Ml I, 10-11.

43 Les deux auteurs ont en commun Ps XLIX, 14-15 ; Ml I, 11.

44 S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 187.

45 *Épître de Barnabé*, 12, 10-11, éd. cit., p. 172 ; Irénée, *Dém.*, 49, éd. cit., p. 154.

46 L'absence de Is XLV, 1 dans le dossier du Livre IV de la *Dém. év.* « s'explique sans aucun doute » parce qu'Eusèbe ne dépendait pas du texte τῷ χριστῷ μου κυρίῳ et « il est le premier, après Origène, à citer dans son *Commentaire sur Isaïe* (II, 27) la leçon correcte τῷ χριστῷ μου κύρω » (S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 373).

47 Cf. Flavius Josèphe, *AJ*, XI, 20.

Si notre auteur donne la leçon qui s'est finalement imposée, il est remarquable qu'il en conteste la vraisemblance et donne sa préférence à celle du I^e siècle. On a là un indice supplémentaire de son indépendance vis-à-vis d'Eusèbe et même d'Origène.

Le chapitre se clôt sur une citation d'Is XLIX, 6 : « C'est une grande chose pour toi d'être appelé mon serviteur [...] et je t'ai placé pour être l'alliance d'une race, la lumière des nations, afin que tu sois un instrument de salut jusqu'à l'extrémité de la terre », avec inclusion en XLIX, 6 du syntagme « alliance d'une race » tiré de XLVI, 6 b. Cette recomposition du texte d'Isaïe, dont l'auteur a probablement hérité, permet de joindre les deux mots *race* et *nations* et d'affirmer la substitution définitive de la Nouvelle Alliance à l'Ancienne.

272

Le titre du chapitre 17, « Qu'Élie viendra avant la seconde parousie du Seigneur », le situe par excellence dans une perspective d'avenir. Il contient une seule citation de Malachie : « Le prophète Malachie dit : “Voici que moi je vous envoie Élie le Thesbite, avant que vienne le jour du Seigneur, le jour grand et éclatant, qui restaurera les coeurs des pères à l'égard des fils et le coeur d'un homme à l'égard de son prochain, de peur que je ne vienne frapper la terre de fond en comble [Ml III, 22-23 LXX]”. » Comme le *Siracide* (XLVIII, 10) ou les *Oracles sibyllins* (II, 187-189) attribuent à Élie une mission eschatologique, que le Nouveau Testament⁴⁸ associe la figure d'Élie et celle de Jean-Baptiste, « le héraut de la première manifestation⁴⁹ » du Christ, que Jésus déclare qu'« Élie doit venir et tout remettre en ordre (Mt XVII, 11) », Justin fait d'Élie le précurseur du retour du Christ à la fin des temps et associe le verset à la seconde parousie : « Selon ce qu'annonce le Verbe de Dieu, c'est “du jour redoutable et grand”, c'est-à-dire de sa seconde parousie, qu'Élie doit être le précurseur⁵⁰. » La restauration des pères à l'égard des fils a été interprétée depuis Justin (*Dial.*, I 18, 1) de la conversion des juifs au christianisme⁵¹. Il s'agit donc d'un ancien *testimonium*, retenu pour sa valeur eschatologique, caractéristique de l'espérance chrétienne.

Le chapitre 18, dont le titre est également au futur, « Que nous serons appelés chrétiens », contient trois citations, deux d'Isaïe et une attribuée à Osée : « Isaïe dit : “Des nations verront ta gloire et tous les rois ta justice, et et il t'appellera d'un nom nouveau que le Seigneur nommera [cf. Is LXII, 2].” Et encore : “Mes serviteurs porteront un nom nouveau qui sera béni sur la terre [Is LXV, 15-16].” » Le titre et ces deux citations se retrouvent à l'identique chez le Pseudo-Épiphane (*Test.*, 90). On notera que le Pseudo-Grégoire modifie ses citations en fonction

48 Mt XI, 14 ; XVII, 11 ; Mc IX, 11-13.

49 Justin, *Dial.*, 49, 3.

50 *Dial.*, 49, 2-3. Justin attribue la formule “jour redoutable et grand” (qui se trouve en Jl II, 11. 31) à Zacharie (avec la variante de Symmaque et Théodotion).

51 Voir *La Bible d'Alexandrie* 23, 12, éd. L. Vianès, Paris, Le Cerf, 2011, p. 166.

du contexte. En effet, si le thème du chapitre 16 sur l'opposition entre fin de la religion juive et universalisme chrétien appelle la citation de la proposition initiale d'Is LXV, 15 : « Le Seigneur vous détruira, mais mes serviteurs porteront un nom nouveau qui sera béni sur toute la terre », le dossier sur le nom appelle une citation réduite à la seule illustration du sujet proposé. Le verset est certes cité pour illustrer les deux thèmes dans les collections de *testimonia*⁵², mais le travail sur la citation est à mettre au compte de l'auteur qui ne suit pas aveuglément une collection-source de *testimonia* qu'il recopierait machinalement. Il est également remarquable que la dernière citation, faussement attribuée à Osée, soit inconnue, résultant peut-être d'un travail de composition à partir de plusieurs passages de différents livres bibliques⁵³ : « Osée : “Et aux derniers temps, éclatant sera son nom sur toute la terre, et bien des peuples seront appelés de son nom, et marchant selon ses voies ils vivront en elles” ». L'ensemble de ces citations, qui se signalent par l'emploi au futur de tous les verbes, soulignent l'importance du nom comme trait identitaire par excellence de la nouvelle religion.

Que cette religion soit tournée vers l'avenir ressort également du chapitre 19 intitulé « Qu'Hérode sera troublé et tous ceux qui sont avec lui » (ταραχθήσεται Ἡρώδης, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ πάντες). Il comporte une unique citation dont l'auteur est précisé : « Jérémie dit : “En ce jour-là, dit le Seigneur, périront le coeur du roi et le coeur des chefs, et les prêtres seront frappés de stupeur et les prophètes s'étonneront [Jr IV, 9]”. » Le *testimonium* est identique chez le Pseudo-Épiphane (*Test.*, 19). Il est remarquable que le titre qui reprend Mt II, 3⁵⁴ fasse passer le verbe au futur. C'est la promesse de la délivrance de tous les ennemis et du mal, dont Hérode est ici la figure symbolique associée à celle de Satan. Elle sera accomplie par le rite chrétien révélé au chapitre 20.

Intitulé « Sur le baptême », ce dernier comprend deux extraits, chacun introduit par le nom de son auteur, Ézéchiël (XLVII, 8-9) et Jérémie (XXIX, 20/XXX, 13). Le premier est une réécriture à partir de deux versets : « Et le Seigneur me dit : “Cette eau qui se répand en Galilée sanctifiera [ἀγιάσει] les eaux. Et il arrivera que toute âme en qui viendra cette eau vivra et sera guérie” ». Le texte-source est plus long : « Cette eau qui se répand en Galilée, celle qui est située à l'orient, descendait en Arabie et allait jusqu'à la mer, jusqu'à l'eau du défilé et elle assainira [ὑγιάσει] les eaux et il arrivera que toute âme des êtres vivants qui bouillonnent là, partout où va le fleuve, vivra. » Dans cette

52 Cyprien, *Test.*, I, 22 ; Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, 10, 16.

53 Voir A. Resch, *Agrapha : Aussercanonische Schriftfragmente*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, p. 332 (logion 58) ; elle serait une combinaison de Mt I, 14 et Is II, 2-3 selon A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos...*, *op. cit.*, p. 130.

54 Ayant entendu la question des mages sur le roi des juifs, « le roi Hérode a été troublé et tout Jérusalem avec lui (ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ) ».

réécriture, les eaux n'ont pas un rôle d'assainissement, mais de sanctification et à la simple mention de la vie s'ajoute celle de guérison. Le Pseudo-Épiphane a un texte identique sinon qu'il cite Éz XLVII, 2-3 avant la même réécriture du prophète, et qu'il insiste dans le titre de son chapitre sur l'idée de sanctification des eaux⁵⁵. Les douze premiers versets du chap. XLVII d'Ézéchiël semblent avoir fourni des *testimonia* sur le thème de l'eau comme le montre une citation non identifiable précisément, mais inspirée de ce passage dans l'*Épître de Barnabé*⁵⁶. La citation suivante de Jérémie est littérale et introduit le thème de la remontée, opposée à l'idée de descente sous-entendue dans la première citation : « Jérémie : “Voici, comme un lion il montera [ἀναβήσεται] du milieu du Jourdain”. » La même citation se retrouve dans les *Testimonia* du Pseudo-Épiphane au chapitre qui suit celui des citations d'Ézéchiël et dont elle constitue l'unique illustration : le thème y est explicite dans le titre qui évoque l'ascension glorieuse après l'immersion du baptême⁵⁷. Barnabé, dans le même contexte, parle de la descente du pécheur et de sa remontée⁵⁸. Comme l'image du lion appliquée au Christ est également ancienne, le passage a dû être interprété très tôt du baptême de Jésus au Jourdain. Quant à l'absence du futur dans le titre de notre chapitre, caractéristique stylistique de cette partie du recueil, elle est largement compensée par la présence de quatre verbes au futur dans les deux citations. L'utilisation de la réécriture d'Ézéchiël et son association avec la citation de Jérémie ont pour but de présenter de façon condensée et presque elliptique, si on la compare à celle du Pseudo-Épiphane, le baptême comme sanctification, guérison et ascension.

Le chapitre 21, intitulé « Sur la descente du Seigneur en Égypte », comprend deux citations d'Isaïe, la première introduite par le nom de son auteur et la seconde par un πάλιν : « “Voici que le Seigneur est assis sur une nuée légère, et il viendra en Égypte, et toutes les idoles d'Égypte faites de main d'homme seront ébranlées [Is XIX, 1].” Et encore : “Le Seigneur sera connu des Égyptiens, et ils craindront [φοβηθήσονται] le Seigneur en ce jour-là [Is XIX, 21].” » À nouveau la présence de quatre verbes au futur est frappante et réunit les deux citations. Si la première est littérale, la seconde diffère d'Is XIX, 21 : « Les Égyptiens connaîtront [γνώσονται] le Seigneur. » La leçon *craindront* est présente également chez le Pseudo-Épiphane qui donne les deux mêmes citations sous la rubrique : « Que le Christ descendra en Égypte⁵⁹ », attestant la proximité des deux recueils. Is XIX, 1 semble avoir été surtout interprété de l'Incarnation dans la tradition exégétique.

55 *Test.*, 27 : ὅτι βαπτιζόμενος ἀγιάσει τὰ ὕδατα.

56 *Épître de Barnabé*, 11, 10 a, éd. cit., p. 164-165 : « Il y avait un fleuve qui coulait. »

57 *Test.*, 28 : ὅτι ἐνδόξως ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἀναβήσεται.

58 *Épître de Barnabé*, 11, 10 b.

59 *Test.*, 25 : ὅτι εἰς Αἴγυπτον καταβήσεται ὁ Χριστός.

C'est le cas d'Athanase⁶⁰ qui insiste cependant davantage sur le fait que « celui qui vient est le Seigneur de tous », thème qui correspondrait aussi à Is XIX, 21, bien que ce verset ne soit pas cité. Grégoire de Nysse indique qu'« Isaïe a compris par nuée la chair⁶¹ ». Didyme donne à l'Égypte le sens d'habitat terrestre et au nuage léger celui d'Incarnation du Sauveur⁶², tandis qu'ailleurs il rejette l'idée que le Seigneur « a amené son corps du ciel pour qu'ensuite, porté par lui, il vienne en Égypte », le verset présentant deux moments successifs alors qu'ils sont simultanés⁶³. L'ensemble de ces exégèses théologiques sur l'Incarnation témoignent d'une tradition d'interprétation du verset, attestée aussi dans des textes tardifs (comme l'*Anonyme Declerk* et le *Dialogue de Papiscus et Philon*), qui ne semble pas renvoyer à un *testimonium* sur la descente en Égypte. Mais le Pseudo-Grégoire comme le Pseudo-Épiphane s'appuient en fait sur une tradition ancienne. C'est chez Eusèbe qu'on la repère clairement en un long développement original dans un dossier consacré à « la venue du Christ chez les hommes » selon le sommaire du livre VI⁶⁴. Le verset illustre certes, comme pour ses successeurs, l'Incarnation⁶⁵, puisque « la nuée légère », avec l'appui de la traduction d'Aquila (ἐπὶ πάχους ἐλαφροῦ « sur une épaisseur subtile »), représente la présence corporelle du Seigneur et les idoles les démons⁶⁶. Mais Eusèbe mentionne également le thème de la fuite en Égypte et cite le verset de Mt II, 13⁶⁷. Il semble être le premier témoin d'une utilisation du verset en ce sens, mais n'en est sûrement pas le créateur. Un autre verset devait faire partie à l'origine d'un ensemble de *testimonia* sur ce thème, c'est la prophétie d'Osée XI, 1 citée par Mt II, 15 (« D'Égypte j'ai appelé mon fils »). Si le Pseudo-Grégoire ne la reprend pas, c'est peut-être parce que cette citation était au passé. Celle qu'il choisit, au contraire, a l'avantage d'être tournée vers l'avenir. Elle se retrouve dans un passage intéressant de la littérature apocryphe, l'évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu, remaniement latin daté du VI^e siècle du *Protévangile de Jacques*:

60 Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*, 33, 5, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2011, p. 384.

61 Grégoire de Nysse, *Sur les titres des Psaumes*, II, 9, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2002, p. 352.

62 Didyme d'Alexandrie, *Sur Zacharie*, I, 176, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », t. I, 1962, p. 286.

63 Didyme d'Alexandrie, *Sur la Genèse*, III, 21, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », t. I, 2006, p. 252.

64 Eusèbe de Césarée, *Dém. év.*, VI, 20, voir S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 380.

65 *Dém. év.*, VI, 20; 8, 5, 4; 9, 2.

66 Le premier témoin de cette interprétation semble avoir été Hippolyte dans un fragment transmis et attribué à Hippolyte par Théodoret de Cyr (*Eranistes*, Fl. I, n° 26) : voir S. Morlet, *La Démonstration évangélique...*, *op. cit.*, p. 384, n. 302.

67 *Dém. év.*, VI, 20, 7.

Ils aperçurent les montagnes de l'Égypte et ses plaines. Et, remplis de joie et d'allégresse, ils entrèrent [...] dans un temple de cette ville d'Égypte appelé le Capitole. Dans ce temple étaient placées trois cent soixante-cinq idoles, auxquelles chaque jour les honneurs divins étaient rendus par un culte sacrilège. Mais, aussitôt que Marie entra dans le temple avec son petit enfant, il advint que toutes les statues se renversèrent, et toutes ces idoles, gisant à terre, révélèrent qu'elles n'étaient rien. Alors fut accomplie la parole du prophète: « Voici que le Seigneur viendra sur une nuée légère, et tous les ouvrages des Égyptiens chancelleront devant sa face [Is XIX, 1]. »⁶⁸

276

On voit ici comment l'auteur développe le verset biblique, légèrement modifié, et invente un épisode romanesque autour d'un *testimonium* dont témoigne également Sozomène⁶⁹: « Toutes les statues des Égyptiens tremblèrent d'elles-mêmes, dit-on, lorsque le Christ vint chez eux, selon la prophétie d'Isaïe. » L'usage par notre auteur de cette citation ressortit à la même tradition et on peut supposer qu'elle remonte haut, même si les témoignages manquent. Le choix de la variante du verset XIX, 21, avec la substitution de *craindront* à « sauront », peut s'expliquer par le rapprochement avec le verset XIX, 1 et l'évocation du tremblement des idoles, et irait dans le sens d'une association précoce des deux versets, qui ne sont cependant pas rapprochés par Eusèbe. Le *Dialogue d'Athanase et Zachée* (55-56), qui fait du verset une prophétie de la conversion de l'Égypte⁷⁰, utilise la même forme *craindront*. Comme il s'agit d'une variante égyptienne de la Septante⁷¹, c'est un argument supplémentaire en faveur d'une origine égyptienne du *testimonium*. Il faut souligner également que le souvenir de la fuite en Égypte et sa célébration liturgique ont joué un rôle majeur dans le christianisme copte dont témoigne la présence du thème dans une collection copte de *Testimonia*, uniquement constituée d'extraits de psaumes et récemment publiée⁷². La place de ce thème dans l'avant-dernier chapitre du recueil peut être considéré comme un indice de son importance pour notre auteur.

68 *Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu* 22, trad. Jan Gijssels, dans F. Bovon et P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 139-140.

69 Sozomène, *HE*, V, 21, *Histoire ecclésiastique, livres V-VI*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2005, p. 212-213. Il dépend probablement de l'*Historia monachorum*, VIII, 1.

70 L'auteur du *Dialogue* veut montrer que le prophète annonçait que les Égyptiens adoreraient Dieu dans l'Église chrétienne (voir P. Andrist, *Le Dialogue d'Athanase et Zachée...*, *op. cit.*, p. 150).

71 Elle pourrait s'expliquer, selon P. Andrist, par l'influence d'autres versets, voir *ibid.*, p. 230.

72 Voir M. C. Albl, « "David Sang About Him": A Coptic Psalms Testimonia », *Vigiliae Christianae*, 66, 2012, p. 398-425, particulièrement p. 418.

Le dernier chapitre, intitulé « Sur l'Esprit saint », est riche de 21 citations réunies parce que chacune compte au moins une occurrence du mot πνεῦμα. Il arrive même que le Pseudo-Grégoire retouche parfois une citation pour ne conserver que la partie qui présente le mot πνεῦμα : ainsi pour le Ps L, 12-14, il se garde de citer les versets 13 a et 14 a qui n'ont pas le mot. Il est difficile d'affirmer qu'il a eu lui-même l'initiative de ce travail, qu'il a pu trouver réalisé dans un des recueils qui devaient circuler à l'époque. En témoigne en effet le fait que des séquences des mêmes versets, réparties cependant différemment, se trouvent chez le Pseudo-Basile⁷³. Par exemple, le dossier de la séquence la plus longue, avec treize citations communes, a pour titre : « Contre ceux qui prétendent que l'Écriture traite souvent du Fils et du Père, mais de l'Esprit seulement dans le cas du baptême. » Le Ps L s'y trouve cité, mais les versets 12, 13 b et 14 b le sont séparément, à la différence de notre recueil⁷⁴. On peut donc supposer qu'il existait un (ou plusieurs) dossier(s) de citations mentionnant l'Esprit et qu'il pouvait être utile dans la lutte contre les Pneumatomaques.

Le Pseudo-Basile cite également dans ce dossier Is LXVI, 1 (déjà cité par Lc IV, 18-19) sous la forme : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé proclamer la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer la délivrance aux prisonniers et aux aveugles le retour à la vue. » Le Pseudo-Grégoire s'est contenté de citer la première phrase correspondant à son thème, d'autant qu'il avait cité l'ensemble dans le chapitre consacré aux miracles. Il se montre en effet soucieux d'organiser le matériau dont il dispose selon un ordre précis et les besoins de son argumentation. Deux autres citations sont également éclairantes, parce qu'elles témoignent de la méthode de l'auteur, qui les utilise à deux reprises, dans ce dernier chapitre et dans le premier. Jl II, 28 (3, 1) illustre ici le don de l'Esprit : « Et il arrivera aux derniers jours que je verserai de mon Esprit sur toute chair. » Il est cité selon le texte d'Ac II, 17, mais sans la formule « dit le Seigneur », qui figure au ch. 1, car elle était alors nécessaire pour prouver la pluralité en Dieu : « Et il arrivera aux derniers jours, dit le Seigneur, que je verserai de mon Esprit sur toute chair. » De même, Aggée II, 4-5 est attribué à Zacharie au ch. 22 sous la forme : « Moi, je suis en vous [ἐγὼ εἶμι ἐν ὑμῖν] et mon Esprit se tient [ἐφρέστηκεν] au milieu de vous », pour illustrer la présence de l'Esprit. Au ch. 1, il est cité sans attribution sous une forme différente pour témoigner de la Trinité : « Tiens bon, Zorobabel, car moi, je suis avec vous (μεθ' ὑμῶν ἐγὼ εἶμι), et ma Parole de bien et mon Esprit en vous. » Ce texte condense celui de la Septante en omettant un passage et présente une leçon proche de

73 Ps.-Basile, *Contre Eunome*, V, PG 29, 741 D ; 761 B.

74 Ps.-Basile, *Contre Eunome*, V, PG 29, 761 C.

la recension lucianique⁷⁵. Comme le laissent supposer l'erreur d'attribution et ses leçons propres, il s'agit d'un *testimonium* utilisé sous une forme différente selon la rubrique où il est cité⁷⁶. Comme *testimonium* de l'Esprit, l'auteur n'a pas conservé le début du verset (« Tiens bon, Zorobabel, car ») et le syntagme relatif au Verbe (ὁ λόγος μου ὁ ἀγαθός), il a réécrit μεθ' ὑμῶν ἐγὼ εἰμι en ἐγὼ εἰμι ἐν ὑμῖν pour souligner l'infusion de l'Esprit en l'homme et il a rétabli le verbe ἐφέστηκεν pour insister sur la stabilité de la présence de l'Esprit. Dans ce cas également, l'auteur de ce travail de révision n'est peut-être pas le Pseudo-Grégoire lui-même, mais un témoin de la tradition à laquelle il puise, puisque cette citation mise sous le nom de Zacharie se retrouve sous cette forme, et en référence à l'Esprit, chez le Pseudo-Basile⁷⁷. En référence cette fois à la venue du Christ, on la trouve chez le Pseudo-Épiphane sous une forme encore différente et plus proche de la Septante⁷⁸. Significative est la présence, dans ce chapitre conclusif, de parallèles repérables avec le premier chapitre, qui ne se limitent d'ailleurs pas au retour des mêmes citations et qu'il faut certainement, eux, attribuer à l'auteur du recueil.

Ce dernier chapitre est, en effet, construit autour du verbe ἐξαποστέλλω, employé au passé dans la citation inaugurale d'Is XLVIII, 16 (« Et aujourd'hui le Seigneur m'a envoyé, et son Esprit »), et au futur dans la citation finale du Ps CIII, 30 (« Tu enverras ton Esprit et ils seront créés et tu renouvelleras la face de la terre »). Ce passage du passé au futur n'étonnera pas puisque ce dernier est caractéristique de cette partie du recueil et en manifeste la perspective eschatologique. De plus, le verbe ἐξαποστέλλω fait ici écho au début du recueil (ch. 1) où il est cité pour souligner la valeur forte de la notion d'envoi et confirmer le caractère hypostatique du Verbe, illustré par la citation du Ps CVI, 20 (« Il a envoyé son Logos »). La perspective a cependant changé au terme de la démonstration : il ne s'agit plus d'évoquer l'Incarnation, mais la Résurrection, selon l'ultime glose de l'auteur, qui explique que David prononce le Ps CIII, 30 parce que « la résurrection est réalisée par l'Esprit⁷⁹ ».

75 Cette recension a ὁ λόγος, voir *La Bible d'Alexandrie* 23, 10-11, éd. M. Casevitz, C. Dogniez et M. Harl, Paris, Le Cerf, p. 81.

76 Il est de plus à noter que, comme témoin de la Trinité et comme témoin de l'Esprit, il n'apparaît pas avant le IV^e siècle. Ainsi, Jérôme voit dans les trois propositions le symbole de la Trinité.

77 Ps.-Basile, *Contre Eunome*, V, PG 29, 741 D. Forme différente chez Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 54, éd. cit., p. 444 : διότι ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι, λέγει Κύριος, καὶ τὸ πνεῦμά μου ἐφέστηκεν ἐν μέσῳ ὑμῶν. Voir aussi Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, 16, 29 ; Épiphane de Salamine, *Pan.* 76, 38, 4.

78 Ps.-Épiphane, *Test.*, 5 : ὅτι ἦξει. Citation 17 : Καὶ Ἀγγαῖος λέγει· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν, λέγει Κύριος, καὶ τὸ πνεῦμά μου ἐφέστηκεν ἐφ' ὑμᾶς.

79 Une autre minuscule glose du chapitre est insérée au milieu du chapitre dans la citation de J1 II, 28 reproduite selon le texte d'Ac II, 17 : « Et il arrivera aux derniers jours que je verserai de mon Esprit sur toute chair », évidemment croyante. »

Au terme de ce survol des vingt-deux chapitres du recueil, la question se pose de savoir si cette division résulte du hasard, ou bien d'un choix rédactionnel. Le nombre 22 a une valeur symbolique forte. Il correspond au nombre de livres bibliques selon le canon juif, attesté par Flavius Josèphe, peut-être en lien avec le nombre de lettres de l'alphabet hébraïque. Il correspond aussi au nombre de livres de la Septante, un nombre retenu par les chrétiens et cité par Méliton, Origène ou Jérôme. Cette valeur symbolique du nombre vingt-deux est également attestée en lien avec l'alphabet grec par un texte tardif, d'origine égyptienne, mais témoin d'interprétations numérologiques anciennes. Je cite un passage significatif :

Dieu, presque dès les jours d'Adam et d'Énoch, a préfiguré en son entier le mystère de l'Église et du Christ dans l'alphabet de ces lettres grecques et l'y a disposé en vue de notre salut, nous les nations qui croyons au Christ [...] Les lettres sont vingt-deux selon le nombre des 22 œuvres que Dieu a faites dans toute la création... c'est pourquoi on dénombre également chez les juifs 22 livres de l'Ancien Testament ; c'est pourquoi aussi Salomon a sacrifié 22 mille veaux pour la dédicace du Temple [...] Le xi et le psi ont été ajoutés plus tard à l'alphabet par des philosophes⁸⁰.

Pour cet auteur inconnu par ailleurs, le nombre 22 figure le mystère de l'Église et du Christ. Le Pseudo-Grégoire de Nysse retient probablement la symbolique du nombre de livres bibliques parce qu'elle pouvait peser dans une controverse avec les juifs, mais l'idée de rendre visible par la répartition en vingt-deux chapitres des citations scripturaires le mystère de l'Église et du Christ n'est pas non plus étranger à sa perspective.

Quant à l'origine de notre recueil, elle est incertaine, mais de nombreux éléments militent en faveur d'une origine égyptienne, probablement alexandrine du texte : la forme de plusieurs citations bibliques proches d'un modèle égyptien assuré⁸¹ ; les divers parallèles avec le *Dialogue d'Athanase et Zachée*, d'origine égyptienne ; les extraits de Cyrille d'Alexandrie en intertexte. Cependant, on peut objecter sa proximité, également remarquable, avec le Pseudo-Épiphane, un écrit situé par son éditeur V. R. Hotchkiss en Asie Mineure au IV^e siècle. Cette localisation reste cependant hypothétique et devrait être mieux établie pour, à elle seule, contrebalancer le faisceau d'indices qui convergent vers une origine égyptienne. Pour la datation, nous devons situer nos ἐκλογαί après Cyrille, puisque le recueil utilise le *Contre Julien*, dont la composition remonterait au

⁸⁰ *Mystère des lettres grecques*, voir l'édition de Cordula Bandt, *Der Traktat "Vom Mysterium der Buchstaben"*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, TU 162, 2007, p. 110.

⁸¹ Ainsi, Dt xxviii, 66 (ch. 7), dont la variante significative se retrouve chez Pierre II d'Alexandrie, le successeur d'Athanase, et dans le *Dialogue d'Athanase et Zachée*.

plus tôt à 418⁸². Il est donc à dater au plus tôt du deuxième quart du v^e siècle. et non simplement après 400, comme le pensait A. Lukyn Williams sur la foi de son attribution à Grégoire de Nysse⁸³.

L'auteur de ce texte abrupt et condensé a pu être l'objet d'une certaine condescendance méprisante de la part d'un A. Lukyn Williams aux yeux de qui « l'auteur de cet écrit n'était pas un homme de talent exceptionnel, et témoignait encore moins d'une pensée originale ». C'était ignorer le principe d'un genre littéraire singulier où le choix même des citations et leur ordonnancement peut traduire un travail de réflexion. Selon Martin C. Albl, la répétition de certaines citations « démontrerait la nature de l'œuvre, une méta-collection composée à partir de collections antérieures de *testimonia* avec peu d'attention donnée à sa cohérence d'ensemble⁸⁴ ». Au terme de notre analyse, on peut néanmoins soutenir que le rédacteur du recueil s'est livré à un travail élaboré, à « des opérations exégétiques complexes, qui paraissent bien convenir à un ou des spécialistes et que l'on situerait volontiers par conséquent dans des écoles catéchétiques⁸⁵ ». Le travail de la citation n'est pas seulement celui qu'opère le rédacteur sur la forme qu'il peut recomposer ou condenser, mais aussi sur le sens qu'il fait surgir de l'ordre de succession des versets et de leur répartition dans le recueil, car « dans sa littéralité, la citation offre le texte dans une interprétation à chercher : elle n'est pas qu'un simple emprunt, elle vient charger d'un sens nouveau le texte dans lequel elle s'insère, elle se glisse dans un nouveau contexte avec lequel elle fait corps⁸⁶ ».

280

82 Voir Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, éd. cit., p. 10-15.

83 A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos...*, op. cit., p. 124. Voir également les remarques de C. Zamagni à propos de la *Sélection (ἐκλογή) des Questions et réponses sur les Évangiles* d'Eusèbe (Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2008, p. 26) : « Les attestations parallèles de ce qualificatif en milieu chrétien donnent à croire que la date de composition de l'ἐκλογή doit suivre d'environ un siècle au moins l'époque d'Eusèbe », soit le début du v^e siècle.

84 M. C. Albl, *Pseudo-Gregory of Nyssa...*, op. cit., p. 108.

85 E. Norelli, compte rendu de Martin C. Albl, « *And Scripture Cannot Be Broken* », dans *Apocrypha*, 12, 2001, p. 280.

86 J.-L. Vesco, *Les Citations des Psaumes dans le Nouveau Testament*, op. cit., t. II, p. 68.

INVENTAIRE, ORIGINE ET OBJET DES FLORILÈGES
PATRISTIQUES DANS LES COLLECTIONS CANONIQUES ET
DANS LA LITTÉRATURE PONTIFICALE DE L'ANTIQUITÉ¹

Dominic Moreau
Université de Lille 3, UMR 8164 – HALMA

À la période antique, comment distinguer une compilation de nature juridico-canonique d'un florilège strictement patristique? Voilà une question qui ne semble jamais avoir été posée dans les ouvrages consacrés à l'un ou à l'autre genre, voire dans ceux qui traitent des deux. Pour cause, le caractère canonique des pièces patristiques, voire de celui des collections qui contiennent ces dernières, est plus que relatif avant que les autorités centrales des Églises ne commencent à dresser des listes officielles des sources de leur droit respectif: pour la première fois en Orient, à l'occasion du concile de Constantinople de 691-692, qui est dit « in Trullo » ou « Quinisexte »²; en Occident, lors de

- 1 Abréviations: ACO = *Acta conciliorum œcumenicorum*, éd. par E. Schwartz et al., Strasbourg/Berlin/Leipzig/New York, Karl J. Trübner/Walter de Gruyter [& Co.], 1914-2013 [toujours en cours]; CCCPG = M. Geerard, Fr. Glorie et J. Noret, *Clavis Patrum Græcorum. Qua optimæ quæque scriptorum Patrum Græcorum recensiones a primævis sæculis usque ad octavum commode recluduntur*, Turnhout, Brepols, coll. « Corpus christianorum », 1974-2003; CCSL = *Corpus christianorum. Series Latina*, Turnhout, depuis 1953; CPL = E. Dekkers, et E. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum. Qua in Corpus christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam*, 3^e éd., Turnhout/Brugge, Brepols, CCSL, 1995; CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae [=Vienne], depuis 1866; JK = F. Kaltenbrunner, « Ab condita Ecclesia ad annum DXC », dans Ph. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, 2^e éd. rev. et corr. sous la dir. de W. Wattenbach, t. 1: (*A S. Petro ad a. MCXLIII*) (1885), Leipzig, Veit und Comp., 1885, p. 1-140; MGH = *Monumenta Germaniæ historica*, Berlin/München/Stuttgart/Köln/Hanover, depuis 1826.
- 2 *Concilium œcumenicum Constantinopolitanum annorum 691-692 in Trullo quod dicitur Quinisextum, canones*, II (éd.-vers. lat. G. Nedungatt et S. Agrestini, « Concilium Trullanum – 691-692 », dans G. Alberigo [dir.], *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta. Editio critica*, t. 1: *The Œcumenical Councils. From Nicæa I to Nicæa II (325-787)*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 229-231). Ce concile ne constitue en rien un développement pour le droit canonique oriental, sinon dans le fait que la reconnaissance collective du corpus de ses sources antiques a figé ce dernier durablement. Voir H. Ohme, « Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers », trad. Sv. Rowan, dans W. Hartmann et K. Pennington (dir.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, The Catholic University of America Press, 2012, p. 24-114. Le choix de pièces effectué à Constantinople en 691/692 découle directement de ce que l'on peut considérer comme le premier effort de codification canonique, c'est-à-dire la *Collection*

l'envoi par Adrien I^{er} de la *Collectio Dionysio-Hadriana* à Charlemagne en 774³. En outre, il fallut attendre que la *libertas Ecclesiae*⁴ soit définitivement établie

d'Antioche, d'avec les années avant le dernier quart du IV^e siècle comme *terminus post quem*. Voir E. Schwartz, « Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 56 (69) – *Kanonistische Abteilung*, 25, 1936, p. 1-144, repris dans *Gesammelte Schriften*, t. 4, *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin, De Gruyter & Co., 1960, p. 159-275 ; A. Mardirossian, *La Collection canonique d'Antioche. Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*, Paris, ACHCByz, 2010. Les pièces de la compilation antiochienne ont fait l'objet de divers efforts de codification, dont deux seraient l'œuvre d'évêques constantinopolitains : la *Synagoga L titulorum* et le *Syntagma XIV titulorum*. Néanmoins, rien ne permet d'affirmer que ces deux spicilèges aient été officiellement reconnus comme « codes » par l'Église byzantine avant que le concile in Trullo n'accrédite la canonicité de leur contenu. Voir Sp. Troianos, « Byzantine Canon Law to 1100 », trad. P. Papageorgiou, dans W. Hartmann et K. Pennington (dir.), *The History...*, *op. cit.*, p. 118-120, 132-134 et 138 (bibliographie).

282

3 *Collectio Dionysio-Hadriana, carmen acrostichum Hadriani I papæ ad Carolum I Magnum* (éd. E. Dümmler, *MGH Pœtæ* 1, 1881, p. 90-91). L'auteur des recueils qui ont servi de base à la *Dionysio-Hadriana*, Denys le Petit, a très certainement effectué son travail dans le but de défendre Laurent à l'occasion du schisme laurentien/symmaquien (498/501-506/507). Rien n'indique toutefois que ces ouvrages aient été des actes officiels du pontificat de celui que la tradition allait finalement classer au rang des anti-papes. Voir E. Wirbelauer, *Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514). Studien und Texte*, München, Tuduv, 1993, p. 129-134. Il en est de même pour la révision demandée par Hormisdas, dont seulement la préface nous est parvenue, cela en un exemplaire unique (Novare, Biblioteca capitolare di Santa Maria, XXX [66], fol. 116^v-117^r [Novare, troisième tiers du IX^e s.]). Voir Denys le Petit, *Præfatio ad Hormisdam papam in Collectionem canonum Dionysianam secundam (quam aliquando dicitur tertia)* (éd. Fr. Glorie, *CCSL* 85, 1972, p. 49-51). La très probable utilisation par Jean II d'une *Collectio canonum Dionysiana* contenant les *Canones Apostolorum* démontrerait effectivement que l'édition réclamée par Hormisdas n'a fait l'objet d'aucune réception officielle par le Siège apostolique. Cela est encore prouvé par un passage des *Institutiones* de Cassiodore, dans lequel on peut lire que la version de la compilation dionysienne communément utilisée par l'Église romaine de son temps était celle dédiée à Stephanus de Salone. L'utilisation de cette dernière n'implique toutefois aucunement qu'elle ait constitué un véritable code de droit canon, d'autant plus que certains des éléments qui la composaient n'étaient pas alors considérés comme canoniques par Rome. Voir Jean II (pape), *Epistulae*, VI, 42-52 (*JK* 888 = n° 32 dans le tableau ; éd. Ch. de Clercq, *CCSL* 148 A, 1963, p. 88) ; Cassiodore, *Institutiones*, I, xxiii, 2 (éd. R.A.B. Mynors, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, réimpr. corr. de la 1^{ère} éd., Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 62²⁶-63³). Concernant la *Dionysio-Hadriana* et sa tradition manuscrite (Reims, Bibliothèque Carnegie, 2102 + Paris, Bibliothèque nationale de France, *Latinus* 8921 [olim *Supplementus Latinus* 331] – fin VIII^e siècle, etc.), voir L. Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscript and Literature*, Washington, The Catholic University of America Press, 1999, p. 13-20 ; L. Fowler-Magerl, *Clavis canonum. Selected Canon Law Collections before 1140. Access with Data Processing*, [3^e éd.], Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2005, p. 44-45 ; Fl. Hartmann, *Hadrian I. (772-795). Frühmittelalterliches Adelspapsttum und die Lösung Roms vom byzantinischen Kaiser*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2006, p. 267-272. Au sujet des compilations dionysiennes « authentiques », voir L. Kéry, *Canonical Collections*, *op. cit.*, p. 9-13 ; L. Fowler-Magerl, *Clavis canonum*, *op. cit.*, p. 29-32.

4 Sur le développement du concept de *libertas Ecclesiae* avant la Réforme grégorienne, voir J. Gaudemet, « Aux origines de la *libertas ecclesiae* dans la Rome symmaquienne », dans *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, t. 3, *Le Moine, le clerc et le prince*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 1992, p. 113-125, repris dans J. Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'Âge classique. Recueil d'articles*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008,

pour que se mette en place un véritable droit ecclésiastique indépendant du droit romain. C'est parce que la canonicité de ses composantes ne faisait pas l'unanimité que l'auteur – Isidore de Séville? – de la préface de la *Collectio Hispana* (*recensio Isidoriana* = Espagne, peu après 633 ; CPL 1790) a senti le besoin de justifier la compilation de lettres pontificales à côté des canons conciliaires ; « *in quibus pro culmine Sedis apostolicæ non impar conciliorum extat auctoritas* » dit-il des actes pontificaux⁵.

Voilà autant de raisons qui pourraient expliquer pourquoi la majorité des spécialistes des collections canoniques et des florilèges patristiques n'ont été guère enclin jusqu'à maintenant à répondre trop ouvertement à l'interrogation formulée en tête d'article, voire même à la poser. Or certaines compilations antiques sont bien étudiées en tant que compilations de sources canoniques et d'autres en tant que « simples » florilèges. Ne sommes-nous pas là face à la projection anachronique d'une distinction médiévale, voire encore plus tardive, sur une réalité antique? Comme il n'existe encore aucun ouvrage qui réponde précisément à cette problématique et que le sujet a été largement négligé jusqu'à maintenant par les historiens du droit canon, il a semblé intéressant d'offrir ici quelques pistes de recherche, à travers l'observation desdits florilèges patristiques présents dans la littérature que l'on qualifie aujourd'hui de canonique. Une certaine « négligence » vient d'être évoquée, puisque les florilèges ne sont pas ignorés par les canonistes, mais ils sont généralement présentés par ceux-ci comme de simples dossiers complémentaires aux véritables pièces canoniques et non comme des documents à part entière. Marcel Richard dit à juste titre que « l'étude des florilèges dogmatiques a la réputation d'être un passe-temps austère et de maigre rapport⁶. » Ceci explique peut-être cela!

Pourtant, l'inclusion de chaînes d'extraits bibliques, patristiques ou hérétiques (aux yeux du compilateur) dans des recueils à prétention juridico-canonique ne doit en aucun cas être considérée comme accessoire, que les anthologies concernées soient ou non l'œuvre des compilateurs, qu'elles soient en accord

p. 281-292 ; S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo dell'assioma fina al Decreto di Graziano*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1993 ; *id.*, « Il principio "Prima sedes a nemine iudicatur". Genesi e sviluppo fino a papa Simmaco (498-514) », dans G. Mele et N. Spaccapelo (dir.), *Il papato di san Simmaco (498-514)*, Cagliari, Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, 2000, p. 153-190.

5 *Collectio Hispana, præfatio*, 46-48 (éd. G. Martínez Díez et F. Rodríguez, *La Colección canónica Hispana*, t. 3 : *Concilios griegos y africanos*, Madrid, C.S.I.C., 1982, p. 45). Sur l'*Hispana* et sa tradition manuscrite (Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, E.I.12 – IX^e siècle, etc.), voir L. Kéry, *Canonical Collections, op. cit.*, p. 61-67 ; L. Fowler-Magerl, *Clavis canonum, op. cit.*, p. 39-42.

6 M. Richard, « Notes sur les florilèges dogmatiques du V^e et du VI^e siècle », dans *Actes du VI^e Congrès international d'Études byzantines* (Paris, 27 juillet-2 août 1948), Paris, École des hautes études, 1950, t. 1, p. 307, repris dans *id.*, *Opera minora*, t. 1, Turnhout/Leuven, Brepols/University Press, 1976, n° 2.

ou en désaccord avec leur sensibilité religieuse, qu'elles soient ou non intégrées au texte d'autres pièces. Les collections canoniques étant des œuvres totalement engagées et orientées, on ne saurait effectivement amoindrir l'intérêt de l'une ou de l'autre de leurs composantes sous prétexte qu'il ne s'agit que de florilèges. Pour se convaincre de l'importance que peut prendre parfois ce type d'ouvrage dans les recueils canoniques, il suffit de constater que les *Testimonia Patrum* de Léon le Grand forment une pièce totalement autonome à la rubrique 41 de la *Collectio Quesnelliana* (Italie [Rome ?] ou Sud de la Gaule [Arles ?], fin v^e ou début vi^e siècle; CPL 1770) (n° 17), sans être précédés par la lettre dont ils constituent l'annexe (CLXV – JK 542), voire sans que le nom de Léon soit mentionné⁷.

284

Compte tenu de ce qui a été dit précédemment, il ne faut toutefois pas se méprendre sur le caractère absolu de la valeur juridico-canonique de ce texte, comme de celle des autres textes qui seront mentionnés, voire même, comme cela sera expliqué plus loin, des compilations qui les contiennent. Il ne faut pas oublier qu'il n'y a aucune codification canonique officielle en dehors de la coutume durant l'Antiquité. Justement, c'est la tradition qui est évoquée par les florilèges. Que l'on adhère à cette tradition ou qu'on la condamne, l'objet de ces anthologies est de faire la démonstration du caractère canonique – dans le sens de conforme au canon de l'Écriture – de l'opinion des « florilégistes » et de celle des compilateurs qui reprennent leur travail. C'est essentiellement cette « récupération » qui sera ici examinée, de manière à établir lesquels des florilèges patristiques furent utilisés dans le contexte antique de la formation du droit ecclésiastique. Avant d'en venir à ce sujet, il a néanmoins semblé important de proposer des pistes de réflexion sur la distinction entre le concept de collection canonique et celui de florilège à la période antique. Il est également apparu nécessaire d'expliciter les principaux critères de sélection des recueils ayant permis l'établissement du corpus qui sera analysé dans un troisième temps.

PISTES DE RÉFLEXION SUR LA DISTINCTION ENTRE COLLECTION CANONIQUE ET FLORILÈGE PATRISTIQUE

La nature exacte ainsi que l'objet fondamental des constructions littéraires que sont les collections canoniques antiques sont sujets à un débat, qu'il apparait nécessaire d'évoquer d'emblée, en ce sens que des prises de position trop tranchées sur l'une ou sur l'autre peuvent entraîner des critiques particulièrement acerbes.

7 *Collectio Quesnelliana*, 41 (éd. P. et G. Ballerini, PL 56, 1846, col. 587-596). Concernant la *Quesnelliana* et sa tradition manuscrite (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Latini* 2141 et 2147 – vers 780, etc.), voir L. Kéry, *Canonical Collections, op. cit.*, p. 27-29.

Un point fait néanmoins l'unanimité chez les spécialistes de la question : ces spicilèges ne sont pas des codes au sens juridique du terme. Il s'agirait plutôt de dossiers ou de compilations de dossiers de type jurisprudentiel en matière religieuse, le plus souvent rassemblés, à la suite d'initiatives privées, dans le cadre de polémiques ponctuelles⁸. S'il ne faut aucunement confondre ces recueils avec de véritables codes de lois à la période antique, ils n'en constituent pas moins la phase préliminaire de la systématisation des sources du droit canon, qui servit de fondement à la création des véritables codes plusieurs siècles plus tard⁹.

Non sans lien avec l'absence d'unanimité sur la nature et sur l'objet réels du genre littéraire auquel appartiennent les différentes collections canoniques, leur contexte spatio-temporel de composition et leur but respectifs sont également sources de controverse. Les informations évoquées ici en cette matière doivent donc être considérées avec la plus grande prudence. Si les propositions de date et de lieu de compilation découlent de réflexions approfondies sur ces compilations, faites par les meilleurs historiens du droit canon, elles n'en demeurent pas moins hautement hypothétiques¹⁰. En dehors de quelques cas très particuliers, il est d'ailleurs conseillé de ne pas distinguer trop fortement les spicilèges canoniques des manuscrits médiévaux par lesquels ils nous sont parvenus, la confusion entre l'œuvre et son vecteur de diffusion étant plutôt la règle dans le domaine des recueils concernés. Peut-on pour autant ignorer

- 8 Pour la définition de « collection canonique » la plus adaptée au contexte antique, voir E. Wirbelauer, « Kirchenrechtliche Sammlungen », dans S. Döpp et W. Geerlings (dir.), avec la collab. de P. Bruns *et al.*, *Lexikon der antiken Christlichen Literatur*, 3^e éd. rev. et corr., Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, Herder, 2001, p. 436 (trad. it. sous la supervision de C. Noce : « Collezioni canoniche », dans *Dizionario di letteratura cristiana antica*, Civitas Vaticana/Roma, Urbaniana University Press/Città nuova, 2006, p. 219) ; *id.*, « Collectiones canonum », dans H. Cancik et H. Schneider (dir.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*, t. 3 : *Cl-Epi*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, col. 65-66 (trad. angl. sous la dir. de Chr.F. Salazar et Fr.G. Gentry : *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World. Antiquity*, t. 3 : *Cat-Cyp*, Leiden/Boston, Brill, 2003, col. 531-532).
- 9 Sur les collections canoniques antiques dans la perspective de l'histoire du droit canon, voir J. Gaudemet, *Les Sources du droit de l'Église en Occident du I^{er} au VII^e siècle*, Paris, Cerf, Initiations au christianisme ancien, 1985.
- 10 Pour illustrer le caractère hypothétique et toujours en développement des théories sur l'origine et sur l'objet des collections canoniques antiques, on peut évoquer, par exemple, les propositions faites il y a vingtaine d'années par Eckhard Wirbelauer au sujet des compilations romaines de l'époque du Schisme laurentien/symmaquien. Portant notamment sur la figure quasi intouchable de Denys le Petit (voir *supra*, n. 3), elles ont pris un certain temps à s'imposer, mais sont aujourd'hui admises par la majorité du droit canon. Le même historien a également réexaminé la *Collectio Italica* (Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 213 [olim Darmstadiensis 2336] – début du VIII^e siècle, etc.), que l'on intitulait avant lui *Collectio Sanblasiana*, de la provenance du manuscrit que l'on présentait alors à tort comme le plus important (Sankt Paul im Lavanttal, Bibliothek des Benediktinerstift, 7/1 [olim XXIX Kasette 1 ; XXV a.7] – milieu de la seconde moitié du VIII^e siècle). Voir E. Wirbelauer, *Zwei Päpste*, *op. cit.*, p. 122-128 ; *Id.*, « Zum Umgang mit kanonistischer Tradition im frühen Mittelalter », dans U. Schæfer (dir.), *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, Tübingen, Gunther Narr, 1993, p. 207-228.

plus de 250 ans de recherche sur le sujet, depuis l'étude fondatrice de Pietro et Girolamo Ballerini¹¹, sous prétexte d'absence de certitude ? Il faut certes rester prudent, mais il ne faut pas non plus s'empêcher de réfléchir à partir des jalons et des repères posés au fil du temps.

Pour revenir à la tentative de définition elle-même, plusieurs types de pièces composent les collections canoniques antiques. Si l'on suit les catégories identifiées par Friedrich Maassen, on retrouve des documents conciliaires, des actes pontificaux, des textes émanant des autorités civiles romaines et germaniques, des règles monastiques, des textes patristiques et « hérétiques », des statuts disciplinaires, de courts traités théologiques et des professions de foi anonymes, des récits hagiographiques et historiques, des formules, des notices de diverses natures, des catalogues pontificaux, des listes provinciales, des écrits pseudo-apostoliques et de nombreux autres apocryphes.¹² D'une part, la grande majorité de ces types de sources peuvent aussi se retrouver dans des florilèges patristiques. D'autre part, ces anthologies sont communément, tout comme les compilations canoniques, agencées selon un schéma parfaitement réfléchi, avec pour objectif de défendre la position religieuse de leurs auteurs ou de leurs compilateurs. Comment donc faire la différence ?

Puisqu'aucune définition n'en a encore été ici proposée, un florilège patristique est, dans l'Antiquité, une œuvre plaçant en série des extraits entièrement sortis de leur contexte initial, toujours dans une volonté de démonstration, parfois en compagnie de commentaires, souvent afin de servir d'annexe à un ouvrage original. Certains recueils canoniques répondent parfaitement à l'ensemble de ces critères. Néanmoins, les composantes de la catégorie de spicilèges auxquels ils appartiennent peuvent également inclure des pièces intégrales – pas seulement des extraits – ainsi que des citations indirectes, voire totalement remaniées, la ligne directrice générale de ladite catégorie étant seulement la prétention juridico-canonique du corpus.

« Florilège patristique » n'est aucunement synonyme de « collection canonique », mais, en principe, l'un peut aussi correspondre à l'autre, s'il inclut des sources du droit de l'Église. La présence d'un unique extrait de

11 P. et G. Ballerini, [*Sancti Leonis Magni Romani pontificis opera ...*], t. 3 : *Appendix ad sancti Leonis Magni opera seu vetustissimus codex canonum ecclesiasticorum, & constitutorum Sanctæ Sedis apostolicæ, a Quesnello ejusdem pontificis operibus adjectus, nunc autem ad præstantissimam MSS. exemplaria recognitus, & in meliorem multo formam restitutus : cui alia subjiciuntur rarissima, vel inedita antiquissimi juris canonici documenta, & quinque dissertationes Quesnelli in eundem canonum codicem ad criticam revocatæ*. Præmittitur tractatus de antiquis tum editis, tum ineditis collectionibus & collectoribus canonum ad Gratianum usque, Venezia, Simone Occhi, 1757, p. v-cxxx = PL 56, 1846, col. 11-354.

12 Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, t. 1 [seul tome paru], Gratz, Leuschner und Lubensky, 1870, p. 8-419.

document conciliaire ou pontifical est-elle toutefois suffisante pour faire d'un florilège une véritable compilation à prétention juridico-canonique ? La question est relativement délicate pour cette période sans véritable droit de l'Église qu'est l'Antiquité. Il est d'ailleurs plus facile d'identifier les florilèges parmi les spicilèges formellement identifiés comme recueils canoniques que d'entreprendre l'inverse. Il faut néanmoins comprendre que la classification des canonistes a été faite au regard des développements ultérieurs du droit canon et non d'impératifs ou de réalités antiques. Quoi qu'il en soit, les collections canoniques sont à insérer parmi les anthologies d'extraits patristiques lorsque ceux qu'elles contiennent se présentent sous forme de citations littérales et que leur agencement serve une démonstration (ou qu'il laisse entrevoir une volonté de démonstration). Traditionnellement, on identifie deux catégories de compilations canoniques antiques : les collections dites chronologiques et celles dites systématiques. Les premières rassemblent les documents suivant un ordre chronologique relatif, que ce soit par bloc ou dans leur ensemble. Les secondes organisent la matière par sujet, ce qui entraîne, *de facto*, une fragmentation des pièces qui les composent. C'est cette deuxième catégorie qui se rapproche le plus du florilège patristique.

CRITÈRES DE SÉLECTION DU CORPUS ANALYSÉ

La réflexion initiale qui vient d'être menée définit une série de critères de sélection, qui eux-mêmes permettent d'établir avec plus de précision la liste des florilèges présents dans les collections de sources du droit de l'Église. Si l'on veut que l'analyse de la réception canonique des anthologies d'extraits patristiques soit la plus exhaustive possible, il faut également considérer une catégorie de textes qui n'a pas encore été évoquée et qui peut elle-même constituer une composante des recueils canoniques : la littérature pontificale¹³. En raison de la position et du rôle historique de l'Église de Rome, la documentation émise par cette dernière a effectivement une véritable prétention juridico-canonique (ce qui ne veut toutefois pas dire qu'elle ait été ainsi reçue par tous). Il était donc fondamental de la considérer sur le même plan que les spicilèges canoniques.

13 Au sujet des lettres pontificales dans la perspective de l'histoire du droit canonique antique, voir D. Jasper, « The Beginning of the Decretal Tradition. *Papal Letters from the Origin of the Genre through the Pontificate of Stephen V* », trad. St. Rowan, rev. par M. Sommar et D. Jasper, dans *id.* et H. Fuhrmann, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington, The Catholic University Press of America, 2001, p. 7-87. À cette publication, je suis tenté d'ajouter la thèse de doctorat que j'ai soutenue le 28 janvier 2012, dont la publication est en préparation (d'où l'absence de renvoi à celle-ci dans le présent travail) : *De rebus exterioribus. Recherches sur l'action temporelle des évêques de Rome, de Léon le Grand à Grégoire le Grand (440-604). Sources et approches*, Paris, Université Paris-Sorbonne, 2012. Pour la position de thèse : http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Moreau_Dominic_2011_position_de_these_2_.pdf.

Pour revenir à ces derniers, la date hypothétique de composition des parties qui contiennent des florilèges patristiques a été le critère fondamental de sélection, avec pour résultat 37 compilations. Parmi celles-ci, 31 sont des collections que l'on peut qualifier de conventionnelles, dont 7 sont grecques¹⁴, 23 sont latines¹⁵

- 14 Plus ou moins dans l'ordre chronologique hypothétique de la rédaction initiale (l'édition n'est donnée que si elle est complète ou si elle est presque complète et que le ou les éditeurs donnent la liste des pièces manquantes) : *Collectio Vaticana (de rebus Ephesinis)* (éd. E. Schwartz, ACO I, i, 1-6, 1927-1928) ; *Collectio Segueriana* (voir *ibid.* I, i, 7, 1929, p. 1-16) ; *Collectio M epistularum (de rebus Chalcedonensibus)* (éd. *ibid.* II, i, 1, 1933, p. 1-3) ; *Collectio monophysitica Vaticana ex codice Græco 1431* (voir *id.*, *Codex Vaticanus Gr. 1431. Eine antichalcedonische Sammlungen aus der Zeit Kaiser Zenos*, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1927, p. 5-9) ; *Collectio Atheniensis* (éd. *ibid.* I, i, 7, 1929, p. 17-167) ; *Collectio Sabbaitica vel Hierosolymitana contra Acephalos et Origenistas destinata* (éd. *ibid.* III, 1940, p. 1-214) ; *Recensio prima Syntagmatis XIV titularum* (texte déductible de l'apparat critique de l'édition de la *recensio Tarasiana vel systematica* : Vl.N. Benešević, *Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem palæo-slavica adjecto textu græco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, 1, réimpr. anast. de la 1^{ère} éd. augm. d'une préface de J. Dummer, Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen demokratischen Republik, 1974).
- 15 Plus ou moins dans l'ordre chronologique hypothétique de la rédaction initiale (voir commentaire en *supra*, n. 14) : *Collectio Novariensis de re Eutyichis* (éd. E. Schwartz, ACO II, ii, 1, 1932) ; *Collectio epistularum decretalium Dionysiana* (éd. Fr. Glorie, CCSL 85, 1972, p. 43-47 + Chr. Justel, dans G. Vœl et H. Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris in duos tomos distributa. Quorum unus canonum ecclesiasticorum codices antiquos, tum Græcos, tum Latinos complectitur; subjunctis vetustissimis eorumdem canonum collectoribus Latinis: alter vero insigniores juris canonici veteris collectores Græcos exhibet. Ex antiquis codicibus MSS. bibliothecæ Christophori Justelli. Horum major pars nunc primum in lucem prodit, cum versionibus Latinis, præfationibus, notis, & indicibus huic editioni necessariis*, Paris, Louis Billaine, 1661, p. 184-189 + Chr. Justel, *PL* 67, 1848, col. 231-316) ; *Collectio Quesnelliana* (éd. partielle P. et G. Ballerini, *PL* 56, 1846, col. 359-364, 367-664 et 679-741 + E. Schwartz, ACO I, v, 2, 1924-1926, p. 321-340, et II, 4, 1932, p. i-iii, xxxiii et 157-163 + C.H. Turner, *EOMIA* I, II, 1, 1913, p. 295, n° 2) ; *Collectio Mutinensis* (éd. M. Fornasari, « *Collectio canonum Mutinensis* », *Studia Gratiana post octava decreti sæcularia*, 9, 1966, p. 280-354) ; *Collectio Vaticana* (voir Fr. Maassen, *Geschichte...*, *op. cit.*, p. 514-522, § 634) ; *Collectio Turonensis* (texte déductible de l'apparat critique de l'édition remaniée du diacre Rusticus : E. Schwartz, ACO I, 3, 1929) ; *Collectio Novariensis de uno e Trinitate in carne passo* (éd. *Id.*, ACO IV, 2, 1914, p. 63-98 [rééd. de 4-5 : *PLS* 3, 1963, col. 96-98]) ; *Collectio Corbeiensis* (voir W. Kaiser, « *Beobachtungen zur Collectio Corbeiensis und Collectio Bigotiana (Hs. Paris BN lat. 12097 und Hs. Paris BN lat. 2796)* », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 123, 2006, p. 65-83) ; *Collectio Ratisbonensis* (éd. K. Silva-Tarouca, *S. Leonis Magni epistolæ contra Eutyichis hæresim*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1934-1935, p. 1-8, 13-29, 34-40, 47-78, 81-89 et 93-168 + *id.*, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (epistula XXVIII) additis Testimoniis Patrum et ejusdem S. Leonis M. epistula ad Leonem I imp. (epistula CLXV)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1932, p. 20-58) ; *Concordia canonum Cresconii* (éd. Kl. Zechiel-Eckes, *Die Concordia canonum des Cresconius. Studien und Edition*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1992, p. 419-798) ; *Collectio Laureshamensis* (voir Fr. Maassen, *Geschichte...*, *op. cit.*, p. 585-590, § 674) ; *Collectio Coloniensis* (voir *ibid.*, p. 576-584, § 671) ; *Collectio Avellana* (éd. O Günther, *CSEL* 35, 1895-1898, p. 1-773) ; *Collectio (auctoritatum Ecclesiæ) Arelatensis* (éd. W. Gundlach, *MGH Epp.* 3, 1892, p. 1-83) ; *Collectio Remensis* (voir V. Rose, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, t. 1: *Die Meermann-Handschriften des Sir Thomas Phillippis*, Berlin, A. Asher & C°, 1893, p. 171-179) ; *Synodicon a Rustico diacono compositum vel Collectio Casinensis (de rebus Ephesinis)* (éd. E. Schwartz, ACO I, 3, 1929, et I, 4, 1922-1923) ; *Collectio Sichardiana* (éd. *ibid.* I, v, 2, 1924-1926, p. 245-318) ; *Fragmentum Veronense ex codice LIX (57)* (voir A. Spagnolo,

et 1 est syriaque¹⁶. Les 6 autres collections sont des éditions antiques d'actes de conciles œcuméniques ; 1 est grecque¹⁷ et 5 sont latines¹⁸. Étant donné que ces *gesta* conciliaires ne répondent à aucun impératif littéraire, excepté juridique, et qu'ils compilent les documents à la manière des recueils canoniques, il n'y a vraiment aucune raison de les considérer autrement que comme des ouvrages de nature semblable à ces derniers. Il a semblé plus que nécessaire de prendre également en compte dans l'analyse les collections des sources du droit ecclésiastique qui ont la forme de florilèges. Trois collections systématiques antiques répondent à cette définition, attendu qu'elles citent littéralement leurs sources (n° 34-36). Parmi celles-ci, deux ne sont pas comprises dans les chiffres susmentionnés, c'est-à-dire la *Synagoga L titularum* de Jean III le Scholastique (CCCPG 75 50)¹⁹ ainsi que la *Collectio vetus Gallica* (CPL 1784a)²⁰, en tant que témoin médiéval de sa forme initiale aujourd'hui perdue (n° 34 et 36).

À l'inverse, les recueils systématiques antiques qui ne citent pas littéralement leur texte n'ont pas été ici considérés : la *Breviatio canonum* de Ferrand de Carthage (CPL 1768), les *Capitula* de Martin de Braga (CPL 1787), le *Nomocanon L titularum* de Jean III le Scholastique et la partie systématique du *Syntaxma XIV titularum* (CCCPG 75 56)²¹. Pour des raisons plutôt similaires

I manoscritti della Biblioteca capitolare di Verona, dir. S. Marchi, Verona, Mazziana, 1996, p. 111-115) ; *Collectio Grimanica* (éd. E. Schwartz, ACO II,4, 1932, p. 1-131) ; *Collectio Berolinensis vel Viridunensis* (éd. E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, Munchen, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1934, p. 59-122 + O. Günther, CSEL 35, 2, 1898, p. 800-801) ; *Collectio Sangermanensis (de rebus Chalcedonensis)* (éd. E. Schwartz, ACO II, 5, 1936) ; *Collectio Sancti Mauri (Fossatensis)* (voir Fr. Maassen, *Geschichte...*, p. 616-622, § 687) ; *Collectio Justelliana* (éd. partielle P. et G. Ballerini, PL 56, 1846, col. 747-815 + G. Vøel et H. Justel, *Bibliotheca...*, op. cit., p. 297-300 + E. Schwartz, ACO I, v, 2, 1924-1926, p. 236-244 + Fr. Glorie, CCSL 85, 1972, p. 57-60 + C.H. Turner, *EOMIA* I, i, 2, 1904, p. 144, et I, ii, 3, 1930, p. 448, col. v + A. L. Feder, CSEL 65, 1916, p. 95-96).

- 16 *Collectio monophysitica Syriaca ex codice Bibliothecæ Britannicæ (olim Musei Britannici) additionalis 14529* (voir W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired Since the Year 1838*, London, British Museum, 1871, t. II, p. 918-920, n° dcccvi).
- 17 *Gesta Græca concilii Chalcedonensis* (éd. E. Schwartz, ACO II, 1, 1933-1935, p. 53-354 et 362-495).
- 18 *Versio Latina antiqua gestorum concilii Chalcedonensis ; Versio Latina antiqua correcta gestorum concilii Chalcedonensis ; Versio Latina gestorum concilii Chalcedonensis a Rustico diacono edita* (les deux premières versions sont déductibles de l'apparat critique de l'édition du diacre Rusticus : E. Schwartz, ACO II, iii, 1935-1937) ; *Versio Latina longior primæ editionis gestorum concilii Constantinopolitani II ; Versio Latina brevior primæ editionis gestorum concilii Constantinopolitani II* (la version courte est déductible de l'apparat critique de l'édition longue : J. Straub, ACO IV,1, 1971, p. 3-231).
- 19 Éd. : Vl.N. Benešević, *Iohannis Scholastici Synagoga L titularum ceteraque eiusdem opera iuridica*, t. 1 [seul volume paru], Munchen, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1937, p. 1-156.
- 20 Éd. : H. Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1975, p. 343-617.
- 21 Sur les œuvres de Ferrand de Carthage et de Martin de Braga, voir L. Kéry, *Canonical Collections*, op. cit., p. 8-9 et 23-24 ; L. Fowler-Magerl, *Clavis canonum*, op. cit., p. 27-29

n'ont pas été retenues les compilations de statuts ecclésiastiques dont l'origine, la nature et les sources n'ont pas encore été bien identifiées, que ce soit les canons qui sont dits des conciles d'Elvire, de Laodicée et d'Arles II (CPL 1777), les *Statuta Ecclesiae antiqua* (CPL 1776) et, peut-être, le *Decretale Ad Gallos episcopos* (CPL 1632)²². Les quelques collections systématiques de sources du droit civil qui sont réputées pour avoir été composées en tant qu'appendice à des compilations canoniques ont également été ignorées. Deux de ces spicilèges juridiques civils, la *Collectio XXV capitulorum* et la *Collectio LXXXVII capitulorum* (CCCPG 7551), citent littéralement leurs sources, mais les pièces qui les composent sont beaucoup trop longues pour que l'on associe ces recueils à des florilèges; une autre ne comporte que des citations remaniées, soit l'abrégé de la *Collection en 87 chapitres* que constitue celle en 22 chapitres; une autre, enfin, la *Collectio tripartita*, utilise les deux techniques, mais les extraits qu'elle compile sont aussi très longs et il n'existe aucune preuve de sa réception canonique avant la publication du *Nomocanon XIV titulorum* au VII^e siècle²³. En outre, il faut justifier l'absence des deux recueils chronologiques composée de pièces non intégrales que sont les soi-disant *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta* (CPL 1765b) et la *Collectio Mutinensis* (CPL 1770a), dans la catégorie des collections canoniques-florilèges²⁴. Elles n'ont pas non

et n. 34-35. Concernant le *Nomocanon L titulorum* et le *Syntagma XIV titulorum*, voir respectivement : Sp. Troianos, « Byzantine Canon », *op. cit.*, p. 137-138; et *supra*, n. 2.

22 Au sujet des canons d'Elvire, voir avant tout les travaux (controversés) de Josep Vilella Masana et Pere-Enric Barreda Edo (la majorité de leurs travaux sur la question peut être consultée en : www.ub.edu/grat/grato4.htm). En ce qui concerne ceux de Laodicée, voir notamment A. Mardirossian, *La Collection...*, *op. cit.*, p. 117-134 (qui doit être lu au regard de la bibliographie antérieure sur la question). Sur ceux d'Arles II et sur les *Statuta Ecclesiae antiqua*, voir L. Kéry, *Canonical Collections*, *op. cit.*, p. 6-7. Quant au *Decretale Ad Gallos episcopos*, il n'a pas encore été analysé en tant que possible compilation canonique composée sur le modèle de celles qui viennent d'être mentionnées. En outre, ce texte est au centre un débat particulièrement passionné sur son attribution, si bien qu'il vaut mieux se contenter ici de renvoyer à l'édition de référence ainsi qu'à la recension critique la plus articulée qui en a été faite, les publications parues depuis se positionnant principalement par rapport à l'une ou à l'autre. Éd. : Y.-M. Duval, *La Décrétale Ad Gallos episcopos : son texte et son auteur*, Leiden/Boston, Brill, 2005. Compte rendu critique de Klaus Zechiel-Eckes dans *Francia-Recensio. Mittelalter – Moyen Âge (500–1500)*, 2008/3 : www.perspectivia.net/content/publikationen/francia/francia-recensio/2008-3/mittelalter-2013-moyen-age-50020131500/Duval_Zechiel-Eckes. Pour les principales publications sur le sujet qui sont parues depuis, voir Kl. Zechiel-Eckes, *Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255)*, éd. posthume par D. Jasper, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2013, p. 6, n. 22.

23 Concernant la *Collectio XXV capitulorum*, la *Collectio LXXXVII capitulorum*, la *Collectio tripartita* et le *Nomocanon XIV titulorum*, voir Sp. Troianos, « Byzantine Canon », *op. cit.*, p. 132-136 et 138-141. La littérature sur la *Collectio XXII capitulorum* n'est pas abondante. Pour l'une des références les plus récentes qui l'évoquent, voir C. Van de Wiel, *Geschiedenis van het kerkelijk recht*, 2^e éd. rev. et augm., Leuven, Peeters, 2006, p. 47, § 39 (où elle est toutefois qualifiée à tort de *Collection en 23 chapitres*).

24 Comme il n'existe pas d'étude spécifiquement consacrée aux *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*, il semble préférable de simplement renvoyer à l'édition de référence, en incitant le

plus été retenues en tant que florilèges, puisque les extraits qui les composent sont très longs. Il n'est même pas certain que les *Excerpta* aient formé une véritable collection indépendante.

À juste titre, on peut s'interroger sur cette longue énumération de compilations ne faisant pas partie du corpus analysé. C'est qu'il a semblé intéressant de présenter l'éventail de toutes les autres options qui auraient pu être adoptées pour l'étude des spicilèges juridico-canoniques antérieurs au VII^e siècle, dans le cadre d'un programme sur la lecture par extrait. Ce sont donc 37 collections canoniques et actes de conciles œcuméniques antérieurs au VII^e siècle ou descendant d'archétypes antiques perdus, qui contiennent des florilèges patristiques. À ces *corpus*, il faut ajouter trois compilations systématiques antiques qui prennent la forme de florilèges, en citant littéralement des extraits patristiques. Parallèlement, il faut prendre en compte un dernier document dans l'analyse, soit l'anthologie d'extraits patristiques se trouvant dans la lettre de Jean II de Rome qui n'est connue qu'à travers la *Collectio de fide* que Florus de Lyon (n° 23), même si cette dernière œuvre n'a été compilée qu'autour de 825-830²⁵.

LES FLORILÈGES PATRISTIQUES DANS LES COLLECTIONS CANONIQUES ET DANS LA LITTÉRATURE PONTIFICALE DE L'ANTIQUITÉ

L'examen précis des 39 (37 + 2) compilations et de la lettre pontificale susmentionnées a permis d'établir que 36 florilèges patristiques sont parvenus jusqu'à nous par des voies canonique ou pontificale antiques. Compte tenu du nombre d'anthologies retrouvé et de la variété des sujets qu'elles traitent, une tentative de classification raisonnée s'est imposée. Pour les florilèges portant sur

lecteur à aller voir les commentaires publiés par son auteur dans ses différents articles sur les conciles africains : Ch. Munier, *CCSL* 149, 1974, p. 173-247. Sur la *Mutinensis*, qui apparaît tout de même dans l'analyse en tant que vecteur de diffusion d'au moins un florilège patristique (n° 15), voir *supra*, n. 15.

- 25 Compte tenu du sujet du présent volume, il n'est pas inintéressant de préciser que les *claves* de sources médiévales classent généralement la *Collectio de fide Flori Lugdunensis* parmi les florilèges patristiques. L'ouvrage, qui a la Trinité et l'Incarnation pour thématiques centrales, est essentiellement composé de textes pontificaux et comporte plusieurs extraits issus d'actes conciliaires. Même si les historiens du droit de l'Église ne considèrent généralement pas ce spicilège comme un élément de littérature juridique ecclésiastique, on peut ainsi se demander s'il ne faudrait pas en faire une véritable collection canonique, d'autant plus que Florus de Lyon est, entre autres, connu comme canoniste. Sur la *Collection « de fide »*, voir E. Schwartz, *ACO* IV, 2, 1914, p. xxviii-xxxii ; C. Charlier, « Une œuvre inconnue de Florus de Lyon : la Collection "De fide" de Montpellier », *Traditio*, 8, 1952, p. 81-109 ; Kl. Zechiel-Eckes, *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist. Studien zur Persönlichkeit eines karolingischen »Intellektuellen« am Beispiel der Auseinandersetzung mit Amalarius (835-838) und des Prädestinationsstreits (851-855)*, Stuttgart, Jan Thorbecke, 1999, p. 4, n. 6, p. 14-15 et 102 (qui parle simplement de *Dogmatisches Werk*).

des questions de théologie dogmatique, les catégories se conforment entièrement à celles établies par Alois Grillmeier²⁶ : les florilèges trinitaires pré-chalcédoniens (n° 1), les florilèges christologiques pré-chalcédoniens (n° 2-14), les florilèges de Chalcedoine (n° 16), les florilèges chalcédoniens datables entre 451 et 500 (n° 17-19), ceux datables entre 500 et 600 (n° 20-27) ainsi que les florilèges anti-chalcédoniens (n° 28-31). À ces rubriques, il a fallu en ajouter trois pour les besoins du présent travail. Une est consacrée à un florilège anti-pélagien qui est qualifié de « pontifical de tendance augustinienne » (n° 15) ; une autre porte sur des florilèges dits « disciplinaires » (n° 32-33) ; une dernière contient les collections canoniques systématiques qui citent littéralement leurs sources (n° 34-36).

292

D'après Martin Tetz, dont l'opinion est partagée par Alois Grillmeier, le chapitre 29 du *De Spiritu Sancto* de Basile de Césarée (CCCPG 2839 et 2901 [3]) serait le premier témoignage connu de florilège patristique consacré à plusieurs auteurs²⁷. Il n'est pas impossible que la pratique soit antérieure. Néanmoins, cette anthologie constitue bien la plus ancienne anthologie d'extraits patristique à avoir été intégrée dans des collections canoniques de l'Antiquité (n° 1). Cela ne se fit toutefois que, d'une part, partiellement, attendu que seule une partie de son introduction a été reprise, et, d'autre part, tardivement, c'est-à-dire pas avant la fin du VI^e siècle, dans la première recension du *Syntagma en XIV titres*²⁸. Même si elle est fragmentaire, l'inclusion dans ce recueil assura à l'extrait du florilège trinitaire de Basile une postérité dont n'ont pas bénéficié la plupart des autres anthologies. Cet extrait fait effectivement toujours partie du corps de droit canonique de l'Église catholique orientale et des Églises orthodoxes²⁹.

Si le vingt-neuvième chapitre du *De Spiritu Sancto* est le florilège le plus ancien à avoir été recopié dans une collection canonique pendant l'Antiquité, il n'est

26 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. II, 1 : *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, 2^e éd., Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, Herder, 1991, p. 58-80. Voir aussi l'article fondateur : M. Richard, « Les florilèges diphyssites du V^e et du VI^e siècle », dans A. Grillmeier et H. Bacht (dir.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1 : *Der Glaube von Chalcedon*, Würzburg, Echter, 1951 [5^e éd., 1979], p. 721-748, repris dans M. Richard, *Opera minora, op. cit.*, n° 3.

27 M. Tetz, « Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises », *Evangelische Theologie*, 21, 1961, p. 360-361 = *Id., Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, dir. W. Geerlings et D. Wyrwa, Berlin/New York, De Gruyter, 1995, p. 281-282 ; A. Grillmeier, *Jesus der christus...*, *op. cit.*, p. 58.

28 *Recensio Trullana Syntagmatis XIV titulorum*, inter fol. 189^b-220 (= 221)^a (éd.-vers. slav. Vl.N. Benešević, *Syntagma, op. cit.*, p. 530-531). Voir également Vl. N. Benešević, *Kanoničeskij sbornik XIV titulov so vtoroj četverti VII veka do 883 g. K drevnejšej istorii istočnikov prava greko-vostočnoj cerkvi*, [t. 1], *op. cit.*, 1974, p. 232, n° 1'.

29 D. Schon, *Der Codex canonum ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient. Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen*, Würzburg, Augustinus, 1999, p. 83 ; H. Ohme, « Sources », *op. cit.*, p. 88, 98 et 102-103.

en aucun cas le premier dans le temps à avoir été retenu par un compilateur. On ne saurait évidemment prétendre être en mesure d'identifier avec assurance la toute première pièce de même nature à avoir été compilée dans un spicilège de source du droit de l'Église. Dans l'état actuel des sources, il semblerait toutefois que le plus ancien effort connu de compilation canonique d'anthologies d'extraits patristiques ou de création de tels ouvrages dans un but juridico-canonique remonterait à la constitution des dossiers à la défense de Cyrille d'Alexandrie, dans la suite immédiate du concile d'Éphèse de 431. Les onze florilèges (n° 2-12) présents dans ce qu'il nous reste desdits dossiers forment, au sein des composantes des recueils canoniques antiques, le plus important corpus d'anthologies d'extraits patristiques portant sur une même thématique et compilé par un même milieu. Les vecteurs de transmission des dossiers favorables à Cyrille, qui ne nous sont connus qu'indirectement, constituent eux aussi un groupe relativement uniforme, attendu que c'est essentiellement grâce aux collections relatives au concile éphésien qu'ils nous sont parvenus.

À la lecture des onze florilèges christologiques pré-chalcédoniens ici concernés, un phénomène se dégage : comme pour le chapitre de l'œuvre de Basile, la grande majorité a été compilée en dehors de son contexte de publication original, c'est-à-dire sans que les œuvres auxquelles elle appartient aient été entièrement recopiées. Par exemple, l'un des textes (n° 3) a été extirpé de l'*Apologia XII capitulorum contra Orientales* de Cyrille d'Alexandrie (CCCPG 5221 et 8663), pour être inséré à la toute fin d'un conglomérat latin traduisant en une seule pièce l'*Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum Cyri* (CCCPG 5222 et 8662) et l'*Explanatio XII capitulorum* (CCCPG 5223 et 8664) du même auteur. Notons que l'original grec de ces deux dernières œuvres n'apparaît pas dans la liste des anthologies d'extraits patristiques retenues, puisqu'il n'y a pas lieu de considérer les réponses interposées que se renvoient Cyrille et Théodoret comme un florilège. Par ailleurs, l'évêque d'Alexandrie n'a pas non plus publié de façon indépendante tous les corpus d'extraits nestoriens que l'on peut lire dans les dossiers cyrilliens (n° 5-12). Ces florilèges sont donc, en quelque sorte, des œuvres originales des compilateurs des embryons des grandes collections relatives au concile d'Éphèse, cela même si le matériau est extirpé de pièces attribuables à Cyrille en tous points.

Deux anthologies christologiques pré-chalcédoniennes recopiées dans les compilations canoniques antiques n'appartiennent toutefois pas à la même tradition, deux florilèges qui sont opposés l'un à l'autre. Il s'agit des *Testimonia Patrum* d'Eutychès (CCCPG 5951) (n° 13) et ceux que l'on retrouve en appendice à la traduction grecque du *Tomus Flaviani* de Léon le Grand (CPL 1656 [epist. 28] ; CCCPG 8922 ; JK 423) (n° 14). Il semble important

de souligner le rôle historique des seconds³⁰, du fait que l'épître léonienne à laquelle ils sont associés demeure encore aujourd'hui le texte de référence en matière de christologie pour les branches chalcédoniennes du christianisme. L'autorité théologique et juridico-canonique de ce texte ne fait donc aucun doute. D'un tout autre ordre, on aurait aussi pu le classer parmi les florilèges du concile de Chalcédoine de 451, attendu que le texte a été lu en séance plénière³¹. En Occident, il n'a toutefois été réellement diffusé qu'après le synode, dans une version remaniée pour servir d'annexe à une autre lettre du même pontife, c'est-à-dire le *Tomus II* (CPL 1656 [epist. 164 et 165]; CCCPG 9097; JK 542) (n° 17).

Composés avant 451 et, peut-être même par le même auteur que les *Testimonia Patrum* de Léon le Grand,³² les *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei [et libero voluntatis]* de Prosper d'Aquitaine (CPL 527) (n° 15) méritent vraiment d'être mentionnées. Cet ouvrage, relativement négligé jusqu'à maintenant par les canonistes, constitue pourtant le premier florilège exclusivement pontifical. La date de sa composition, deuxième quart du v^e siècle, concorde parfaitement avec les premiers efforts de compilation canonique du droit émis par l'Église de Rome³³. Il se peut donc que la place de Prosper dans l'histoire du développement du pouvoir juridico-canonique de l'évêque de Rome soit encore plus grande que ce que l'on a bien voulu entendre jusqu'à maintenant.

294

30 Voir notamment D. Moreau, « Notes pour servir de complément à la "nouvelle édition" du *Tome à Flavien* (E. Schwartz et E. Mühlberg, in CCCOGD 1 [2006] 127-132) », *Cristianesimo nella storia*, 29, 2008, p. 475-520 (addenda et corrigenda : *id.*, « Non impar conciliorum extat auctoritas. L'origine de l'introduction des lettres pontificales dans le droit canonique », dans J. Desmulliez, Chr. Hoët-van Cauwenberghe et J.-Chr. Jolivet [dir.], *L'Étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations*, Villeneuve d'Ascq, CEGES, UL3 – travaux & recherches, 2010, p. 504-505, n. 84).

31 *Concilium œcumenicum Chalcedonense anni 451, actiones*, II [III], 22 (éd. E. Schwartz, ACO II, I, 2, p. 81 [277]).

32 Sur cette hypothèse, voir D. Moreau, « Notes... », art. cit., p. 478-479 (au regard de *id.*, « Non impar conciliorum... », art. cit., p. 504, n. 84). De nombreux titres peuvent être ajoutés à la bibliographie donnée. Pour évoquer seulement les principales références évoquées par les opposants à la possibilité d'une intervention de Prosper dans la composition du *Tomus ad Flaviani* (dont les conclusions ne sont aucunement décisives), voir Fr. Di Capua, « Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo. Vol. I. Parte I : Leone Magno – Parte II : Da Cornelio a Damaso », *Lateranum. Nova series*, III, 2-3, 1937, p. 202-203 ; *id.*, « Come nasce una leggenda. Leone Magno e Prospero di Aquitania », *L'osservatore romano*, 25 janvier 1952, p. 3, repris dans *id.*, *Scritti minori*, t. 2, Roma/Parigi/Tournai, Desclée, 1959, p. 184-190 ; R.A. Markus, « Chronicle and Theology : Prosper of Aquitaine », dans Chr. Holdsworth et T. P. Wiseman (dir.), *The Inheritance of Historiography 350-900*, Exeter, University of Exeter, 1986, p. 34-35 = R.A. Markus, *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, Aldershot/Brookfield, Variorum, 1994.

33 Voir D. Moreau, « Non impar conciliorum... », art. cit., p. 498-503.

Après Chalcédoine, qui produisit un florilège « original » (CCCPG 9021) (n° 16) largement tiré de l'ouvrage d'un auteur qui posa quelques problèmes au concile œcuménique suivant (553), c'est-à-dire l'*Eranistès* de Théodoret de Cyr (CCCPG 6217), on observe une séparation nette entre les anthologies de tendance chalcédonienne (n° 17-27) et celles qui s'opposent ouvertement au concile (n° 28-31). Chez les partisans de Chalcédoine, il faut également distinguer les ouvrages composés entre 451 et 500 (n° 17-19) de ceux qui ont été produits entre 500 et 600 (n° 20-27). Seulement trois florilèges de la première de ces deux catégories sont repris dans la documentation canonique : la version remaniée des *Testimonia Patrum* de Léon le Grand (n° 17), l'ouvrage anonyme qu'est le *De damnatione nominum Petri et Acacii* (CPL 1674 ; JK 669) (n° 18)³⁴ ainsi que l'anthologie d'extraits patristiques accompagnant le *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium* de Gélase I^{er} (CPL 1673 ; JK 670) (n° 19)³⁵. Toutes ces œuvres s'insèrent parfaitement dans le contexte religieux post-Chalcédoine, les deux dernières dans le cadre plus précis du schisme acacien des années 484-518.

Quant aux florilèges chalcédoniens composés entre 500 et 600 qui ont été intégrés à des collections canoniques, ils touchent tous de près ou de loin aux questions soulevées au deuxième concile œcuménique de Constantinople (II), tenu en 553. Certains précèdent les débats conciliaires (n° 20-24) ; l'un a servi de cadre aux discussions de la quatrième session du synode (n° 25) ; les autres suivent la réunion (n° 26-27). Malgré l'apparente unité de l'ensemble, les pièces ne défendent pas nécessairement une position totalement uniforme. Par ailleurs, c'est à cette catégorie d'anthologies, plus précisément au groupe de celles antérieures à l'ouverture de la réunion constantinopolitaine, qu'appartient

34 Puisque l'information donnée dans les différentes *claves* publiées de sources patristiques est totalement désuète (on parle encore à tort de deuxième *tractatus* de Gélase I^{er}), il semble important de donner ici l'édition de référence : E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen...*, *op. cit.*, p. 106-111 ; et de renvoyer aux conclusions de référence sur l'ouvrage : Ph. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 348, n. 424 ; *id.*, « Rome contre Alexandrie ? L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychieenne au Schisme acacien 448-484) », *Adamantius*, 12, 2006, p. 207-208, n. 458 ; *id.*, « Motifs et structures de divisions ecclésiales. Le Schisme acacien (484-519) », *Annuaire historiarum conciliorum*, 39, 2007, p. 72, n. 26 et 29, p. 74, n. 47, p. 78, n. 63, p. 84, n. 89 et p. 89 ; *id.*, *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome, École française de Rome, 2012, p. 38-40, 140-141 et 300.

35 Sans que la situation soit identique à celle à laquelle fait face le texte précédent, l'information fournie par les *claves* publiées n'est pas à jour sur le *De duabus naturis*. Ainsi : éd.-trad. R. Ronzani, dans Gelasio di Roma, *Lettera sulle due nature*, Bologne, EDB, 2011 ; et voir Ph. Blaudeau, « Rome contre Alexandrie ? », *art. cit.*, p. 208, n. 459 ; *id.*, « Motifs et structures... », *art. cit.*, p. 91-92 ; R. Ronzani, « Il *De duabus naturis* di Gelasio di Roma. Contesto storico e fonti teologiche », *Augustinianum*, 48, 2008, p. 481-519 ; Ph. Blaudeau, *Le Siège de Rome*, *op. cit.*, p. 41, 71-72, n. 248, p. 213, 219 et 301.

l'anthologie d'extraits patristiques présente dans la lettre de l'évêque romain Jean II qui a déjà été évoquée, celle connue uniquement par une collection médiévale (n° 23).

On pourrait croire qu'il aurait fallu aussi inclure dans cette liste l'*Epistula ad Thomam presbyterum Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita* d'Innocent de Maronée (CCCPG 6846) ainsi que les cinquième et sixième sessions de Constantinople II, mais les spécialistes de la question ne les retiennent habituellement pas parmi les florilèges³⁶. D'une part, le premier document, qui relate les minutes de la rencontre constantinopolitaine entre chalcédoniens et sévériens organisée en 532/533, ne propose que trois citations littérales – dont l'une plutôt conséquente – non sériées d'extraits patristiques³⁷. D'autre part, la cinquième séance de Constantinople II (CCCPG 9359) propose plusieurs passages tirés des œuvres de Théodoret de Cyr et de Cyrille d'Alexandrie dans le but de les opposer, cela en s'appuyant parfois sur d'autres auteurs. Néanmoins, l'ensemble n'a pas de ligne directrice précise, si bien qu'il n'a pas semblé pertinent de le considérer autrement que comme l'*Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum Cyri* et l'*Explanatio XII capitulorum* (voir *supra*). Quant à la sixième séance du même concile (CCCPG 9360), la plupart des documents y sont lus en entier. On notera que la quatrième séance (CCCPG 9358) (n° 25) a, quant à elle, bien été retenue, cela contre l'avis de Marcel Richard, puisqu'elle contient un véritable florilège des œuvres de Théodoret de Cyr.

Le parti monophysite a lui aussi produit des recueils de droit ecclésiastiques dans lesquels on retrouve des florilèges patristiques, mais dans une proportion moins importante, si l'on se fie à la documentation connue. Les matériaux et les outils de travail publiés ont ainsi permis d'identifier quatre anthologies, dans seulement deux collections canoniques (n° 28-31)³⁸. Même si la compilation proprement juridico-canonique semble avoir été un phénomène relativement limité dans les communautés monophysites d'Orient avant le VII^e siècle, on est en droit de se demander si les chiffres ici donnés ne donnent pas une image faussée de la réalité, compte tenu du caractère immense de la production des

36 Voir M. Richard, « Les florilèges... », art. cit., p. 737 et 743 ; A. Grillmeier, *Jesus der christus...*, *op. cit.*, p. 71.

37 Innocent de Maronée, *Epistula ad Thomam presbyterum Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita*, 33-34 et 39-41 (éd. E. Schwartz, *ACO* IV,2, 1914, p. 174³⁴-175²³, 176¹⁵⁻¹⁷ et 176²⁷-177²).

38 Pour une première approche ainsi que la bibliographie essentielle de l'histoire et des sources du droit canonique antique et médiéval dans l'Orient non grec, voir H. Kaufhold, « Sources of Canon Law in the Eastern Churches », trad. Sv. Rowan, dans W. Hartmann et K. Pennington (dir.), *The History...*, *op. cit.*, p. 215-342.

florilégistes syriaques de l'Antiquité.³⁹ Ces derniers furent effectivement les plus grands compilateurs de chaînes bibliques et patristiques de cette période (faute de pouvoir appuyer leur cause sur le droit conciliaire?). Il y a peut-être d'ailleurs là un beau sujet d'étude de la définition de ce qui est proprement « patristique » et de ce qui est proprement « canonique » dans la tradition syriaque antique.

Pour le VI^e siècle, il ne reste qu'un seul type d'anthologie d'extraits patristiques à évoquer, c'est-à-dire les florilèges disciplinaires (n° 32-36). Ceux-ci doivent être répartis en deux catégories, non tant par la nature de leur contenu, que par leur forme. D'une part, il y a une compilation de Jean II de Rome (*CPL post 1692* ; *JK 688*) et une autre de Césaire d'Arles (*CPL post 1017*), transmis essentiellement par la tradition manuscrite gauloise, qui concernent exclusivement la législation en matière de destitutions des évêques fautifs (n° 32-33). D'autre part, on retrouve trois collections canoniques systématiques qui citent littéralement leurs sources (n° 34-36). Dans ce dernier cas, les sujets traités sont trop divers et variés pour en faire ici la liste.

Quel bilan tirer du catalogue de sources présenté? La multiplicité des contextes de composition et de réception canonique des anthologies présentées, voire le caractère hétéroclite de leur contenu respectif, ne permet évidemment aucune analyse globale, empêchant ainsi toute tentative de conclusion synthétique sur la production et sur la compilation de l'ensemble des pièces du corpus. Il est certain que l'on pourrait davantage pousser l'analyse déjà faite, par exemple en reprenant la liste des extraits patristiques cités dans chacune des anthologies, ce qui permettrait notamment d'examiner l'intertextualité, d'évaluer la fréquence des citations et de proposer des hypothèses sur l'objet central de chacun des florilèges, au regard de leur insertion dans les collections canoniques. Il serait également possible d'établir un autre mode de classement des florilèges, non plus en fonction de leur date de composition, mais de celle de leur réception canonique. Compte tenu de l'absence totale d'homogénéité de l'inventaire présenté ici, il n'y a aucune certitude que cela permettrait de tirer des conclusions synthétiques réellement probantes.

Tout de même, on a pu constater que la lutte entre les partisans et les opposants de Cyrille d'Alexandrie, qui suivit immédiatement le concile d'Éphèse de 431, a été un contexte prolifique pour la composition des florilèges patristiques, tout en étant probablement celle de leur première compilation canonique. Il faut reconnaître que cette période fut particulièrement propice au développement

39 Pour se faire une idée du phénomène, il suffit de feuilleter – même rapidement – les trois volumes du catalogue magistral des manuscrits syriaques du British Museum publié par William Wright entre 1870 et 1872. Voir *supra*, n. 16.

de la littérature juridico-canonique. Par ailleurs, il semble bien que les débats dogmatiques, plus précisément christologiques, aient été à l'origine de l'épanouissement de l'un et de l'autre genre littéraire durant l'Antiquité. Il n'est pas non plus impossible que Prosper d'Aquitaine ait pu jouer un rôle central dans la première compilation canonique d'anthologies d'extraits patristiques en Occident et, ainsi, dans la composition de l'un des dossiers qui alimentèrent le débat théologique avant et pendant le concile de Chalcédoine de 451 : les *Testimonia Patrum* de Léon le Grand.

298

De 451 à 600, c'est d'ailleurs le positionnement par rapport aux décisions de Chalcédoine qui devint le principal moteur de la production des florilèges patristiques et de leur inclusion dans les *corpora* canoniques. On ne peut toutefois que constater le déficit documentaire des sources défavorables au concile par rapport à celles qui leur sont favorables. Cette situation doit-elle vraiment étonner, étant donné que ce sont les chalcédoniens qui réussirent finalement à convaincre le pouvoir politique central ? On pourrait ainsi facilement supposer une destruction délibérée des recueils monophysites à prétention juridico-canonique. Pour l'instant, il semble toutefois qu'il faille ne pas se prononcer fermement sur cette question, car la littérature concernée n'a encore été que trop peu étudiée. Mieux vaut commencer par prendre en considération la possibilité de l'existence de traditions de compilation et de réception des sources du droit de l'Église totalement distinctes de celles qui sont connues dans les mondes grec et romain, des traditions où les anthologies d'extraits patristiques ont peut-être joué un plus grand rôle que les collections canoniques conventionnelles.

D'un tout autre ordre, les florilèges strictement disciplinaires ne semblent pas avoir intégré les spicilèges de sources du droit canon avant le VI^e siècle, à quelques années d'intervalle de la parution des premières compilations également strictement disciplinaires, autant du côté latin que du côté grec. Certaines de ces dernières, parmi celles que l'on qualifie de « systématiques », prennent même toute l'apparence de grosses anthologies d'extraits patristiques. S'il y a une séparation nette aujourd'hui entre un florilège patristique et une collection canonique, il n'est vraiment pas certain que les Anciens faisaient une distinction aussi claire entre les deux types d'œuvres. Au terme de l'établissement des grandes lignes de l'histoire antique de l'introduction des anthologies d'extraits patristiques dans les recueils antiques que l'on considère « à prétention juridico-canoniques », voilà ce que l'on peut répondre à la question qui figure en tête du présent article. La seule conclusion probante qui pourrait s'imposer, et encore faudrait-il la mettre à l'épreuve, c'est que la construction interne des œuvres actuellement classées dans la catégorie des florilèges semble avoir fini par influencer la littérature dite « canonique », au point de rendre le plan

systematique plus courant au Moyen Âge que le plan chronologique. Pour quelle raison ? Par souci d'efficacité dans les débats ? L'espace manque ici pour répondre à ces nouvelles questions. Contentons-nous de réaffirmer que la lecture en extrait est devenue une véritable norme dans le domaine du droit ecclésiastique dans les siècles qui suivirent la fin de l'Antiquité.

Florilège	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Coll. can. syr.	Observations
FLORILÈGE TRINITAIRE PRÉ-CHALCÉDONIEN				
1- Basile de Césarée, <i>De Spiritu Sancto</i> , 29, lxxi, 1-35 (CCCPG 2839 et 2901 [3])	<i>Recensio Trullana Syntagmaticis XIV titulum, inter fol. 206^v-207^r.</i>			Seule une partie de l'introduction au chapitre XXX est reprise dans le <i>Syntagma</i> , si bien que ce dernier ne doit peut-être pas être considéré comme un véritable témoin du florilège de Basile.
FLORILÈGES CHRISTOLOGIQUES PRÉ-CHALCÉDONIENS				
2- Eusèbe de Dorylée, <i>Contestatio</i> (CCCPG 5940 et 8620)	<i>Collectio Vaticana (de rebus Ephesinis)</i> , 18 / <i>Collectio Segueriana</i> , 10 / <i>Collectio Atheniensis</i> , 21	<i>Collectio Turonensis</i> , 5 / <i>Synodicon a Rustico diacono compositum vel Collectio Casinensis (de rebus Ephesinis)</i> , 5		Présent dans la <i>recensio prima</i> .
3- Cyrille d'Alexandrie, <i>Versio latina Apologie XII anathematismorum contra Theodoretum conjunctae cum Explanazione XII capitulorum</i> , 122-124 (CCCPG 5222 + 5223)		<i>Collectio Sichardiana</i> , 4, 122-124 / <i>Fragmentum Veronense ex codice LIX</i> (57), 55-57		Correspond à Cyrille d'Alexandrie, <i>Apologia XII capitulorum contra Orientales</i> , 113-115 (voir <i>infra</i> , n° 7).
4- Cyrille d'Alexandrie, <i>Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide</i> , 10-18 et 22-23 (CCCPG 5219 et 8650)	<i>Collectio Vaticana (de rebus Ephesinis)</i> , 150, 10-18 et 22-23 / <i>Collectio Segueriana, inter 5 / Collectio Atheniensis, inter 159</i>			10-18 = florilège patristique 22-23 = florilège biblique
5- <i>Capitula ex Nestorio excerpta a Cyrillo</i>	<i>Collectio Vaticana (de rebus Ephesinis)</i> , 165			Extraits de Cyrille d'Alexandrie, <i>Libri V contra Nestorium</i> (voir <i>infra</i> , n° 6).
6- Cyrille d'Alexandrie, <i>Libri V contra Nestorium</i> (CCCPG 5217 et 8647)	<i>Collectio Vaticana (de rebus Ephesinis)</i> , 166			Voir <i>supra</i> , n° 5 (observations).

Florilege	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Coll. can. syr.	Observations
7- Cyrille d'Alexandrie, <i>Apologia XII capitulorum contra Orientales</i> , 13-15, 17, 52-53 et 113-115 (CCCPG 5221 et 8663)	<i>Collectio Atheniensis</i> , 24, 13-15, 17, 52-53 et 113-115	<i>Collectio Palatina</i> , 39, 13-15, 17, 52-53 et 113-115		Présent dans la <i>Collectio Palatina primaria</i> .
8- « Florilegium Ephesinum » = <i>Concilium œcumenicum Ephesinum anni 431</i> , <i>actiones</i> , 1,22-27 (CCCPG 8675 [9])	<i>Collectio Vaticana (de rebus Ephesinis)</i> , 54-59 / <i>Collectio Segueriana</i> , <i>inter</i> 25-34 / <i>Collectio Atheniensis</i> , <i>inter</i> 32	<i>Collectio Turonensis</i> , 24,77-91 ^r / <i>Collectio Veronensis (de rebus Ephesinis)</i> , 17, 25 / <i>Synodicon a Rustico diacono compositum vel Collectio Casinensis (de rebus Ephesinis)</i> , 24, 77-91 ^r / <i>Fragmentum Veronense ex codice LIX (57)</i> , 62	<i>Collectio monophysita Syriaca ex codice Bibliothecae Britannicae (olim Musei Britannici) additionale</i> 14529, 2	La version syriaque monophysite est quelque peu différente de l'original grec et de la version latine.
9- « <i>Excerpta Ephesina prima ex Nestori scriptis</i> » = <i>Concilium œcumenicum Ephesinum anni 431</i> , <i>actiones</i> , 1,28 (CCCPG 8675 [10])	<i>Collectio Vaticana (de rebus Ephesinis)</i> , 60 / <i>Collectio Segueriana</i> , <i>inter</i> 25-34 / <i>Collectio Atheniensis</i> , <i>inter</i> 32	<i>Collectio Turonensis</i> , 24, 94-117 / <i>Collectio Veronensis (de rebus Ephesinis)</i> , 17, 26 / <i>Synodicon a Rustico diacono compositum vel Collectio Casinensis (de rebus Ephesinis)</i> , 24, 94-117		
10- « <i>Florilegium Ephesinum auctum</i> » = <i>Concilium œcumenicum Ephesinum anni 431</i> , <i>actiones</i> , VI,3 (CCCPG 8721 [2])	<i>Collectio Atheniensis</i> , 75	<i>Collectio Vaticana</i> , 21 / <i>Collectio Palatina</i> , 38, 7-26 / <i>Collectio Turonensis</i> , 46, 7-26 / <i>Synodicon a Rustico diacono compositum vel Collectio Casinensis (de rebus Ephesinis)</i> , 46, 7-26 / <i>Versio Latina antiqua gestorum concilii Chalcedonensis</i> , <i>actiones</i> , I, 917 / <i>Versio Latina antiqua correctæ gestorum concilii Chalcedonensis</i> , <i>actiones</i> , I, 917 / <i>Versio Latina gestorum concilii Chalcedonensis a Rustico diacono edita</i> , <i>actiones</i> , I, 917 / <i>Collectio Sancti Mauri (Fossatensis)</i> , <i>in actione VI concilii Ephesini anni 431</i> / <i>Collectio Iustelliana</i> , <i>in actione VI concilii Ephesini anni 431</i>		

Florilège	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Coll. can. syr.	Observations
11- « <i>Excerpta Ephesina altera ex Nestorii scriptis</i> » = <i>Concilium œcumenicum Ephesinum anni 431, actiones</i> , VI, 6 (CCCPG 8721 [5])	<i>Collectio Atheniensis</i> , 78	<i>Collectio Palatina</i> , 38, 58-82 / <i>Collectio Turonensis</i> , 46, 43 / <i>Synodicon a Rustico diacono compositum vel Collectio Casimensis (de rebus Ephesinis)</i> , 46, 43 / <i>Versio Latina antiqua gestorum concilii Chalcedonensis, actiones</i> , I, 944 / <i>Versio Latina antiqua correcta gestorum concilii Chalcedonensis, actiones</i> , I, 944 / <i>Versio Latina gestorum concilii Chalcedonensis a Rustico diacono edita, actiones</i> , I, 944 / <i>Collectio Justelliana, in actione VI concilii Ephesini anni 431</i>		<i>Collectio Turonensis</i> , 46, 43 et <i>Synodicon a Rustico diacono compositum vel Collectio Casimensis (de rebus Ephesinis)</i> , 46, 43 ne proposent qu'une seule et unique pièce du florilège.
12- Marius Mercator, <i>Excerpta ex Nestorii scriptis ab Cyrillo Alexandrino capitulo</i>		<i>Collectio Palatina</i> , 29		Présent dans le noyau primitif de la <i>Collectio Palatina</i> [par Marius Mercator] et dans sa <i>recensio primaria</i> .
13- Eutychès, <i>Testimonia Patrum</i> (CCCPG 5951)		<i>Collectio Novariensis de re Eutychi</i> , 9		
14- Léon le Grand, <i>Epistule, XXVIII, Appendix ad versionem Grecam Tomi Flavianii sive Leonis vel Testimonia Patrum</i> (CPL 1656 [epist. 28] et CCCPG 8922 ; JK 423)	<i>Collectio M epistularum (de rebus Chalcedonensibus)</i> , 11 a / <i>Gesta Greca concilii Chalcedonensis</i> , III, 22 a			Présent dans la <i>forma prima</i> de la <i>Collectio M epistularum (de rebus Chalcedonensibus)</i> . Inclus relativement tôt dans l' <i>Enastès</i> de Théodoret de Cyr (CCCPG 6217). N.B. Pourrait aussi être inclus dans la catégorie des florilèges de Chalcedoine (voir <i>infra</i> , n° 16).

Florilège	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Observations
FLORILÈGE PONTIFICAL DE TENDANCE AUGUSTINIENNE			
15- Prosper d'Aquitaine, <i>Prætoriorum Sedis apostolice episcoporum auctoritates de gratia Dei [et libero voluntatis]</i> (CPL 527) = Célestin I ^{er} , <i>Epistulae</i> , XXI, iii, 4-xiii, 15 (CPL post 1652)		<i>Collectio epistularum decretalium Dionysiana, Decreta Celestini [I] pape, 3-13 / Collectio Mutinensis, 45, 2-10 / Concordia canonum Cresconii, 289-298</i>	
FLORILÈGE DE CHALCÉDOINE			
16- <i>Concilium œcumenicum Chalcedonense anni 451, Adlocutio ad Marcianum imperatorem augustum, Testimonia Patrum</i> (CCCPG 9021)	<i>Gesta Græca concilii Chalcedonensis, XX, § 7-22</i>	<i>Versio Latina antiqua gestorum concilii Chalcedonensis, actiones, XVII, 6-21 / Versio Latina antiqua correctæ gestorum concilii Chalcedonensis, actiones, XVII, 6-21 / Versio Latina gestorum concilii Chalcedonensis a Rustico diacono edita, actiones, XVII, 6-21</i>	Tiré de l' <i>Ennisiens</i> de Théodoret de Cyr (CCCPG 6217). N.B. Léon le Grand, <i>Epistulae</i> , XXVIII, <i>Appendix</i> pourrait aussi être inclus dans la catégorie des florilèges de Chalcédoine (voir <i>supra</i> , n° 14).

Florilège	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Observations
FLORILÈGES CHALCÉDONIENS ENTRE 451 ET 500			
17- Léon le Grand, <i>Epistulae</i> , CLXV, <i>Appendix vel Testimonia Patrum Iohannis Flaviani sive Leonis vel Testimonia Patrum aucta</i> (CPL 1656 [epist. 164 et 165] et CCCPG 9097 ; JK 542)		<i>Collectio Quenelliana</i> , 41 et 67 a / <i>Collectio Vaticana</i> , 82 / <i>Collectio Ratisbonensis</i> , 71 / <i>Collectio Grimanicæ</i> , 104 a [108 a] / <i>Fragmentum Veronense ex codice LIX</i> (57), 66[-67,4 ?]	
18- <i>De damnatione nominum Petri et Acaatii</i> (vel <i>Tractatus II Gelasii</i>), § 2-4 et 6 (CPL 1674 ; JK 669)		<i>Collectio Berolinensis vel Viridumensis</i> , 43, § 2-4 et 6	
19- Gélase I ^{er} , <i>De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium cum testimonia veterum quod est epistula fortasse ad episcopos Dalmatie et Dardanie</i> (vel <i>Tractatus III Gelasii</i>), <i>Testimonia Patrum</i> (CPL 1673 ; JK 670)		<i>Collectio Berolinensis vel Viridumensis</i> , 35 a	Prend intégralement ou en partie Théodoret de Cyr, <i>Libri V contra Cyrillum et concilium Ephesinum</i> (<i>Pentalogus</i>), <i>Dependita testimonia Patrum ex libro IV</i> (CCCPG 6215).
FLORILÈGES CHALCÉDONIENS ENTRE 500 ET 600			
20- « <i>Excerpta Palatina ex Theodoretii Cyri, Theodori Mopsuesteni, Diodori Tarsensis, Hibe Edessenorum et Eutherii Iyanensis scriptis et ex concilio Ephesino altero</i> »		<i>Collectio Palatina</i> , 41-54	Présent dans la <i>Collectio Palatina primaria</i> .
21- Innocent de Maronée, <i>De his qui unum ex trinitate Iesum Christum dubitant confiteri</i> , 11-29 (CCCPG 6847)		<i>Collectio Novariensis de uno e Trinitate in carne passo</i> , [2], 11-29	N.B. Du même auteur, il faudrait peut-être ajouter l' <i>Epistula ad Thomam presbyterum Thessalonicensem de collatione cum Severianis habita</i> (CCCPG 6846 et 9311), que l'on peut lire en <i>Collectio de Schismate Aquileiensi</i> (ex <i>codice Parisino 1682</i>), [9], mais ce document ne contient que trois extraits patristiques cités littéralement (voir <i>supra</i> , n. 35).
22- Moine scythe anonyme, <i>Exempla sanctorum Patrum quod unum quemlibet <licet> ex beate Trinitate dicere</i> (CPL 654)		<i>Collectio Novariensis de uno e Trinitate in carne passo</i> , [3]	

Florilège	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Observations
23- Jean II, <i>Epistulae</i> , III, [2/1]4-28 (CPL 1692 et CCCPG 9317 ; JK 885)		<i>Collectio de fide Flori Lugdunensis</i> , 35	
24- Justinien I ^{er} , <i>Edictum Justiniani I contra Origenem ad Menam Constantinoopolitanum</i> , § 15-62 et 66-113 (CCCPG 6880 et 9334)	<i>Collectio Sabbaitica vel Hierosolymitana contra Acephalos et Origenistas destinata</i> , 6, § 15-62 et 66-113		
25- « <i>Excerpta Constantinopolitana ex Theodori Mopsuesteni scriptis</i> » = <i>Concilium œcumenicum Constantinoopolitanum (II) anni 553</i> , actions, IV,7-80 (CCCPG 9358)		<i>Versio Latina longior prime editionis gestorum concilii Constantinopolitani II</i> , IV,7-80 [+ 81] ; <i>Versio Latina brevior prime editionis gestorum concilii Constantinopolitani II</i> , IV,7-80 [+ 81]	Preprend en partie Léonce de Byzance, <i>Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos</i> , III (= <i>Deprehensio et triumphus super Nestorianos</i>) (CCCPG 6813). N.B. Il faudrait peut-être ajouter <i>Concilium œcumenicum Constantinoopolitanum (II) anni 553</i> , actions, V-VI (CCCPG 9359-9360), que l'on peut lire dans la <i>Versio Latina longior prime editionis gestorum concilii Constantinopolitani II</i> , V-VI et dans la <i>Versio Latina brevior prime editionis gestorum concilii Constantinopolitani II</i> , V-VI, puisque ces deux sessions contiennent de très nombreux extraits patristiques. Néanmoins, ces passages ne correspondent pas parfaitement à des florilèges patristiques (voir <i>supra</i> , n. 35).
26- Vigile, <i>Constitutum de Tribus Capitulis (ad Justinianum I)</i> (CPL 1694 et CCCPG 9363 ; JK 935)		<i>Collectio Avellana</i> , 83	Preprend en partie Léonce de Byzance, <i>Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos</i> , III (= <i>Deprehensio et triumphus super Nestorianos</i>) (CCCPG 6813). N.B. Du même auteur, il faudrait peut-être ajouter le <i>Constitutum II vel Ex epistula de Tribus Capitulis (CPL 1696 et CCCPG 9365 ; JK 937)</i> , que l'on peut lire en <i>Collectio de Schismate Aquileiensi (ex codice Parisino 1682)</i> , [8], puisque ce document reprend de très longs extraits du concile de Chalcedoine de 451.

Florilège	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Observations
27- « <i>Excerpta Sangermanensis ex Johannis Constantinopolitani, Gregorii Nazanzeni, Isidori Pelusioke, Cyrilli Alexandrini, Anastasii Il pape, Gelasii I pape, Gregorii Nysseni, Theodoretii Cyri, Quirintiani Asculani et Asclipiadiis Trullensis scriptis</i> »		<i>Collectio Sangermanensis (de rebus Chalcedonensibus)</i> , 3-17	
Florilège	Coll. can. gr.	Coll. can. syr.	Observations
FLORILÈGES ANTI-CHALCÉDONIENS			
28- « <i>Florilegium monophysiticum primum ex codice Græco 1431</i> »	<i>Collectio monophysitica Vaticana ex codice Græco 1431</i> , 65		À mettre en lien avec le <i>Contra eos qui dicunt duas naturas</i> (CCCCPG 5475) de Timothée Élure.
29- « <i>Florilegium monophysiticum alterum ex codice Græco 1431</i> »	<i>Collectio monophysitica Vaticana ex codice Græco 1431</i> , 66		À mettre en lien avec la version arménienne du <i>Contra eos qui dicunt duas naturas</i> (CCCCPG 5475) de Timothée Élure.
30- « <i>Florilegium ex codice Bibliothecæ Britannicæ additionale 14529 (3) contra heresum Juliani Haliarnassensis</i> »		<i>Collectio monophysitica Syriaca ex codice Bibliothecæ Britannicæ (olim Musei Britannici) additionale 14529</i> , 4	Ce florilège étant inédit, il a été impossible de vérifier s'il s'agit d'un document propre à la collection du codex 14529 ou s'il s'agit d'une œuvre présente dans d'autres manuscrits.
31- Sévère d'Antioche, <i>Confutatio propositionum Juliani</i> (CCCCPG 7029)		<i>Collectio monophysitica Syriaca ex codice Bibliothecæ Britannicæ (olim Musei Britannici) additionale 14529</i> , 4	

	Coll. can. gr.	Coll. can. lat.	Observations
FLORILÈGES DISCIPLINAIRES			
32-	Jean II, <i>Epistulae</i> , VI, 25-74 (<i>CPL post</i> 1692 ; <i>JK</i> 888) = Césaire d'Arles, <i>Epistulae</i> , XIV, 25-74 (<i>CPL post</i> 1017) = <i>Concilium Massiliense anni</i> 533; <i>Epistulae</i> , III, 25-74 (<i>CPL</i> 1785)	<i>Collectio Laureshamensis</i> , 12 / <i>Collectio Coloniensis</i> , 46 / [<i>Collectio (Eclesiae) Arelatensis</i> , 34, § 4-12] / <i>Collectio Remensis</i> , [fol. 271 ^r]	Ce document n'apparaît pas dans les manuscrits de la <i>Collectio (Eclesiae) Arelatensis</i> . C'est Wilhelm Gundlach [<i>MGH Epp.</i> 3 (1892), p. 47-48] qui l'a restitué à cet endroit, dans sa forme augmentée de canons de Césaire d'Arles, <i>Epistulae</i> , XIV, 81-105 (voir <i>infra</i> , n° 32).
33-	Césaire d'Arles, <i>Epistulae</i> , XIV, 81-105 (<i>CPL post</i> 1017) = <i>Concilium Massiliense anni</i> 533; <i>Epistulae</i> , III, 81-105 (<i>CPL</i> 1785)	<i>Collectio Corbeiensis</i> , app. [5,7] / [<i>Collectio (Eclesiae) Arelatensis</i> , 35, § 1-11] / <i>Collectio Remensis</i> , [fol. 271 ^r]	Dans la <i>Collectio Corbeiensis</i> , ce document se trouve dans le bloc des folios 179 ^v -194 ^r .
34-			Ce document n'apparaît pas dans les manuscrits de la <i>Collectio (Eclesiae) Arelatensis</i> . C'est Wilhelm Gundlach [<i>MGH Epp.</i> 3 (1892), p. 49-54] qui l'a restitué à cet endroit, dans sa forme précédée de Jean II, <i>Epistulae</i> , VI (voir <i>supra</i> , n° 31).
COLLECTIONS CANONIQUES SYSTÉMATIQUES DE L'ANTIQUITÉ QUI CITENT LITTÉRALEMENT LEURS SOURCES			
34-	<i>Synagoga L. titulorum</i> (CCCPG 7550)		
35-		<i>Concordia canonum Cresconii</i> (<i>CPL</i> 1769)	
36-		<i>Collectio vetus Gallica olim Andegavensis</i> (<i>CPL</i> 1784d)	Témoin médiéval de la <i>forma prima</i> .

ÉCRIRE EN EXTRAITS. COMMENT JEAN DE GAZA
FIT SON MIEL AU BOUQUET DE STOBÉE
(MÉNANDRE, BION, EURIPIDE)

Delphine Lauritzen

μαῖα θεωρητῶν παμμείλιχος εὐεπιῶων
Ioh. Gaz., *Tab.*, 100

309

LIRE EN EXTRAITS • PUPS • 2015

Pour composer son grand poème intitulé la *Description du Tableau cosmique*¹, Jean de Gaza s’est servi de plusieurs ouvrages s’inscrivant à des degrés divers dans le panorama d’une littérature tardo-antique sans cesse recomposée. Choix d’œuvres complètes, recueils d’extraits plus ou moins longs issus d’un seul ou de plusieurs auteurs, lexiques variés dont il a pu consulter, se procurer ou bien copier lui-même tout ou partie : à ce matériel déjà abondant viennent très probablement s’adjoindre les notes personnelles recueillies au gré de ses propres lectures². À l’époque où Jean de Gaza écrit, l’*Anthologion* de Stobée³ a connu une diffusion importante depuis déjà un siècle environ⁴. Il est ainsi possible que

- 1 *Jean de Gaza. Description du Tableau cosmique*, éd. D. Lauritzen, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 2015.
- 2 Il est probable que Jean de Gaza s’est constitué sa propre anthologie d’extraits tirés des deux œuvres attribuées à Nonnos de Panopolis, les *Dionysiaques* et la *Paraphrase de l’évangile de saint Jean*, dont il connaît et imite de très nombreux passages. Sur la pratique active de la lecture, c’est-à-dire indissociable d’une activité d’anthologiste, voir D. Konstan, « Excerpting as a Reading Practice » dans Gr. Reydams-Schils (dir.), *Thinking Through Excerpts. Studies on Stobaeus*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 9-22.
- 3 *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Ecloguae physicae et ethicae*, vol. 1-2, éd. C. Wachsmuth, Berlin, Weidmann, 1884 ; *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores*, t. 3-5, éd. O. Hense, Berlin, Weidmann, 1894 ; réimpr. t. 1-5, Zürich, Weidmann, 1999 (désormais éd. Wachsmuth-Hense).
- 4 Malgré l’absence d’indications biographiques assurées pour ces deux auteurs, on peut assez sûrement admettre que le *floruit* de Stobée se situe vers le début du v^e siècle (O. Hense, « 18. Ioannes Stobaios », *Real-Encyklopädie*, IX, 1916, col. 2549-2586, spec. col. 2549 ; R. Goulet, « Jean Stobée. J2 », *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, p. 1012-1017, spec. 1012 ; R. M. Piccione, « Stobaios », *Der neue Pauly*, XI, 2001, col. 1006-1010, spec. 1007) et celui de Jean de Gaza dans le premier tiers du vi^e siècle (*Description du tableau cosmique*, éd. cit., Introduction, p. XII-XVIII).

ce recueil ait servi d'ouvrage de référence à un auteur de l'École de Gaza⁵. Reste à déterminer si l'une des compilations d'extraits utilisées pour certains passages de la *Description* est bien une copie de l'ouvrage de Stobée.

Jean de Gaza ouvre sa *Description* – il s'agit du premier vers du prologue iambique qui précède les 703 hexamètres du poème proprement dit – par l'adaptation d'une citation de Ménandre transmise, entre autres, par l'*Anthologion* de Stobée. C'est dire s'il convient d'établir de manière précise la relation qui se noue entre l'auteur ancien, le compilateur recueillant les fleurs du passé pour mieux les offrir à l'avenir et l'auteur du VI^e siècle byzantin. La référence au poète-phare de la Néa apparaît de manière évidente :

Ἄρ' ἔστι συγγενές τι λύπη καὶ βίος;⁶ Men. in Stob., *Anth.*, IV, 34, 54, 2⁷

Ἄρ' ἔστι συγγενές τι μόχθος καὶ λόγος;⁸ Ioh. Gaz., *Tab.*, 1

310

La logique ayant présidé aux modalités de cette citation indirecte ou, plus exactement, à deux degrés (Jean citant Ménandre à travers une compilation) est ce qui retient ici notre attention. Tout d'abord, il est clair qu'il s'agit, non d'un pastiche au sens péjoratif du terme, mais, en quelque sorte, de l'exhibition de la citation ménandrienne. La question – ou plutôt l'assertion dubitative si l'on suit le jugement que Diogène Laërce porte sur la formule⁹ – assume la fonction de mise en exergue lancée au lecteur comme prémices au texte afin de donner le ton. La substitution du couple initial λύπη-βίος par la paire μόχθος-λόγος permet à Jean de s'approprier la charge comique du vers tout en la détournant à ses propres fins. On passe en effet d'une lamentation sur la dureté de la vie en général à une plainte plus spécifique concernant les difficultés de la création littéraire, soit précisément l'exercice auquel est en train de se livrer le poète.

5 Pour le dernier état de la recherche sur les auteurs pouvant être associés à l'école de rhétorique chrétienne de Gaza, voir E. Amato, A. Corcella, D. Lauritzen (dir.), *L'École de Gaza. Espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive*, Leuven, à paraître [Bibliothèque de Byzantion].

6 Stob., *Anth.*, IV, 34, 54, 2, Wachsmuth-Hense, éd. cit., V, p. 841 : « L'affliction et la vie, vrai, sont comme des sœurs » (ma traduction, ici et ailleurs, sauf mention contraire).

7 La différence dans la numérotation des lignes entre l'extrait compilé dans Stobée (ici deux lignes) et la citation par Jean de Gaza (un seul vers) s'explique par la présence du lemme de titre donné à chaque extrait par Stobée et dont nous faisons le choix de tenir compte.

8 Ioh. Gaz., *Tab.*, 1, éd. cit. : « L'Effort et le Discours, vrai, sont comme des frères ».

9 Diog. Laert., *Vit.*, VII, 68.1-5, *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*, I, Libri I-X, éd. M. Marcovich, Stuttgart/Lipsiae, Teubner, 1999, p. 485 : Ἔστι δὲ καὶ ἐπαπορητικόν τι πρᾶγμα διενηνοχὸς ἀξιώματος, ὃ εἰ λέγοι τις, ἀποροίη ἄν' Ἄρ' ἔστι συγγενές τι λύπη καὶ βίος; pour l'incidence de cette interprétation sur l'accentuation et la ponctuation du vers d'ouverture de la *Description* de Jean de Gaza, voir éd. cit., note au vers *Tab.*, 1.

Au seuil de la déclamation publique du poème¹⁰, ce premier vers se doit de ne pas manquer son effet. Il est donc crucial pour son auteur de trouver une accroche digne de ce nom. C'est ici qu'intervient, prosaïquement, la réalité du métier. Jean n'a ni le temps ni la possibilité matérielle – combien de livres aurait-il fallu qu'il ait à sa disposition ? – de relire dans leur intégralité les œuvres classiques dans lesquelles il sait qu'il trouvera la formule adaptée à son propos. La solution toute trouvée est l'utilisation d'une compilation d'extraits. Ce recours est par ailleurs rendu nécessaire par plusieurs facteurs supplémentaires dus aux circonstances dans lesquelles compose ce poète. D'une part, le type même du prologue iambique en vogue aux v^e-vi^e siècle lui impose des citations classiques, de préférence empruntées aux poètes comiques¹¹. De l'autre, le public de Gaza semble particulièrement exigeant du point de vue de la qualité des références littéraires attendues. Jean lui-même qualifie son auditoire de « classicisant » ou, pour reprendre le terme qu'il emploie, d'« atticisé » (*Tab.*, 20 Ἄλλ' ὃ θέατρον φαιδρὸν ἠτικισμένον¹²). Une référence ménandrienne en ouverture fait donc figure de *sine qua non* dans ce contexte¹³.

Il faut toutefois envisager la possibilité qu'au lieu d'un recueil d'*excerpta*, Jean de Gaza ait eu à disposition une compilation des pièces de Ménandre, préservées soit dans leur intégralité soit par extraits relativement longs. Le vers Ἄρ' ἐστὶ συγγενές τι λύπη καὶ βίος correspond ainsi au fragment 1.8 dans l'édition Arnott de la pièce *Le Cithariste* (Κιθαριστής) tel que transmis par le P. Turner 5 d'Oxyrhynchus¹⁴. Or, une certaine similitude apparaît entre le passage de la comédie de Ménandre et le début du prologue de Jean de Gaza. Dans leur contexte immédiat à tous deux on trouve en effet une allusion à un sommeil agité, qu'il soit dû aux tracasseries de la pauvreté chez Ménandre ou aux affres de la création poétique chez Jean de Gaza :

ὦμην ἐγὼ τοὺς πλουσίους, ὦ Φανία,
οἷς μὴ τὸ δανείζεσθαι πρόσεστιν,

- 10 Voir D. Renaut, « Les déclamations d'*ekphraseis* : une réalité vivante à Gaza au vi^e siècle », dans C. Saliou (dir.), *Gaza dans l'Antiquité tardive. Archéologie, rhétorique et histoire*, Salerno, Helios, 2005, p. 197-220.
- 11 Sur les références comiques attendues dans les prologues iambiques, voir A. Cameron, « Pap. Ant. III. 115 and the Iambic Prologue in Late Greek Poetry », *The Classical Quarterly*, New Series, 20.1, 1970, p. 119-129, spec. p. 122-123.
- 12 Ioh. Gaz., *Tab.*, 20, éd. cit. : « Et quant à vous, public brillant, atticisé ».
- 13 D'autres auteurs de Gaza aux v^e-vi^e siècles citent également Ménandre. Voir C. Gallavotti, « Echi di Alceo e di Menandro nei retori tardivi », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Ser. 3, 93, 1965, p. 135-149 et P. Puppini, « Allusioni menandree in Coricio », dans B. Gentili et alii (dir.), *Per Carlo Corbato. Scritti di filologia greca e latina offerti da amici ed allievi*, Pisa, ETS, 1999, p. 109-127.
- 14 Men., *Cith. fr.* 1.8, *Menander*, éd. W. G. Arnott, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, coll. « Loeb », 1996, II, p. 136.

οὐ στένειν τὰς νύκτας οὐδὲ στρεφομένους
 ἄνω κάτω οἴμοι λέγειν, ἦδ' οὖν δὲ καὶ
 πρᾶϊόν τινα ὕπνον καθεύδειν,
 ἀλλὰ τῶν πτωχῶν τινα¹⁵ Men., *Cith. fr.* 1.1-5 Arnott
 τὸν ὕπνον ἐκτρέποντες ἐκ τῶν ὀμμάτων
 δάκνουσι καὶ πλήττουσι τὴν θυμηδίαν¹⁶ Ioh. Gaz., *Tab.*, 3-4

Il n'est pas à exclure que Jean de Gaza ait eu présent à l'esprit l'ensemble de ce passage du *Cithariste*. Cependant, la logique de la citation du premier vers en tant qu'extrait isolé nous semble prévaloir dans la perspective de la composition de son prologue par le poète.

312

Entre en effet en ligne de compte la tradition indépendante des recueils de sentences tirées des pièces de Ménandre. Même si l'intrigue d'une pièce ou le contexte d'où est tirée la citation peuvent être des éléments connus par d'autres voies, les morceaux de choix n'en restent pas moins les vers faisant maxime. Ce sont ces traits d'esprit, appréciés pour leur tour condensé et la force expressive de leur message moral, qui se trouvent excerptés et transmis sous la forme de collections indépendantes. Le vers Ἄρ' ἐστὶ συγγενές τι λύπη καὶ βίος apparaît précisément comme l'une des sentences de Ménandre parmi les plus appréciées¹⁷. On la trouve à plusieurs reprises, dans des listes classées selon un ordre alphabétique quelquefois approximatif, transmise à la fois par des manuscrits et par au moins un papyrus¹⁸. Il est donc tout à fait possible que le poète du VI^e siècle ait eu à sa disposition un recueil de sentences de Ménandre.

Pourtant, un indice semble confirmer que Jean de Gaza cite ce vers de Ménandre à partir d'une compilation composite d'extraits plutôt que depuis la pièce complète du *Cithariste* ou encore en le tirant d'un recueil de sentences. Cinq vers après cette référence initiale, le poète place en effet une seconde citation de Ménandre dans son prologue, cette fois-ci sous la forme d'un simple hémistiche :

15 *Ibid.*, fr. 1.1-5, p. 134-135 : « Moi je pensais, Phantias, que les riches, eux qui n'ont pas à emprunter de l'argent, ne passaient pas leurs nuits à se lamenter ni à se retourner d'un côté et de l'autre en gémissant 'hélas !', mais qu'ils dormaient d'un sommeil agréable et plus doux que celui des pauvres ».

16 Ioh. Gaz., *Tab.*, 3-4, éd. cit. : « Par eux (Effort et Discours), loin des yeux, le sommeil est chassé. / Coups de dents, coups de poing pleuvent sur la gaieté ».

17 Men., *Sentent.*, 54, *Menandri sententiae*, éd. C. Pernigotti, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, p. 196-197.

18 L'unique témoin papyrologique est le P. Berlin 16136, ligne 5. Daté du II^e siècle apr. J.-C., il s'agit apparemment de la main d'un écolier recopiant une liste de monostichiques de Ménandre. La publication *princeps* est celle de G. Manteuffel, *JJP*, 2, 1948, p. 87 sq.

τρισάθλιόν γε καὶ ταλαίπωρον φύσει¹⁹ Men., in Stob., *Anth.*, IV, 34, 53, 2
ἀνατρέποντες τὴν ταλαίπωρον φύσιν²⁰ Ioh. Gaz., *Tab.*, 6

Il s'agit là d'un extrait d'une autre pièce de Ménandre, *Les Dîneuses* (Συναρίστωσαι)²¹. La probabilité que Jean ait lu aussi cette autre pièce dans son entier pour en tirer un simple hémistiche s'amenuise, tandis que la problématique liée à l'usage d'un recueil de sentences ne s'applique plus dans ce cas. L'explication la plus valide est que Jean a trouvé ces deux références ménandriennes dans un recueil d'extraits. Or on les rencontre précisément dans l'*Anthologion* de Stobée, où elles se succèdent dans l'ordre de présentation suivant :

Μενάνδρου Συναριστώσαις

Τρισάθλιόν γε καὶ ταλαίπωρον φύσει

πολλῶν τε μεστόν ἐστι τὸ ζῆν φροντίδων. Men. in Stob., *Anth.*, IV, 34, 53

Μενάνδρου Κιθαριστῆ

Ἄρ' ἐστὶ συγγενές τι λύπη καὶ βίος ;²² Men. in Stob., *Anth.*, IV, 34, 54

Plusieurs remarques peuvent être faites concernant l'utilisation par Jean de Gaza des extraits de Ménandre présents dans Stobée. Tout d'abord, ces extraits sont brefs : deux vers pour la première maxime tirée des *Dîneuses*, un seul pour la sentence formulaire isolée à partir du *Cithariste*. L'intrigue des pièces dont ces passages sont tirés passe au second plan puisque ces formules connaissent sous leur forme excerpée une transmission indépendante de leur contexte d'origine. La probabilité que Stobée ait lui-même utilisé un recueil d'extraits de Ménandre pour son *Anthologion* est forte²³. Jean de Gaza, quant à lui, semble bien avoir utilisé la compilation spécifique de Stobée.

Ainsi, la séquence des deux extraits consécutifs de Ménandre dans Stobée est intéressante, à la fois du point de vue de l'arrangement de la compilation et du cheminement induit chez l'auteur qui l'utilise à des fins d'écriture. On peut

19 Stob., *Anth.*, IV, 34, 53, 2, éd. Wachsmuth-Hense, V, p. 841.

20 Ioh. Gaz., *Tab.*, 6, éd. cit. : « Ils (Effort et Discours) nous font chavirer pour notre grand malheur ».

21 Stob., *Anth.*, IV, 34, 53, 2 = Men. *Syn.*, 5.1, *Menandes*, éd. cit., III, p. 350.

22 Men. dans Stob., *Anth.*, IV, 34, 53 et 54, éd. Wachsmuth-Hense, V, p. 841 : 53. *Ménandre, Les Dîneuses*. « Qu'elle est donc misérable et malheureuse par nature, et pleine de soucis, notre vie ! » – 54. *Ménandre, Le Cithariste*. « L'affliction et la vie sont donc comme deux sœurs ».

23 Un exemple comparable pourrait être une *syllogè* de Théognis que Stobée aurait intégrée à son *Anthologion*. Voir L. Ferreri, « Le citazioni di Teognide in Stobeeo e il problema della formazione della silloge teognidea » dans G. Reydams-Schils (dir.), *Thinking Through Excerpts*, op. cit., p. 267-338.

raisonnablement reconstituer le scénario suivant : à la recherche d'un vers d'accroche pour son prologue, Jean de Gaza consulte le recueil de Stobée. Son choix s'arrête sur Ἄρ' ἐστὶ συγγενές τι λύπη καὶ βίος, extrait transmis en tant que sentence isolée par Stobée, même si l'indication de la pièce d'origine dans le *lemma* suggère que le contexte du vers était encore connu – ce qui pourrait éventuellement expliquer l'allusion au sommeil agité du prologue de la *Description* dans le cadre d'une référence ménandrienne élargie au contexte du vers. Son attention est ensuite attirée par le fait que se succèdent deux extraits de ce même auteur qui remplissent les conditions requises pour figurer dans un prologue de ce type. Ménandre est un auteur « classique », censé donner le ton enjoué nécessaire pour établir une connivence entre le poète et son public tout en restant sur un mode intellectuel qui permet à Jean de placer sa prestation sous l'égide des personnifications Effort/Discours. De plus, le mètre de départ dans la Comédie nouvelle et celui d'arrivée sont les mêmes, soit, pour le poète de Gaza du VI^e siècle, un trimètre iambique classicisant point trop encore engagé sur la voie du dodécasyllabe²⁴. Les iambes sont en effet perçus comme étant plus proches du rythme de la conversation²⁵, par opposition aux hexamètres qui suivent, épiques et davantage solennels. Jean de Gaza profite donc de la présence dans Stobée de l'extrait précédant immédiatement la sentence qu'il a choisie pour étoffer son prologue de références ménandriennes supplémentaires.

De plus, deux vers après l'hémistiche déjà mentionné (Men., *Syn. fr.* 5.1 éd. Arnott dans Stob., *Anth.*, IV, 34, 53, 2 καὶ ταλαίπωρον φύσει ~ Ioh. Gaz., *Tab.*, 6 τὴν ταλαίπωρον φύσιν), Jean de Gaza reprend l'élément-clef de la seconde partie du distique ménandrien qu'il cite, soit le nom φροντίς :

πολλῶν τε μεστόν ἐστὶ τὸ ζῆν φροντίδων²⁶ Men. in Stob., *Anth.*, IV, 34, 53, 3
 ἔκλυζε τὸν νοῦν τῷ σάλῳ τῆς φροντίδος²⁷ Ioh. Gaz., *Tab.*, 8

L'allusion aux « soucis » trouve aisément sa place dans cette première partie du prologue de Jean de Gaza (*Tab.*, 1-8) où il met en scène les tribulations qu'implique la création poétique en général, avant d'évoquer les siennes lors de cette occasion en particulier (*Tab.*, 9-12).

La reprise de ce terme nous donne également une indication supplémentaire sur la manière dont Jean de Gaza a cherché ses citations ménandriennes dans

24 Sur cette évolution métrique, voir P. Maas, « Der byzantinische Zwölfsilber », *Byzantinische Zeitschrift*, 12, 1903, p. 278-323 à compléter par A. Rhoby, « Vom jambischen Trimeter zum byzantinischen Zwölfsilber. Beobachtung zur Metrik des spätantiken und byzantinischen Epigramms », *Wiener Studien*, 124, 2011, 117-142.

25 Le prologue iambique de la *Description* de Jean de Gaza peut être comparé de ce point de vue aux *laliai* qui précèdent les discours de Procope de Gaza et de Chorikios.

26 Stob., *Anth.*, IV, 34, 53, 3, éd. Wachsmuth-Hense, V, p. 841.

27 Ioh. Gaz., *Tab.*, 8, éd. cit. : « (La Mélodie) submergeant notre esprit sous le flot du souci ».

le recueil de Stobée. En effet, le titre du chapitre dans lequel elles se trouvent est le suivant : *περὶ τοῦ βίου, ὅτι βραχὺς καὶ εὐτελής καὶ φροντίδων ἀνάμεστος*²⁸. La troisième caractéristique attribuée à la vie – qu'elle est « remplie de soucis » (*φροντίδων ἀνάμεστος*) semble une paraphrase du vers de Ménandre qui nous occupe ici (*πολλῶν τε μεστόν ἐστι τὸ ζῆν φροντίδων*), au point qu'il est possible de suggérer que Stobée lui-même, en écrivant son titre, avait en tête ce vers précis en tant que l'un des plus représentatifs du contenu de ce chapitre. Si cette hypothèse est exacte, elle confirme, d'une part, le degré de célébrité aux v^e-vi^e siècles des maximes du poète de la Néa et, de l'autre, elle renforce la possibilité que Jean de Gaza, tout en citant la sentence de manière isolée du point de vue du fonctionnement référentiel, ait pu également faire des allusions à son contexte, cette fois-ci dans une perspective culturelle. Sachant qu'il avait besoin de références adéquates pour illustrer et élaborer sa propre vision – non dénuée de second degré – de la figure imposée qu'est l'image du poète souffrant, Jean de Gaza a donc cherché dans Stobée, non au hasard mais d'après son titre, la section qui l'intéressait. On touche ici du doigt la finalité d'un tel recueil, organisé en chapitres thématiques, ainsi que l'importance des lemmes²⁹. Tout a été fait par le compilateur pour faciliter l'utilisation d'une telle somme et, à l'autre bout du processus, l'auteur qu'est Jean de Gaza en apporte un exemple tangible.

Une autre évidence vient conforter la démonstration précédente. Sans qu'il soit besoin de s'y arrêter de manière détaillée puisque les mécanismes de l'utilisation du recueil de Stobée sont ici les mêmes, on peut suggérer que Jean de Gaza s'est aussi inspiré, toujours pour son prologue iambique, des deux extraits suivants de l'*Anthologion*³⁰ :

Μενάνδρου Ἀλιεῖ
 Δύνεται τὸ πλουτεῖν καὶ φιλανθρώπους ποεῖν³¹. Men. in Stob., *Anth.*, IV, 31a, 5
 Μενάνδρου Ὑποβολιμαίῳ
 Τοῦτο μόνον ἐπισκοτεῖ
 καὶ δυσγενεῖα καὶ τρόπου πονηρία

²⁸ Stob., *Anth.*, IV, 34, titre, éd. Wachsmuth-Hense, V, p. 824 : « Au sujet de la vie ; qu'elle est brève, sans valeur et remplie de soucis ».

²⁹ Sur l'importance des titres, sous-titres et lemmes dans l'*Anthologion* de Stobée, voir D. M. Searby, « The Intertitles in Stobaeus: Condensing a Culture » dans G. Reydam-Schils (dir.), *Thinking Through Excerpts*, op. cit., p. 23-70.

³⁰ Stob., *Anth.*, IV, 31a.5 et 6, éd. Wachsmuth-Hense, V, p. 735 : 5. *Ménandre. Le pêcheur*. « On peut être riche et philanthrope à la fois ». – 6. *Ménandre. L'enfant supposé*. « Avoir du bien suffit à masquer la basse naissance, la méchanceté du caractère et tous les défauts que peut avoir un homme. Rien d'autre ne vaut ».

³¹ Stob., *Anth.*, IV, 31a.5 = *Sentent.*, 182, éd. cit., p. 234-235.

καὶ πᾶσιν οἷς ἔσχηκεν ἄνθρωπος κακοῖς,
 τὸ πολλὰ κεκτῆσθαι· τὰ δ' ἄλλ' ἐλέγεται. Men. in Stob.,
Anth., IV, 31a, 6

ὥσπερ φιλόανθρωπός τις ἀνθρώπους γράφων Ioh. Gaz., *Tab.*, 18
 μή με γράφωιτε πρὸς θράσος· τόλμης γράφωι Ioh. Gaz., *Tab.*, 23

316

De même que pour le vers d'accroche du prologue de Jean de Gaza, on a ici affaire une nouvelle fois à une sentence de Ménandre, également isolée de sa pièce d'origine (ici *Le Pêcheur*) et transmise par la tradition séparée d'un recueil de sentences dont s'est probablement servi Stobée. En plus de la reprise de l'adjectif φιλόανθρωπος (Ioh. Gaz., *Tab.*, 18), le sens même de cette seconde sentence qui proclame que, pour être riche, on n'en est pas moins homme (Men., *Sentent.*, 182), peut être rapproché, si ce n'est de manière certaine du contexte de la première sentence (Men., *Sentent.*, 54) où il était question du sommeil des riches (Men., *Cith.*, fr. 1.1-5, éd. Arnott), au moins d'un thème dont semble beaucoup se préoccuper le poète de la *Description*: le rapport entre la production artistique et la richesse.

De plus, le fait que les deux extraits sont consécutifs chez Stobée incite à penser que Jean de Gaza a peut-être aussi en tête le second d'entre eux. Le cas est plus incertain, mais mérite d'être soumis. Le verbe ἐλέγχω utilisé par Ménandre prend au passif le sens technique de « être condamné »³². Or, précisément, la partie finale du prologue de la *Description* met en scène le poète sous les traits d'un prévenu qui doit se défendre contre les accusations d'audace qui pourraient être portées contre lui. Cette pose est exprimée de manière particulièrement parlante avec l'emploi du polyptote qui joue sur les différents sens du verbe γράφω, « condamner au tribunal », « écrire » et, ailleurs dans le prologue, « peindre ». Quoi qu'il en soit, le contexte judiciaire chez Jean de Gaza s'accommoderait assez bien du jugement à l'emporte-pièce de Ménandre selon lequel hors la richesse, point de salut.

Par ailleurs, un lien supplémentaire peut être fait dans la perspective du choix d'un vocabulaire à tonalité comique plutôt que tragique pour le prologue de Jean de Gaza. L'extrait en question est le premier du chapitre IV, 34 et se trouve placé immédiatement après le titre :

Σοφοκλέους
 Ὡ θνητὸν ἀνδρῶν καὶ ταλαίπωρον γένος,

32 *LSJ* en ligne, s. v. ἐλέγχω : « disgrace, put to shame, μῦθον ἔ. treat a speech with contempt, ll., IX, 522 ; ἔ. τινά put one to shame, Od., XXI, 424 [...] – Pass., to be convicted, Hdt., I, 24, 117 ; ἐλεγχόμενοι εἶ τι περιγένοιτο τῶν χρημάτων D.35.36, cf. Pl. *Prt.* 331c, 331d ».

ὥς οὐδὲν ἐσμέν, πλὴν σκιαῖς ἐοικότες
βάρως περισσὸν γῆς ἀναστρωφόμενοι³³

Soph. in Stob.,
Anth., IV, 34, 1, 1-4

ἀνατρέποντες τὴν ταλαίπωρον φύσιν

Ioh. Gaz., *Tab.*, 6

Il est frappant de retrouver l'hémistiche dont il a déjà été question, sous une forme antérieure pourrait-on dire, puisqu'il est ici cité dans Sophocle. C'est Euripide qui propose la tournure σαρκῶν ἀθροίσας τῆς ταλαιπώρου φύσιν³⁴ reprise par Ménandre (*Syn. fr.* 5.1 éd. Arnott τρισάθλιόν γε καὶ ταλαίπωρον φύσει). Le lien entre ces formules est ici Stobée. La logique de sélection, à la fois de la part de l'excerpteur et de l'auteur postérieur, se révèle un véritable fil rouge pour déterminer comment ces extraits s'entrelacent à différents niveaux. Du côté des classiques, Ménandre imite Euripide qui imite Sophocle ; le compilateur du v^e siècle rassemble dans le même chapitre deux de ces fragments, l'un tragique, l'autre comique ; enfin le poète du vi^e siècle choisit de citer l'hémistiche ménandrien, tout en ayant peut-être présent à l'esprit le premier extrait du chapitre IV, 34 de l'*Anthologion*.

Au vers 6 du prologue de la *Description*, le premier hémistiche en ἀνατρέποντες peut en effet être compris comme une transposition du participe ἀναστρωφόμενοι que l'on trouve dans l'extrait de Sophocle chez Stobée. Jean de Gaza transposerait ainsi l'image exprimée par Sophocle concernant la race des mortels qui retourne à la terre en celle, maritime, du naufrage métaphorique sous la houle du cœur. On voit donc comment le poète du vi^e siècle a privilégié les accents de la comédie à ceux de la tragédie, tout en réussissant à faire résonner les échos de cette dernière à travers un certain aspect parodique adapté à son propos, le tout grâce aux associations créées par l'ordre dans lequel Stobée a compilé ses extraits.

Si l'utilisation de l'*Anthologion* de Stobée par Jean de Gaza paraît désormais établie en ce qui concerne son prologue iambique de 25 vers, la question se pose en des termes différents pour les 703 hexamètres qui composent la *Description* à proprement parler. La différence à la fois de mètre et de tonalité rend plus difficile, sinon impropre, la reprise du même type de références que celles qui sont identifiées dans le prologue iambique. De plus, Jean de Gaza fait des poèmes hexamétriques de l'Égyptien Nonnos de Panopolis sa source

33 Stob., *Anth.*, IV, 34, 1.1-4, éd. Wachsmuth-Hense, V, p. 824 = Soph. *fr.* 945.1-3, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, éd. S. Radt, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, t. IV, p. 591-592 : « Misérable engeance des hommes mortels, nous qui ne ressemblons à rien d'autre qu'à des ombres, le tourment superflu que nous sommes retourne à la terre ».

34 Eur., *fr.* 48.81, *L'Antiope d'Euripide*, éd. J. Kambitsis, Athènes, Élie Hourzamanis, 1972, p. 18.

prédominante et quasi exclusive³⁵. Les citations d'autres auteurs – celles pour lesquelles le doute n'est pas permis, c'est-à-dire les formules que l'on ne trouve pas dans Nonnos – n'en ressortent que davantage. Le poète bucolique Bion de Smyrne est ainsi l'un des rares auteurs à être cité par Jean de Gaza sans passer par le filtre nonnien, difficile à contourner lorsque l'on se pose la question des sources utilisées pour la *Description du Tableau cosmique*. Jean cite Bion de manière assurée à au moins trois reprises. Or ces passages se trouvent dans l'*Anthologion* de Stobée.

On peut observer que ces citations de Bion, même si elles sont annoncées comme extraites des *Bucoliques* de ce poète, concernent des fragments dont la tonalité plus personnelle, plus sérieuse aussi, est à mettre en relation avec l'idée directrice du poème de Jean de Gaza telle qu'exprimée dans le premier vers repris de Ménandre (Ioh. Gaz., *Tab.*, Ἦ Ἄρ' ἐστὶ συγγενές τι μόχθος καὶ λόγος) et développée ensuite dans le prologue iambique. Toutes ont trait en effet à la difficulté, non seulement de la création, mais aussi des *realia* inhérentes à la condition de poète. Comme on l'a déjà vu pour Ménandre, deux fragments de Bion cités par Jean de Gaza se succèdent dans l'*Anthologion* de Stobée³⁶ :

318

Ἐκ τῶν Βίωνος Βουκολικῶν
 Οὐκ οἶδ', οὐδ' ἐπέοικεν ἄ μὴ μάθομεν πονέεσθαι³⁷.

Bion in Stob., *Anth.*, IV, 16, 14

Τοῦ αὐτοῦ
 [...]

 Εἰ δ' οὐχ ἀδέα ταῦτα, τί μοι πολὺ πλήρονα μοχθεῖν
 εἰ μὲν γὰρ βιώτω διπλόον χρόνον ἄμμιν ἔδωκεν
 ἢ Κρονίδας ἢ Μοῖρα πολύτροπος, ὥστ' ἀνύεσθαι
 τὸν μὲν ἐς εὐφροσύναν καὶ χάσματα, τὸν δ' ἐπὶ μόχθῳ,

35 Sur le rapport que Jean de Gaza entretient avec Nonnos de Panopolis, voir D. Lauritzen, « Nonnus in Gaza. The Expansion of Modern Poetry from Egypt to Palestine in the early Vith c. CE », dans K. Spanoudakis (dir.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a section on Nonnus and the Modern World*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, p. 421-433.

36 Stob., *Anth.*, IV, 16. 14 et 15, éd. Wachsmuth-Hense, IV, p. 396-397.

37 Stob., *Anth.*, IV, 16. 14 = Bion, *fr.* 7, *Bion of Smyrna. The Fragments and the Adonis*, éd. J. D. Reed, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 110 : « Pour ma part je ne sais pas et il n'est pas convenable de s'efforcer péniblement à ce qu'on ne sait pas faire » (μάθομεν, éd. Wachsmuth-Hense ; μάθομες, éd. Reed).

ἦν τάχα μοχθήσαντι μεθύστερον ἐσθλὰ δέχεσθαι³⁸.

Bion in Stob., *Anth.*, IV, 16, 15, 4-8

Αὐχένα δοχμώσας πεπονημένα γυῖα τιταίνων,
φόρτον ἐλαφρίζων πεφυλαγμένος· ὃς δ' ἐπὶ μόχθῳ
γυμνὸς ἐὼν ζωστήρι καλύπτετο καὶ σφυρὰ τείνων
δεξιῶν ἵχνος ἔκαμψε μετάστροφον εἰς σκέλος ἄλλο
μοχθίζων ἀτέλεστα³⁹.

Ioh. Gaz., *Tab.*, 124-128

Les termes dénotant la peine au double sens physique et moral abondent dans les fragments de Bion ainsi que chez Jean de Gaza⁴⁰. Le sens du vers de Bion (*fr.* 7 éd. Reed), sur le fait qu'il ne faut pas forcer quelqu'un à faire une chose qui ne rentre pas dans ses capacités, résonne de manière particulièrement pertinente dans le contexte général ayant présidé à la composition de son poème par Jean de Gaza et sur lequel il nous renseigne dans son prologue iambique. Il fait en particulier allusion à des personnes ayant autorité sur lui et qui l'auraient persuadé de traiter le sujet du Tableau cosmique, de plus en vers (*Tab.*, 11 ὄν νῦν παρήκα δεσπόταις πεπεισμένους et *Tab.*, 14 ὡς ἐκ βίας πέμπουσιν ἔξωπλισμένον)⁴¹.

Par ailleurs, on voit dans l'extrait cité plus haut comment Jean de Gaza fait d'Atlas l'une des « figures souffrantes » de son poème⁴². Il le définit en ces termes : « Son nom est "Atlas", parce qu'il est l'axe solide doté d'une force qui toujours

38 Stob., *Anth.*, IV, 16, 15, 4-8 = Bion *fr.* 8.3-7, éd. cit., p. 110-112 ; *fr.* 5.3-7 *Bucoliques grecs*, II, trad. Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. II, 1953, p. 213 : « Si ceux-là [mes poèmes] sont sans charme, pourquoi donc peiner à en composer davantage ? Si le fils de Cronos, si la Moire, cessant d'être inflexible, nous avait concédé une double période d'existence, en sorte qu'il fût possible de consacrer une vie aux divertissements et aux plaisirs et une autre à la peine, alors sans doute pourrions-nous, après avoir peiné, profiter de ce qu'il y a de bon » (4 πλήονα ; 6 πολύτροπος ; 8 μεθύστερον, éd. Wachsmuth-Hense ; 3 ποτε πλείονα ; 5 παλίντροπος ; 7 μεθύστερον Legrand ; 3 πολὺ πλείονα ; 5 πολύτροπος ; 7 ποθ' ὕστερον, éd. Reed).

39 Ioh. Gaz., *Tab.*, 124-128, éd. cit. : « Le cou tordu, les muscles bandés jusqu'à la souffrance, il prend grand soin de la charge qu'il élève. Dans l'effort il est nu, à peine couvert d'une ceinture ; les chevilles tendues, il fléchit son pied droit en dedans en direction de son autre jambe, endurant des souffrances sans fin ».

40 Pour Bion, éd. cit., *fr.* 7, p. 110 : πονέεσθαι ; *fr.* 8, p. 110-112 : 3 μοχθεῖν ; 6 μόχθῳ ; 7 μοχθήσαντι ; 10 πονεῦμες ; chez Jean de Gaza, dans le passage cité, éd. cit. : *Tab.*, 124 πεπονημένα ; 125 μόχθῳ ; 128 μοχθίζων.

41 Ioh. Gaz., *Tab.*, 11, éd. cit. : « M'ont persuadé mes maîtres, ores, d'y renoncer (au premier concours envisagé) » ; *Tab.*, 14 : « Par la force ils m'envoient, armé à l'hoplitique ».

42 La personnification d'Arété, décrite juste avant celle d'Atlas, peut elle aussi être qualifiée de figure de la souffrance. Le terme revient d'ailleurs à son propos (108 ἡδέϊ μόχθῳ ; 113 μοχθήσασα ; 115 φοιτάδι μόχθῳ ; 119 μόχθον).

endure et jamais ne fléchit⁴³ ». Le processus de citation opère de la manière suivante : la reprise de la seule partie finale d'un vers de Bion (après la césure bucolique) suffit à renvoyer à l'intégralité de l'extrait de quatorze vers que Jean de Gaza trouve dans Stobée. Cette caractérisation spécifique de la figure d'Atlas souffrant entre dès lors en résonnance avec la problématique poétique exprimée à travers l'ensemble du poème de Jean. L'extrait de Bion est une exhortation à un *carpe diem* qui s'oppose au labeur du poète peinant sur ses compositions – et ceci est un point fondamental pour comprendre l'intention de Jean de Gaza – dans l'espoir de recevoir une récompense pécuniaire. Bion l'exprime clairement dans la suite de son poème : « jusques à quand prodiguer notre vie à la recherche du gain, à la pratique des arts, désirant toujours beaucoup plus de richesse⁴⁴ ? » Ce même poème de Bion souligne de plus que la vie est courte en des termes qui rappellent le contexte des citations ménandriennes que Jean a utilisées pour son prologue⁴⁵.

320

La cohérence et la précision du choix effectué par Jean dans ses références à d'autres poètes que Nonnos afin de soutenir son propre point de vue sur la création poétique apparaît donc ici de manière tout à fait édifiante. On aurait cependant tort de prendre ces plaintes contre la pratique poétique uniquement au premier degré. De même que l'extrait de Bion tend davantage à une réflexion philosophique sur l'emploi que l'on fait de sa vie et la mise en scène sur le mode à la fois tragique et comique de l'opposition entre travail et plaisir, Jean de Gaza reprend à son compte cette attitude de distanciation du poète par rapport à son art grâce, précisément, à un jeu poétique subtil porté par une pratique de la citation tout en contrepoint.

La troisième citation que Jean de Gaza fait de Bion apparaît fortement liée aux deux premières du point de vue du sens. À nouveau, elle ne concerne que la partie finale d'un seul vers, après la césure bucolique :

Βίωνος Βουκολικά

Μηδὲ λίπης μ' ἀγέραστον, ἐπὴν γῶ Φοῖβος αἰείδειν

43 Ioh. Gaz., *Tab.*, 138-139, éd. cit. : καὶ πέλεν Ἄτλας | τλητὸν ἔχων καὶ ἄκαμπτον αἰεὶ σθένος ἔμπεδος ὄξων.

44 Stob., *Anth.*, IV, 16, 15, 12-13 = Bion *fr.* 8.11-12, éd. cit. : ψυχὰν δ' ἄχρι τίνος ποτὶ κέρδεα καὶ ποτὶ τέχνας | βάλλομες ἰμείροντες αἰεὶ πολὺ πλείονος ὄλβω = 5.11-12, Legrand, trad. cit., p. 213.

45 L'extrait de Bion repose sur l'antithèse entre la quantité de travail – rémunéré ou espéré tel – fournie par le poète (Bion, *fr.* 8, éd. cit., p. 110-112 : 3 πλείονα μοχθεῖν ; 10 ἐς πόσον... καμάτως...πονεῦμες ; 12 πολὺ πλείονος) et celle, inversement proportionnelle, de la durée de la vie (4 διπλόον χρόνον ; 8 ἕνα χρόνον ; 9 τόνδε βραχὺν καὶ μείονα πάντων ; 14 βραχὺν...χρόνον).

μισθὸν ἔδωκε· τιμὰ δὲ τὰ πράγματα κρέσσονα ποιεῖ⁴⁶

Bion in Stob., *Anth.*, IV, 1, 8

Ἄλλο δὲ θάμβος ὄπωπα καὶ ὤμοσε Φοῖβος ἀεῖδειν⁴⁷

Ioh. Gaz., *Tab.*, 559

Dans cet autre extrait de Bion, il est à nouveau question pour le poète de recevoir le paiement de son travail. La thématique est la même que celle qui apparaissait dans l'extrait précédent avec l'expression ἐσθλὰ δέχεσθαι (*fr.* 8.7, éd. Reed) « recevoir sa récompense », ou encore aux vers *fr.* 8.11-12 Reed concernant le désir de richesse, cités plus haut. Ce n'est donc pas un hasard si Jean de Gaza choisit cette référence dans un passage de son poème où il propose une réflexion sur sa poétique et sur la poésie en général⁴⁸.

De même que Ménandre correspondait aux attentes du prologue iambique en matière de citations classiques, Bion a été choisi par Jean de Gaza parmi d'autres auteurs hexamétriques présents chez Stobée dans un but bien précis. Le contenu des deux extraits de Bion, qui ont pour sujet le labeur poétique dans son lien avec la vie en général et le salaire qui en est attendu en particulier, suffirait à expliquer ce choix. Il est également possible d'évoquer l'influence du poème pour lequel Bion était probablement le plus célèbre, le *Chant funèbre en l'honneur d'Adonis*⁴⁹. Le milieu des auteurs de Gaza se montre en effet particulièrement sensible aux légendes concernant Aphrodite, Adonis et la rose⁵⁰. Il est ainsi probable que Bion ait été une référence connue à Gaza ; les citations qu'en fait Jean de Gaza sont, en tout cas, une pièce de plus à verser à ce dossier. Si l'on suit cette ligne jusqu'au bout cependant, la certitude que Jean de Gaza cite Bion à travers Stobée s'évapore et rétrograde au rang de simple probabilité. Rien ne s'opposerait en effet à ce que le poète de Gaza ait consulté un choix de poèmes de Bion, réunis en une *syllogè* autonome ou intégrés à une

46 Stob., *Anth.*, IV, 1, 8, éd. Wachsmuth-Hense, IV, p. 3 = Bion, *fr.* 6, éd. cit., p. 110 = *fr.* 3, trad. cit., p. 212 : « Ne me laisse pas sans récompense ; Phébus lui-même reçoit le prix de ses chants ; le paiement fait que les choses vont mieux. » (2 ἐπὶ...ἀεῖδειν ; 3 μισθὸν ἔδωκε, éd. Wachsmuth-Hense ; ἐπεὶ...ἀεῖδων ; 2 μισθοδοκεῖ, Legrand ; 1 ἐπεὶ...ἀεῖδειν ; 2 μισθὸν ἔδωκε, éd. Reed).

47 Ioh. Gaz., *Tab.*, 559, éd. cit. : « Mais je contemple une autre merveille que Phoibos s'est engagé à chanter ».

48 Sur l'interprétation des vers *Tab.*, 559-560 dans la perspective du rapport à Homère, voir D. Lauritzen, « La Muse d'Homère dans la *Description* de Jean de Gaza », *Riuso di testi e mestiere letterario nella Tarda Antichità*, V, « Il Calamo della memoria », dir. L. Cristante, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste, p. 221-234.

49 Bion, *Epitaph. Adon.*, éd. cit., p. 122-130. « Probablement », c'est-à-dire si on accepte l'attribution de la paternité de ce poème à Bion de Smyrne, l'hypothèse en ayant été faite pour la première fois par Camerarius et se trouvant reprise dans l'édition Van Metkerke de 1565.

50 Voir l'article récent de S. Lupi, « Il mito di Afrodite e Adone alla Scuola di retorica di Gaza », *Revue des études augustiniennes et patristiques*, 114/1, 2012, p. 83-100.

autre anthologie poétique. Ces deux hypothèses ne s'excluent d'ailleurs pas l'une l'autre. En fait, il est plus réaliste de supposer une transmission conjointe de ces textes sous des formes variées que de s'en tenir à un fil linéaire et singulier.

Il faut cependant bien voir que le cas de Bion reste exceptionnel. À ce stade de notre recherche, il apparaît comme le seul poète hexamétrique cité par Jean de Gaza à être également présent dans l'*Anthologion* de Stobée. Toujours en ce qui concerne la partie hexamétrique de la *Description*, une autre problématique doit à présent être examinée. Il s'agit de la reprise éventuelle de citations partielles (en raison de la différence de mètre) non hexamétriques attestées dans Stobée. La seule référence correspondant à ces critères que nous avons pu identifier jusque-là est une citation d'un fragment d'Euripide :

322

ὃ φιλόζωοι βροτοί,
οἱ τὴν ἐπιστείχουσαν ἡμέραν ἰδεῖν
ποθεῖτ' ἔχοντες μυρίων ἄχθος κακῶν.⁵¹

Eur. in Stob., *Anth.*, IV, 53, 10, 7-9

(ὄρθριος Ὠρη)
ὕγρον ἐπιστείχουσα φερέσταχυν ὄλκον ἐέρησης.⁵²

Ioh. Gaz., *Tab.*, 359

La forme ^{U---U} s'intègre parfaitement dans le premier hémistiche d'un hexamètre à césure féminine (troisième trochaïque). Ce type de vers est prédominant chez Nonnos, le modèle poétique de Jean de Gaza. Toute la subtilité consiste à apprécier, d'une part, s'il y a réellement citation d'Euripide et, de l'autre, si celle-ci s'opère à travers Stobée ou non. Il nous semble possible de répondre par l'affirmative au moins au premier volet de la question, tandis que le second donne lieu à des considérations plus nuancées. Jean de Gaza reprend en effet la métaphore du jour qui s'avance et la transpose dans un contexte similaire en l'appliquant dans son poème à l'Heure du matin, justement l'une des personnifications du groupe de la Journée (Ioh. Gaz., *Tab.*, 359). Cependant, l'image est davantage reprise pour sa valeur poétique que dans l'intention de faire une référence directe à l'intrigue ou aux circonstances de la pièce d'Euripide. La présence du fragment dans Stobée doit être vue comme un indice du fait que l'image était connue dans les milieux littéraires

51 Stob., *Anth.*, IV, 53, 10, 7-9, éd. Wachsmuth-Hense, V, p. 1100 = Eur. fr. 816.6-8, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, éd. A. Nauck, suppl. B. Snell, Hildesheim, Georg Olms, 1964, p. 626 : « Mortels qui aimez la vie, vous qui désirez voir le jour qui s'avance alors que vous portez le fardeau de maux sans nombre. »

52 Ioh. Gaz., *Tab.*, 359, éd. cit. : « [L'Heure du matin] s'avance d'un pas humide de rosée vers le sillon qui porte les épis ».

de l'époque. Cela ne suffit pourtant pas à apporter la preuve que Jean de Gaza l'ait découverte dans l'*Anthologion*, sur le mode de la sélection orientée dont il a été question plus haut pour les extraits de Ménandre et de Bion. Sa reprise dans la *Description* à partir de Stobée reste donc un fait possible mais non certain.

Si le parallèle entre l'*Anthologion* et la *Description* à propos de ce fragment d'Euripide mérite d'être relevé, l'absence d'autres exemples comparables avérés dans les hexamètres de Jean de Gaza ne permet pas pour l'instant d'aller plus loin dans l'interprétation de ce phénomène. Pour établir si ce dernier cite dans l'ensemble de son poème d'autres auteurs classiques, hellénistiques ou d'époque impériale à travers le filtre de l'*Anthologion*, il nous faut nous tourner de nouveau vers les trimètres iambiques du prologue, plus facilement exploitables dans le cadre de cette recherche. Si la preuve semble désormais faite que Jean de Gaza cite Ménandre à partir de Stobée, aucune des citations d'Aristophane qui ponctuent son prologue iambique ne se trouve dans le recueil de l'anthologiste, alors que l'auteur comique de l'Athènes classique y est par ailleurs bien représenté⁵³. Cette absence, significative, doit être interprétée dans le sens d'un accès de Jean de Gaza à un autre type d'ouvrage que l'*Anthologion* de Stobée, en l'occurrence un choix de pièces ou de passages d'Aristophane⁵⁴.

La question se pose sur un mode divers lorsque l'on constate l'absence dans Stobée de certaines citations tirées des tragiques faites par Jean de Gaza. Au vers 14 de son prologue iambique, la référence au *Philoctète* de Sophocle est clairement établie grâce à la reprise de la même tournure suivie d'un verbe de sens équivalent.

ὥς ἐκ βίας μ' ἄξοντες ἢ λόγους πάλιν⁵⁵

Soph., *Philoct.*, 563

ὥς ἐκ βίας πέμπουσιν ἔξωπλισμένον⁵⁶

Ioh. Gaz., *Tab.*, 14

Or ce passage de Sophocle ne se trouve pas dans Stobée. L'alternative est la suivante : soit Jean de Gaza a pris ailleurs sa citation, ce qui implique qu'il disposait encore d'un ouvrage supplémentaire en plus de l'*Anthologion* et des autres livres dont l'existence a déjà été supposée (par exemple les œuvres d'Aristophane), soit il faut envisager la possibilité que le passage de Sophocle

53 Citations d'Aristophane dans le prologue iambique de la *Description* de Jean de Gaza, *Tab.*, 2 : Ar., *Av.*, 1474 ἔκτοπόν; *Nub.*, 810 φανερώς ἐπηρμένου. – *Tab.*, 4 Ar., *Av.*, 353 τίλλειν καὶ δάκνειν; 1348 ἄγχειν καὶ δάκνειν. – *Tab.*, 12 Ar., *Nub.*, 225 ἀεροβατῶ. – *Tab.*, 14 Ar., *Lys.*, 454; *Pax*, 566 ἔξωπλισμένον.

54 Le fait que les citations que Jean de Gaza fait d'Aristophane proviennent principalement de deux pièces – *Les Oiseaux* et *Les Nuées* – semble plutôt aller dans le sens d'un ouvrage regroupant des pièces complètes.

55 Soph., *Philoct.*, 563, *Sophocle*, III, *Philoctète*. *Œdipe à Colone*, éd. A. Dain, trad. P. Mazon, corr. J. Irigoien, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990, p. 31; trad. Mazon, p. 30 : « Pour me ramener de force ? Ou pour me convaincre de rentrer ? ».

56 Ioh. Gaz., *Tab.*, 14, éd. cit. : « Par la force ils m'envoient, armé à l'hoplitique ».

se trouvait bien dans la version du recueil de Stobée dont disposait le poète du VI^e siècle mais dans une section qui n'aurait pas été transmise à la postérité et serait donc manquante dans l'état actuel du texte de l'*Anthologion*. En raison de l'importance que la figure du Néoptolème de Sophocle semble revêtir pour Jean de Gaza, nous préférons penser que la citation a été faite en vue du contexte d'ensemble de la pièce et non sur le mode du fragment isolé dans une compilation. Un indice en faveur de cette interprétation est que Jean de Gaza a précisément choisi de citer, en relation avec sa propre situation, cette formule revenant par trois fois dans la pièce de Sophocle et qui donne la clef du débat dans le conflit entre morale personnelle et intérêt supérieur de l'État⁵⁷.

324

Quant à l'éventualité de la perte d'une partie de l'*Anthologion*, il s'agit d'une hypothèse de travail sur laquelle on ne peut fonder aucune conclusion mais qui mérite tout de même d'être prise en considération. Elle est en tout cas utile pour reconsidérer la présence, en particulier dans les hexamètres, de termes issus d'un vocabulaire non épique, comme par exemple l'adjectif ἀμφίκλυστος que l'on trouve au vers 469 de la *Description* et qui n'est pas attesté dans Stobée, du moins dans son état actuel. Plutôt que de supposer l'utilisation de la part de Jean de Gaza d'un autre recueil comparable à l'*Anthologion*, en lui-même pourvoyeur déjà abondant de fragments poétiques, nous préférons en déduire qu'un certain type de matériel poétique circulait sous des formes variées allant du plus au moins contextuel, soit des recueils spécifiques à un seul auteur ou à un type de textes en particulier à de simples lexiques.

Ces remarques ne remettent pas en question l'usage de l'*Anthologion* par Jean de Gaza. Au contraire, elles permettent d'en souligner à la fois l'importance et les modalités d'utilisation. L'auteur de la *Description*, en effet, a été chercher dans Stobée des citations au sens plein du terme, dont l'emploi était motivé par la pertinence de leur contenu. Les citations de Ménandre pour le prologue iambique et de Bion pour les hexamètres ont pour thème commun les difficultés, à la fois morales et matérielles, liées à la création poétique. Les autres citations se partagent entre celles dont la signification particulière justifie la consultation par Jean de Gaza d'autres ouvrages contenant les œuvres d'un auteur en particulier (comme par exemple le *Philoctète* de Sophocle) et les autres, dont la principale qualité est la valeur poétique et qui ont pu être trouvées indifféremment dans n'importe quel ouvrage, recueil ou lexique (l'image du jour qui s'avance dans Euripide). Signalons que ce départ entre les différents types de citations en fonction de leur degré de motivation est une méthode qui peut s'appliquer

57 Sur le parallèle que Jean de Gaza établit peut-être entre lui-même et le personnage de Néoptolème dans le *Philoctète* de Sophocle, voir la note au vers *Tab.*, 14, éd. cit.

à d'autres auteurs cités dans la *Description*, sans qu'il nous soit possible de développer ici ce sujet fondamental pour l'étude de la poésie de Jean de Gaza mais qui déborde du cadre fixé par cet article⁵⁸.

Il est intéressant de revenir *in fine* sur la localisation dans l'*Anthologion* des passages cités par Jean de Gaza. Le bref tableau récapitulatif qui suit montre que tous appartiennent au livre IV du recueil de Stobée.

Stob. <i>Anth.</i>	chapitres	fr.	auteur	- Ioh. Gaz. <i>Tab.</i>
IV, 1	Περὶ πολιτείας	8	Bion	- 559 (Muse)
IV, 16	Περὶ ἡσυχίας	14	Bion	cf. prol. iamb.
		15	Bion	- 125 (Atlas)
IV, 31a	Ἐπαινος πλούτου	5	Men.	- 18 (prol. iamb.)
		6	Men.	- 23 (prol. iamb.)
IV, 34	Περὶ τοῦ βίου, ὅτι βραχὺς καὶ εὐτελής καὶ φροντίδων ἀνάμεστος			
		53	Men.	- 6 (prol. iamb.)
		53	Men.	- 8 (prol. iamb.)
		54	Men.	- 1 (prol. iamb.)
IV, 53	Σύγκρισις ζωῆς καὶ θάνατου			
		10	Eur.	- 359 (Heure)

Le noyau des citations de Stobée faites par Jean de Gaza consiste dans les deux extraits consécutifs des chapitres 31a (fr. 5 et 6) et 34 (fr. 53 et 54). Ils concernent Ménandre et sont exclusivement réutilisés dans le prologue iambique de la *Description*. Comme on l'a vu, le titre donné à ces chapitres a pu être un élément déterminant lors du choix opéré par Jean de Gaza dans l'*Anthologion*. Le thème de la souffrance du poète se décline en effet en deux aspects qui correspondent au contenu des chapitres consultés à ce propos. Certaines des citations de Ménandre évoquent de préférence les contrariétés morales (Cap. 34 Περὶ τοῦ βίου, ὅτι βραχὺς καὶ εὐτελής καὶ φροντίδων ἀνάμεστος), d'autres les difficultés matérielles (Cap. 31a Ἐπαινος πλούτου). Ces dernières font le lien avec les fragments de Bion qui opposent explicitement l'idéal d'une vie tranquille aux tracasseries engendrés par la vie de poète (Cap. 16 Περὶ ἡσυχίας). Le seul autre fragment de Bion dans Stobée qui traite exactement de ce même thème se trouve dans le premier chapitre du livre IV (Cap. 1 Περὶ πολιτείας). On peut supposer que, dans ce cas, Jean n'a pas cherché sa citation d'après le titre du chapitre. Au contraire, c'est peut-être parce qu'il a trouvé ce premier fragment de Bion au début de sa consultation de l'*Anthologion* de Stobée qu'il a par la suite été attentif aux deux autres fragments du même poète et sur le même thème trouvés au chapitre 16. Quant à la citation d'Euripide, il est

58 On peut simplement mentionner que d'autres textes comme les *Hymnes* de Proclus, l'*Hymne homérique à Hermès* ou encore le prologue des *Argonautiques orphiques* relèvent de la première catégorie, celle des citations motivées, tandis qu'on peut hésiter pour d'autres références à la poésie tragique, bucolique ou relevant d'autres genres.

désormais confirmé que son lien avec la logique de sélection motivée par un thème commun et opérée à travers les titres qui prévaut pour les autres extraits est plus distant.

Cette constatation que Jean de Gaza a apparemment utilisé uniquement le livre IV de l'*Anthologion* conduit à une dernière remarque. Alors que le doute était permis quant à une éventuelle citation supplémentaire à partir de Stobée, le fait que le passage en question se trouve au livre I du recueil apporte un indice que tel n'est peut-être pas le cas.

Ἄνεσις γὰρ καὶ ἄφεσις ἐστὶ τῶν συνδέτων μελῶν καὶ ἔσωθεν ἐνεργεῖ
σωματοποιῶν τὴν ἐπεισελθοῦσαν ὕλην, ἐκάστω τὸ οἰκεῖον διαστέλλων⁵⁹

Corp. Herm. in *Stob. Anth.*, I, 41, 8, 37-39

ἔσωματοποιεῖ τὴν ἀσώματον φύσιν⁶⁰

Ioh. Gaz., Tab., 19

326

De prime abord, les deux formulations semblent parallèles. Cependant, le sens est très différent. Alors que le passage du *Corpus hermétique* concerne l'action régulateur du sommeil qui permet l'assimilation des aliments par le corps, le vers de Jean de Gaza définit la notion de personnification en rapport à l'artiste qui a représenté la nature sous une figure humaine dans le Tableau cosmique, avec également en arrière-plan la perspective chrétienne de l'Incarnation⁶¹. Par ailleurs, le verbe *σωματοποιέω* apparaît diffus dans de nombreux textes où il prend des significations diverses. Rien que dans Stobée, on le retrouve à plusieurs reprises dans des contextes différents⁶². L'argument du sens nous conduit ainsi à écarter, dans ce cas précis, la possibilité d'une citation.

Il reste cependant possible que Jean de Gaza ait pu avoir connaissance des textes du *Corpus hermétique* contenus dans l'*Anthologion*. Cette recherche nous entraînerait trop loin, aussi nous contentons-nous d'évoquer quelques pistes de réflexion. Sur la base des résultats obtenus pour les citations littéraires du livre IV, on peut remarquer que, là-encore, les titres des chapitres sont une donnée importante. Par exemple, le contenu du premier chapitre du livre I (Cap. I Ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποίας οὐσίας ὑπάρχει) ou celui du chapitre où l'on

⁵⁹ *Stob., Anth.*, I, 41, 8, 37-39, éd. Wachsmuth-Hense, I, p. 290 = *Corp. Herm.*, fr. 5.6.4-7.3, *Hermès Trismégiste, Corpus hermeticum*, t. 3 : *Fragments extraits de Stobée I-XXII*, éd. A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1954, p. 31 : « Car il (le sommeil) est relâchement et détente des membres liés et il opère du dedans en assimilant au corps la matière qu'on y a introduite, dispensant à chaque partie ce qui lui convient ».

⁶⁰ *Ioh. Gaz., Tab.*, 19, éd. cit. : « La Nature sans corps, il lui a corps donné ».

⁶¹ Sur les influences littéraires et philosophiques concentrées ici, voir la note au vers *Tab.*, 19, éd. cit.

⁶² *Stob., Anth.*, I, 29, 1, 47 ; I, 40, 1, 317-318 et surtout, dans notre perspective, I, 41, 6, 49-50 et I, 41, 6, 106.

trouve la ressemblance de formulation évoquée plus haut (Cap. 41 Περὶ φύσεως καὶ τῶν συμβαινόντων ἐξ αὐτῆ αἰτίων) ne pourraient qu'éveiller l'intérêt d'un auteur ayant à composer sur un tableau représentant le monde sous une forme allégorique.

Pour revenir sur la problématique poétique, il apparaît désormais assuré que Jean de Gaza a cité les sentences et maximes de Ménandre à travers le livre IV de l'*Anthologion* de Stobée, très probable qu'il ait également repris de là les poèmes de Bion qu'il pouvait également connaître par ailleurs et seulement possible qu'il y ait trouvé ou retrouvé des formules poétiques du type de celle d'Euripide. En revanche et compte tenu de l'état dans lequel nous est parvenu le recueil de Stobée, on ne peut spéculer sur le fait que certaines des autres tournures tragiques employées dans le prologue iambique ou à moindre échelle dans les hexamètres de la *Description* aient pu faire partie de la version de l'*Anthologion* que Jean de Gaza avait à sa disposition au moment où il composait son poème. La conclusion est que le poète du VI^e siècle s'est servi de l'*Anthologion* de Stobée pour en extraire certains fragments spécifiques visant à exprimer sa propre vision poétique principalement exposée dans son prologue iambique mais que, pour le morceau de bravoure de son poème hexamétrique, c'est à d'autres bouquets qu'il est allé butiner.

EXTRAIT ET FLORILÈGES DANS LES *DISCOURS CONTRE
LES CALOMNIATEURS DES IMAGES* DE JEAN DAMASCÈNE :
UNE CLÉ POUR COMPRENDRE LEUR RÉDACTION

Vincent Déroche

UMR 8167 « Orient et Méditerranée »

Histoire et civilisation de Byzance, Labex RESMED

Les trois *Discours contre les calomniateurs des images* de Jean Damascène¹ sont une œuvre souvent citée et étudiée, mais on les a en général utilisés pour comprendre un autre objet – les débuts de l’iconoclasme, le culte des images avant Jean Damascène, etc. – et assez peu pour eux-mêmes. Récapitulons ce qui fait consensus depuis la remarquable édition de B. Kotter² : les *Discours* ne sont pas trois textes séparés, mais des remaniements successifs d’une même argumentation, suivie d’un florilège remanié et étendu lui aussi au fur et à mesure. Ils visent manifestement les mesures iconoclastes de l’empereur Léon III dont le nom fait l’objet d’un jeu de mots dans le deuxième *Discours*³. Pendant un temps, la tendance de la recherche a été de postuler que ces *Discours* répondaient au plus tôt au fameux *silention* de 730 où Léon III a officiellement condamné

329

LIRE EN EXTRAITS • PUPS • 2015

- 1 Sur la personne de Jean Damascène, voir en dernier lieu A. Louth, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; V. Kontouma-Coticello, « Jean Damascène », dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, t. III, 2000, p. 989-1012 ; ead., dans Jean Damascène, *La Foi orthodoxe*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2010, p. 11-30.
- 2 *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Berlin/New York, De Gruyter, 1975 ; résumé commode des critiques par V. Kontouma-Coticello, « Jean Damascène », art. cit., p. 1005. Traductions fondées sur cette édition : V. Fazzo, *Giovanni Damasceno. Difesa delle immagini sacre*, Roma, Città nuova, 1983, réimpr. 1997 ; A.-L. Darras-Worms, *Jean Damascène. Le visage de l’invisible*, Paris, Les Pères dans la foi, 1994 ; G. Feige (introd.) et W. Hradsky (trad.), *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, Leipzig, Benno, 1994 ; A. Louth, *Three Treatises on the Divine Images. Saint John of Damascus*, New York, Saint Vladimir’s Seminary Press, 2003. Précisons tout de suite que la traduction allemande, qui, avec une introduction très générale, ne donne aucune annotation des *Discours* et supprime leurs florilèges, ne saurait passer pour un ouvrage scientifique, bien qu’elle ait le mérite d’être la première traduction (presque) complète en allemand.
- 3 Jean Damascène parle en effet d’« un lion sauvage et furieux (qui) a rugi », Λέων étant à la fois en grec le nom commun du lion et le nom propre de Léon : II, 18, éd. cit., p. 116.

les images de culte, comme le supposait B. Kotter⁴, ou avaient été rédigés bien plus tard dans le règne de Léon III⁵, ou même sous celui de Constantin V⁶. Or, une récente et brillante étude de B. Flusin a démontré que ces textes ont été rédigés à date haute, le premier peu après, en 726, un premier édit iconoclaste promulgué dès lors, que des mentions dans le *Liber pontificalis* et Michel le Syrien reproduisant une source ancienne établissent définitivement, le second peu après la démission du patriarche Germanos en 730⁷. Peu auparavant, dans une introduction brève mais pénétrante à sa traduction anglaise des *Discours*, A. Louth était arrivé lui aussi à dater le premier *Discours* de 726 ou juste après, et le deuxième de 730 ou juste après, mais uniquement par les données internes sans les corroborations externes du *Liber pontificalis* et de Michel le Syrien⁸.

Notre propos sera d'en tirer les conséquences pour la rédaction des *Discours* — un processus rapide, voire précipité, sans doute sur la commande du patriarche Jean de Jérusalem⁹, et notre thèse sera que la structure des *Discours* ne peut justement se comprendre sans cette nécessité d'improvisation. Il s'agit en quelque sorte de se mettre à la place de Jean Damascène face à cette tâche très particulière à réaliser dans l'urgence. Deux remarques s'imposent :

1) depuis l'édition Kotter, l'habitude est de considérer implicitement les trois *Discours*, tels qu'ils se présentent dans l'édition Kotter, comme un texte unique avec des variantes selon chacun des trois *Discours*, comme s'il n'y avait

-
- 4 B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, *op. cit.*, p. 5-7, qui suppose une rédaction peu après 730.
- 5 D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, Munich, Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, 1980, p. 204-211.
- 6 P. Speck, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehre*, Bonn, Habelt, 1981, p. 179-244.
- 7 « I "Discorsi contro i detrattori delle immagini" di Giovanni di Damasco e l'esordio del primo iconoclasmo », dans S. Chialà et L. Cremaschi (dir.), *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*, Bose, Qiqajon, 2006, p. 53-86. La mention de la déposition/démission du patriarche Germanos dans le deuxième *Discours* permet en effet de dater celui-ci de 730 ou immédiatement après : II, 12, éd. cit., p. 103 ; B. Flusin, « I "Discorsi contro i detrattori delle immagini"... », art. cit., p. 60-61.
- 8 *Three Treatises...*, *op. cit.*, p. 10. G. Feige, sans donner ses raisons, arrive à une datation assez proche pour les trois *Discours*, « zwischen 726 und 731 », *op. cit.*, p. 16 (peut-être simplement d'après H. Menges, qu'il cite *ibid.*). V. Fazzo propose 730-731 pour les deux premiers *Discours*, et une date nettement plus tardive pour le troisième *Discours*, considéré comme une partie d'une révision générale de sa propre œuvre par Jean Damascène : *Giovanni Damasceno...*, *op. cit.*, p. 13-14.
- 9 Auquel fait quasi certainement allusion ce passage du premier *Discours* : « le noble pasteur du troupeau spirituel du Christ, qui figure en sa personne la sainte royauté du Christ » (I, 3, éd. cit., p. 67) ; voir en ce sens V. Fazzo, *Giovanni Damasceno...*, *op. cit.*, n. 15 p. 31, et B. Flusin, « I "Discorsi contro i detrattori delle immagini"... », art. cit., p. 55 et n. 10. Le premier *Discours* ne parle pas explicitement d'une rédaction sur commande, mais le deuxième est assez explicite : « J'ai composé ce deuxième *Discours* sur les images parce que certains fils de l'Église m'ont suggéré de la faire, étant donné que le premier discours n'était pas facile à lire. Pardonnez-moi donc encore d'y avoir obéi » (I, 1, éd. cit., p. 69).

pas eu évolution du contexte extérieur et de la pensée de l'auteur ; B. Flusin a souligné à juste titre qu'il fallait appréhender ces textes séparément¹⁰ pour pouvoir comprendre leur évolution dans le contexte historique, mais n'a pas appliqué ce principe à l'évolution dans l'argumentation et le florilège, qui n'était pas son propos. C'est notre propos maintenant : reconstituer approximativement le processus de rédaction en fonction des contraintes qui pesaient sur l'auteur, et mettre en lumière les importantes différences entre les trois *Discours*, que l'édition Kotter a bien involontairement effacées dans les analyses des érudits ultérieurs.

- 2) On n'écrit pas au VIII^e siècle un traité de théologie comme de nos jours une fiction romanesque : l'exercice obéit à une contrainte forte, le respect de l'orthodoxie. Bien que les *Discours* soient probablement antérieurs à la *Source de la connaissance*, la grande somme théologique récapitulative de Jean Damascène où il se fixe comme règle de ne rien présenter de personnel¹¹, il est clair que les *Discours* se placent dans la même perspective, comme le prouvent les protestations d'humilité de l'auteur en tête de chaque *Discours* (il ne prend la parole que par obéissance et pour rappeler la tradition) et le credo détaillé qui suit aussitôt. Pour prouver cette orthodoxie dont il n'est pas l'auteur, mais le simple porte-parole, la citation s'impose, à la fois dans le corps du *Discours* et dans le florilège qui suit – et, très logiquement, celui-ci gonfle au fur et à mesure. Le rôle du florilège évolue néanmoins, comme l'a bien noté A. Louth : celui du premier *Discours* est accompagné de commentaires assez abondants de divers extraits, et surtout suivi de la conclusion générale de tout le *Discours*, ce qui n'en fait pas un florilège

10 Comme le fait N. Matsouka, Κατὰ Μανιχαίων. Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας λόγον τρεῖς, Thessalonique, Pournaras, 1988, avec une traduction en grec moderne. C'est aussi le choix d'A. Louth, qui note à juste titre dans sa préface : « *Despite their overlap, they are very different treatises* » (*Three Treatises...*, *op. cit.*, p. 10) ; cette traduction est la seule autre à ma connaissance à présenter les trois *Discours* séparément. La traduction de V. Fazzo, *Giovanni Damasceno...*, *op. cit.*, suit ce principe, mais en omettant dans les deuxième et troisième *Discours* les passages déjà énoncés dans le ou les précédents ; celle de W. Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften...*, *op. cit.*, reproduit séparément l'intégralité de chaque *Discours*, mais sans le florilège ; la traduction française de A.-L. Darras-Worms, *Jean Damascène...*, *op. cit.*, suit l'édition Kotter en la simplifiant (sans reproduire en colonnes parallèles les recoupements), et produit ainsi un seul *Discours* artificiel qui n'a jamais existé dans aucun manuscrit, comme le déplore à juste titre V. Kontouma-Conticello, « Jean Damascène », art. cit., p. 1005.

11 Ἐρῶ δὲ ἔμῳν, ὡς ἔφην, οὐδέν, *Dialectique*, prooimion 60, éd. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I*, Berlin/New York, De Gruyter, 1969, p. 53 ; notons néanmoins que A. Louth suppose au contraire que la *Source de la connaissance* est antérieure à 726, donc aux *Discours*, justement parce que le par. 89 de l'*Expositio fidei* sur les images ignore la possibilité d'un iconoclasme chrétien et ne répond qu'aux critiques extérieures au christianisme : *Saint John Damascene...*, *op. cit.*, p. 33.

au sens strict¹² ; le deuxième *Discours* utilise le même florilège avec sept extraits supplémentaires, avant la même conclusion générale¹³ ; le troisième *Discours* rajoute un énorme florilège et se dispense de conclusion, et ce changement structurel radical est un bon indice du hiatus entre deuxième et troisième *Discours*¹⁴.

Or, c'est dans le rapport entre l'argumentation explicite dans le *Discours* et les citations que l'on peut comprendre le cheminement de la pensée de Jean Damascène, à condition de prendre vraiment en compte la différence entre les trois *Discours*. Le problème du respect de l'orthodoxie était redoutable pour notre auteur quand il s'attela à la rédaction du premier *Discours* : contrairement à la christologie, alors très développée, l'image (de culte ou non) était un non-problème dans la théologie patristique, qui ne la mentionnait pas ou seulement marginalement, comme référence extérieure pour éclairer les vrais problèmes du jour. Comme l'a bien montré E. Kitzinger, il y a eu un culte des images avant l'iconoclasme, mais pas de théorie de ce culte : la pratique sociale, au plus tard au VI^e siècle, a devancé de plus d'un siècle sa justification théorique¹⁵. Ce que le premier *Discours* nous apprend de l'argumentation écrite ou orale de son adversaire le confirme : mis à part des passages sans doute authentiques d'Épiphane, elle ne repose que sur la prohibition des images de culte dans l'Ancien Testament¹⁶. C'est peu, mais Jean Damascène devait montrer bien plus pour prouver positivement la légitimité de ce culte. Or, dans l'état de la littérature patristique sur les images de culte chrétiennes, cela relevait

12 A. Louth, *Three Treatises...*, *op. cit.*, p. 14-15 ; le florilège va donc de I, 28 à I, 65, de la première citation de Denys au commentaire du *Pré spirituel*, éd. cit., p. 144-166, avant la conclusion de I, 66 à I, 68, éd. cit., p. 166-168 ; formellement, on peut le définir comme la partie du *Discours* où la citation précède son commentaire au lieu d'être intégrée au flux d'un raisonnement, et où l'ordre du texte est commandé par le rapport des citations entre elles et non par l'enchaînement du raisonnement.

13 Autrement dit, le passage II, 60 à II, 66, éd. cit., p. 162-165, est intercalé à la fin du florilège repris du premier *Discours* ; ces extraits sont classés entre eux par la chronologie des auteurs, mais cela entraîne une incohérence avec la fin du florilège précédent.

14 Dans le décompte tel que le présente le florilège, cela fait 85 extraits supplémentaires ; pas de classement clair de ces extraits.

15 « The Cult of Images in the Age before Iconoclasm », *Dumbarton Oaks Papers*, 8, 1954, p. 83-150. Ce décalage chronologique a pu paraître suspect, en particulier à P. Speck qui a tenté d'expliquer les mentions de culte des images avant *ca* 680 comme des interpolations iconodoules postérieures (voir en dernier lieu en ce sens L. Brubaker, *Inventing the Byzantine Iconoclasm*, London, Bristol Classical Press, 2012), mais l'évidence philologique nette d'un culte des icônes avant même le VII^e siècle reste incontournable ; voir récemment E. Lamberz, *Concilium universale Nicaenum secundum, concilii actiones I-III*, Berlin/New York, De Gruyter, 2008, n. 125 p. XXX, n. 140 p. XXXIII et n. 311 p. LVI.

16 I, 25, éd. cit., p. 116 ; on notera qu'au stade du premier *Discours*, Jean Damascène n'ose pas encore nier l'attribution de ces extraits à Épiphane, et se contente d'un doute prudent ; le ton changera bien vite.

de la mission impossible : au sens strict, il n'y avait rien¹⁷. Pour sortir de cette impasse, Jean Damascène a œuvré précipitamment (on en sent les traces), mais très habilement ; il a pu d'une part, en négatif, critiquer l'exégèse de l'Ancien Testament proposée par l'adversaire ; d'autre part, en positif, il est allé chercher dans la littérature chrétienne du prêt-à-penser, puis du prêt-à-citer, et enfin des éléments qui ne pouvaient être produits à l'appui de sa cause qu'au prix d'un raisonnement d'abord assez contraint, puis peu à peu approfondi et rendu pertinent.

Le problème majeur de Jean Damascène au début du premier *Discours* était la notion d'autorité : dans la pensée hiérarchisante de l'époque, réussir à annexer à son raisonnement un passage du Nouveau Testament ou d'un Père de l'Église l'emportait sur le raisonnement lui-même, simple médiation vers des autorités reconnues derrière lesquelles l'auteur s'effaçait littéralement. Or, plus les éléments dont disposait Jean Damascène étaient adéquats à son plaidoyer, moins ils avaient d'autorité – point gênant qu'il fallait masquer ou contourner. En effet, Jean Damascène trouvait sans difficulté du prêt-à-penser dans la récente polémique antijudaïque qui avait abordé exactement les mêmes problèmes face à une contre-argumentation presque identique ; il trouvait également du prêt-à-citer dans une littérature hagiographique déjà pleine de miracles d'icônes ; mais cette littérature n'avait presque pas d'autorité, d'où le recours quasi désespéré de Jean Damascène à des textes patristiques dont le rapport avec l'image de culte était au mieux ténu, ce qui l'a amené à construire progressivement ce rapport en jouant sur les notions d'image et de culte. Au passage, il a contribué à introduire l'hagiographie dans la littérature faisant autorité, comme le fit ensuite à plus grande échelle le concile de Nicée II, même si ce processus avait déjà été esquissé¹⁸. Il est d'ailleurs fascinant de voir comment notre auteur, à partir de l'improvisation souvent hardie du premier *Discours*, est arrivé à une doctrine à peu près cohérente dans le troisième *Discours* où l'argumentation permet de justifier le florilège, nettement élargi, et *vice versa* : les commentaires modernes qui traitent les *Discours* comme l'expression d'une seule doctrine manquent complètement cette évidence¹⁹.

17 L'arien Philostorge ne pouvait évidemment être évoqué du fait de son hérésie, alors qu'il donnait une attestation de culte des images dès le v^e siècle en mentionnant un culte chrétien rendu à la fameuse statue de Panéas : *Church History*, VII, 3, trad. Ph. R. Amidon, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, p. 89-90.

18 G. Dagron, dans J.-M. Mayeur *et al.*, *Histoire du christianisme*, Paris, Le Cerf, t. IV, 1993, p. 124-127 ; P. Magdalino, « Orthodoxy and Byzantine Cultural Identity », dans A. Rigo et P. Ermilov (dir.), *Orthodoxy and Heresy in Byzantium*, Roma, Università degli studi di Roma, 2010, p. 21-40.

19 Ch. Schönborn, *L'Image du Christ*, Paris, Beauchesne, 1986³, p. 191-200, rectifié par A.-L. Darras-Worms, *Jean Damascène, op. cit.*, p. 11.

La place des extraits dans les *Discours* et dans leur florilège est révélatrice : dans le corps du premier *Discours*, on ne trouve que les citations scripturaires (par définition l'autorité la plus haute) et de rares citations de Pères particulièrement prestigieux ; dans l'ordre, une allusion à Grégoire de Nazianze²⁰, une citation de Denys l'Aréopagite²¹, une citation explicite de Grégoire²², deux citations capitales de Basile de Césarée²³, une de la *Vie d'Antoine*, donc d'Athanase²⁴, et enfin une de Grégoire de Nazianze²⁵. Donc, dans le *Discours* même ne figurent qu'un Père censé dater des temps apostoliques, Denys l'Aréopagite, et des citations et allusions à trois Pères du iv^e siècle, en particulier Grégoire dans sa qualité de « Théologien », de source inspirée plus proche de l'énoncé scripturaire que du commentaire théologique (visiblement, Denys jouit aussi du même statut). Or ces autorités jugées assez essentielles pour être incorporées au *Discours* lui-même n'apportent que peu à l'argumentation. Les citations de Denys l'Aréopagite (y compris celles qui sont placées en tête du florilège) permettent d'élargir la notion d'image, même si l'argumentation de Jean Damascène laisse encore cela dans l'implicite : les images pour Denys sont d'abord les prototypes d'avant la création, toujours présents dans l'esprit de Dieu, dont les différentes créatures ne sont que les reproductions ; l'image n'est pas seulement l'image faite de main d'homme, avec une déperdition d'être inévitable par rapport à son modèle, elle est aussi une image antérieure au créé, dotée d'une réalité supérieure²⁶. La citation célèbre de Basile de Césarée sur l'honneur qui remonte de l'image au prototype est d'une valeur limitée : au sens strict, c'est l'honneur rendu au Fils qui remonte au Père, et l'extension de ce raisonnement aux images matérielles de culte ne tient que par l'usage dans les deux cas du même mot grec εἰκόν pour *image*. Pour justifier le culte des images en l'absence de preuves patristiques claires, Jean Damascène va aussi

20 I, 8, éd. cit., p. 81, signalée discrètement par l'usage de l'adverbe θεολογικῶς pour désigner le « Théologien », celui qui parle en termes inspirés ; il s'agit de l'Oratio 39, éd. Moreschini, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 162 (= PG 35, 341 D).

21 I, 10, éd. cit., p. 84 : *Des noms divins*, éd. B. R. Suchla, Berlin/New York, De Gruyter, 1990, p. 188 (= PG 3, 824 C). Allusion encore à Denys en I, 11, éd. cit., p. 84 : *De la hiérarchie céleste*, éd. G. Heil, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1958, p. 71.

22 I, 11, éd. cit., p. 85 : Oratio 38, éd. Gallay, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1978, p. 128 (= PG 36, 44A). Encore une allusion probable en I 19, éd. cit., p. 95 : Oratio 40, éd. C. Moreschini, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 208 (= PG 36, 365 B).

23 I, 21, éd. cit., p. 108 : *De l'Esprit saint*, éd. B. Pruche, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1968, p. 406 ; I, 23, éd. cit., p. 112 : *De l'Esprit saint*, éd. cit., p. 478-480.

24 I, 25, éd. cit., p. 116 : *Vie d'Antoine*, éd. G. Bartelink, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1994, p. 370.

25 I, 25, éd. cit., p. 117 : Oratio 39, éd. C. Moreschini, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990, p. 182 (= PG 36, 352 B).

26 Voir G. Dagron, *Décrire et peindre*, Paris, Gallimard, 2007, p. 29, qui évoque de façon brève mais décisive ce rôle du Pseudo-Denys dans le développement de la pensée de Jean Damascène.

produire une théorie de la tradition orale, tirée pour l'essentiel de Basile de Césarée²⁷; il peut ensuite ajouter la citation célèbre de Grégoire de Nazianze, « Une hirondelle ne fait pas le printemps », pour esquisser ce que l'Occident appellera plus tard le *consensus fidelium*.

Ensuite, le lecteur moderne ne peut manquer d'être surpris par le rapport pour le moins ténu entre ces citations patristiques du florilège du premier *Discours*²⁸ et ce qu'elles sont censées démontrer. Plusieurs ne font qu'évoquer le parallèle bien connu entre l'empereur et les images impériales auxquelles on rend honneur « comme si » elles étaient l'empereur lui-même, ce qui fait écho à la citation de saint Basile sur l'honneur rendu au prototype à travers sa reproduction (déjà utilisée dans le *Discours*) : ainsi les citations I, 35 (Basile de Césarée) et I, 46 (Grégoire de Nysse). Une d'elles (I, 35 ; Basile de Césarée) reprend l'idée du Fils image du Père dans la Trinité. Mais le groupe le plus nombreux est celui des citations où les Pères développaient le topos rhétorique du parallèle entre la parole et l'image pour décrire un événement ; il y a là un véritable détournement de sens, puisque ces passages ne relevaient pas de l'argumentation théologique mais de la posture rhétorique, et qu'ils servaient à légitimer leur prise de parole (malgré leur insuffisance personnelle, et autres topoi) par le parallèle de la peinture là où Jean Damascène veut en tirer la légitimation des images par le parallèle de la parole autorisée des Pères. On relèvera I, 34, 39, 40, 44, 45 et 46 (Basile de Césarée) ; au moins dans le cas d'une citation de l'Éloge de saint Gordios, Jean Damascène tire de Basile le contraire de son texte, puisque le Cappadocien insiste sur la déperdition d'authenticité qu'il y a à faire l'éloge d'un martyr dont on n'a pas été le témoin oculaire, comme les peintres qui travaillent d'après une autre peinture et non d'après nature (I, 39) ; idem pour une citation de l'Éloge des quarante martyrs, « rendons maintenant commune aux assistants l'aide qui vient d'eux [les saints] et illustrons pour tous comme dans une peinture leurs actes sublimes » : le « *comme* dans une peinture » dit bien qu'il s'agit d'une simple métaphore pour fixer les limites de la parole du prédicateur, et non pour construire une théorie de l'image – théorie encore inachevée dans le premier *Discours*, le commentaire de la citation I, 46 en I, 47 le prouve bien en assimilant les images à des substituts de textes. De même, une citation du *De opificio hominis* de Grégoire de Nysse est détournée de son sens : alors que pour Grégoire le travail des peintres sur la figure humaine est un simple analogue de la contemplation de la splendeur divine à travers la beauté de la vertu humaine, donc sans image matérielle, Jean Damascène

27 I, 23, éd. cit., p. 112, citation tirée du traité *Du Saint Esprit* ; les exemples suivants invoqués par Jean Damascène à l'appui de cette idée sont tout simplement tirés du même texte de Basile : A. Louth, *Three Treatises...*, op. cit., p. 37.

28 I, 28 s., éd. cit., p. 144 sq.

en déduit une légitimité d'une image matérielle du Christ (I, 50, commenté en I, 51). Idem pour une citation attribuée à Jean Chrysostome, développant l'idée classique que les figures de l'Ancien Testament (ici, Melchisédech) sont comme une représentation de la réalité future du Nouveau Testament (ici, le Christ), sans impliquer la mention d'une image matérielle (I, 53). Une citation de l'Éloge de saint Gordios par Basile de Césarée (I, 37) et une de son Éloge des quarante martyrs (I, 42) légitiment en fait le culte des saints, point capital puisque l'adversaire de Jean Damascène conteste aussi spécifiquement ce culte (I, 19). Il ne reste donc comme vrai appui patristique du culte des images qu'une citation de Grégoire de Nysse sur des représentations du sacrifice d'Abraham et les sentiments qu'elles éveillaient en lui (I, 52, qui à proprement parler ne légitime l'image que comme support de la méditation pieuse, et non comme objet de culte) et surtout une longue citation de Sévérien de Gabala (I, 58), *Sur l'exaltation de la Croix*, où, dans une prosopopée, Moïse qui avait interdit les images païennes se justifie d'avoir fait une image matérielle du Christ à travers le serpent d'airain et d'avoir placé des chérubins dans le Tabernacle « comme figures et ombres des choses à venir » (Hb xx, 4)²⁹, arguments renforcés ici par une citation de l'évangile de Jean sur Moïse et le serpent d'airain (Jn III, 24).

Dans le florilège, B. Kotter a raison de noter que les textes sont classés dans l'ordre chronologique supposé (donc Denys en tête)³⁰, mais cet ordre n'est pas une simple convention de classement : il exprime une autorité décroissante, par l'éloignement chronologique depuis les temps apostoliques, mais surtout par genre littéraire. Après Jean Chrysostome, Jean Damascène ne cite plus que Léontios de Néapolis³¹, avant curieusement de revenir à Sévérien de Gabala, pourtant antérieur à Léontios³², puis des textes hagiographiques dont l'autorité est *a priori* très faible. C'est d'ailleurs pourquoi, lorsqu'il cite pour un miracle d'icône le fameux *Pré spirituel* de Jean Moschos, il l'attribue au dédicataire de l'œuvre, Sophron, bien sûr parce que celui-ci, après avoir été le disciple de

29 Ce texte attribué à Sévérien a été édité par A. Wenger, « Une homélie inédite de Sévérien de Gabala sur le lavement des pieds », *Revue des études byzantines*, 25, 1967, p. 225-229.

30 *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, op. cit., p. 26-27 ; cette règle souffre néanmoins des exceptions, voir infra.

31 Éd. V. Déroche, « L'Apologie contre les juifs de Léontios de Néapolis », *Travaux et mémoires*, 12, 1993, p. 45-104 ; réimpr. dans G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris, Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010, p. 381-442. On ne connaît cette *Apologie* que par des extraits dont le plus long est conservé par les actes de Nicée II : éd. E. Lamertz, *Concilium universale Nicaenum secundum, concilii actiones IV-V*, Berlin/New York, De Gruyter, 2012, p. 348-370.

32 Il est permis de supposer que cet ordre est dû à des doutes de Jean Damascène ou sur l'autorité de Sévérien de Gabala en général, ou sur l'authenticité de ce texte en particulier – peut-être à juste titre, si l'on en croit la critique moderne qui considère ce texte comme pseudépigraphe.

Jean Moschos, a surtout été patriarche de Jérusalem (634-638) et a le premier pourfendu l'hérésie monothélite : comment se passer d'une telle autorité³³ ?

Ces textes hagiographiques sont bien ce que nous appelions du prêt-à-citer : sans contenir d'argumentation théologique, ils attestent explicitement la présence des icônes et leur vénération, voire leur caractère thaumaturgique, et sont donc parfaitement pertinents pour le propos de Jean Damascène. Mais le lecteur d'aujourd'hui ne peut les lire sans ressentir un décalage par rapport à l'auteur des *Discours* : pour la critique moderne, ces textes sont souvent bien plus tardifs que ne le croyait Jean Damascène, et d'une authenticité douteuse. L'ordre n'est pas indifférent : le premier est résumé avec assez de détails, le second est donné *in extenso*, les deux suivants ne sont que des allusions, puis vient enfin l'extrait du *Pré spirituel* suivi d'une conclusion générale. Or les deux premiers ne sont pas n'importe quel texte hagiographique : les héros sont des Pères de l'Église, Basile de Césarée et Jean Chrysostome, et la Vie du premier est censée avoir été écrite par son propre successeur sur le trône de Césarée, Helladios – ce qui confirme au passage que l'ordre d'autorité l'emporte sur celui de la chronologie, puisque c'est donc dans l'esprit de Jean Damascène un texte de la fin du IV^e siècle, bien antérieur à Léontios ; c'est un témoignage sur un Père, garanti par son successeur métropolitain, et non un simple texte hagiographique. Mais cette *Vie de Basile* n'est connue que par ce résumé de Jean Damascène qui raconte la mort de Julien l'Apostat³⁴, et les parallèles dans Malalas et la *Vie de Basile* par le Pseudo-Amphiloque montrent que ce résumé atteste un état plus tardif de la légende où l'intervention d'une image paraissait nécessaire³⁵. La *Vie de Jean Chrysostome* citée ici, écrite par Georges d'Alexandrie, patriarche au VII^e siècle, est en revanche bien connue par ailleurs, mais Jean Damascène considère certainement que ce texte tardif est dû à un disciple de Jean censé être Proclus, lui-même ensuite patriarche de Constantinople, et clairement

33 I, 64, éd. cit., p. 165-166 : PG 87/3, col. 2900 B. En un sens, Jean Damascène a raison : la préface anonyme du *Pré spirituel* publiée par H. Usener atteste la continuité des liens entre Jean Moschos et Sophrone, qui se charge même de rapporter en Palestine la dépouille de son père spirituel, et on imagine mal que Sophrone ait pu désavouer l'œuvre de Moschos ; voir V. Déroche, Introduction à *Fioretti des moines d'Orient. Le Pré spirituel*, trad. Ch. Bouchet, Paris, Les Pères dans la foi, 2007, p. 7-14. On a noté à juste titre que l'attribution erronée du *Pré spirituel* à Sophrone était banale à Byzance – par exemple A. Louth, *Three Treatises...*, op. cit., n. 139 p. 55 – mais il faut se rappeler la date des *Discours* par rapport aux manuscrits conservés et renverser le raisonnement : le plus probable est que c'est cette attribution par Jean Damascène à Sophrone qui est à l'origine de cette attribution dans beaucoup de manuscrits médiévaux.

34 I, 60, éd. cit., p. 169.

35 Voir Malalas, éd. Dindorf, p. 333-334 ; Combefis, *S. Amphilochii Iconiensis... opera omnia*, Parisiis, Simeonem Piget, 1644, p. 181-182.

garant de l'authenticité des faits rapportés par la Vie³⁶. Les deux autres textes, *Vie de sainte Eupraxie*³⁷ et *Vie de sainte Marie l'Égyptienne*, attestent l'usage de l'icône dans la vénération quotidienne, mais leur valeur pour Jean Damascène ne pouvait pas être celle qu'elle a à nos yeux : pour l'érudition moderne, la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* date du VII^e siècle et représente un cas extrême de roman hagiographique³⁸, tandis que Jean Damascène ne conteste pas ce que la Vie prétend être, un témoignage de la réalité du V^e siècle et donc une attestation de l'ancienneté du culte des images. Ce qui est pour nous construction hagiographique était pour lui attestation historique : en ce sens, au moins dans le premier *Discours*, Jean n'introduit pas l'hagiographie en tant que telle dans le canon des textes à valeur d'autorité, mais des textes hagiographiques exceptionnels qui ont par ailleurs des titres à une autre autorité, épiscopale, patristique ou historique. Cela n'empêche pas que le glissement a bel et bien lieu, et s'insère dans un mouvement qui dépasse la personne de Jean Damascène.

338

Passons maintenant au prêt-à-penser que le premier *Discours* utilise ; ce dernier a un nom : l'*Apologie contre les juifs* de Léontios de Néapolis. Ce point, évident dès qu'on compare les deux œuvres, n'a pourtant pas été vraiment souligné jusqu'à présent, sauf récemment par A. Louth qui a appréhendé l'essentiel du contact et des transpositions que l'on constate, sans pour autant en rendre compte complètement³⁹. Le contact philologique est hors de doute : ce sont les citations les plus longues, reprises telles quelles dans le florilège du deuxième *Discours* ; on les retrouve dans le florilège du troisième *Discours*, mais sous une forme très différente. Jean Damascène cite encore deux autres auteurs de polémique antijuïque, Jérôme de Jérusalem et Étienne de Bostra⁴⁰, mais dans des citations courtes et tard, dans le florilège du troisième *Discours*, donc

36 Chap. 27, *Douze récits byzantins sur Jean Chrysostome*, éd. F. Halkin, Bruxelles, Société des bollandistes, 1977, p. 142-148.

37 Voir P. Odorico, « Ideologia religiosa e contestazione politica in una opera agiografica tardo-antica, la "Vita" di santa Eupraxia », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 15-16, 1979, p. 59-75.

38 Voir en dernier lieu B. Flusin, « Le saint caché ou le saint sans existence », dans P. Odorico (dir.), *Les vies des saints à Byzance, genre littéraire ou biographie historique ?*, Paris, De Boccard, 2004, p. 59-71.

39 A. Louth, *Saint John Damascene, op. cit.*, p. 198-213 sur les *Discours*, plus spécialement p. 210-212 sur le rôle de Léontios ; plus rapidement dans *Three Treatises...*, *op. cit.*, p. 12, avec une longue note sur l'extrait de Léontios (I, 54), n. 110 p. 49 ; on ne peut que reprendre son argument initial, la clarté et la fermeté du propos du Damascène ne s'expliqueraient pas si le sujet était totalement inédit. Je n'ai trouvé ces références qu'au cours de mes recherches pour étayer cette thèse dont j'étais déjà convaincu. Dans son compte rendu de l'édition Kotter, *Byzantino-Slavica*, 38, 1977, p. 224-228, et dans ses livres *Bilderlehre und Bilderstreit*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1991, p. 63, et *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Berlin, Akademie-Verlag, 1992, p. 127, H.-G. Thümmel a noté l'étendue singulière des emprunts de Jean Damascène à Léontios, mais n'en tire guère de conclusions.

40 III, 124, éd. cit., p. 194 ; III, 72-73, éd. cit., p. 174.

des corroborations après coup, et non une matrice conceptuelle. Hélas pour nous, l'*Apologie contre les juifs* de Léontios de Néapolis⁴¹, qui existait encore au xv^e siècle dans un manuscrit de Rhaidestos⁴², ne nous est connue maintenant que par tradition indirecte, et le passage sur les images en particulier ne nous est connu que par ces citations de Jean Damascène et celle d'un « extrait » présenté par les légats romains au concile de Nicée II⁴³. Dans notre édition, nous avons essayé de tirer de Jean Damascène toutes les informations possibles pour éclairer Léontios de Néapolis, sans nous rendre compte qu'en sens inverse le texte de Léontios de Néapolis pouvait éclairer celui de Jean Damascène ; c'est ce second aspect que nous voulons présenter ici. La comparaison des deux laisse penser que Jean Damascène cite avec plus d'exactitude que les légats romains, mais il n'en reste pas moins une incertitude sur l'un des termes de la comparaison : qu'a lu au juste Jean Damascène ? Malgré ce flou, la comparaison avec le premier *Discours* est révélatrice, en renvoyant par commodité aux lignes de l'édition de l'extrait des légats romains pour la liste des contacts :

- I, 6 Kotter p. 79 = Nicée II l. 53-61
- I, 8 Kotter p. 80 = Nicée II l. 165-171
- I, 8 Kotter p. 83 = Nicée II l. 61-68 et *passim*
- I, 13 Kotter p. 86 = Nicée II l. 162-164
- I, 14 Kotter p. 87 = Nicée II *passim* et l. 64-67
- I, 14 Kotter p. 88 = Nicée II l. 2-13 et 149-161
- I, 16 Kotter p. 89 = Nicée II l. 100-107 et 53
- I, 16 Kotter p. 90 = cf. Nicée II l. 30-38
- I, 17 Kotter p. 93 = Nicée II 161-167 et φ 8, *passim*
- I, 18 Kotter p. 93 = Nicée II l. 149
- I, 20 Kotter p. 95 = Nicée II l. 2-12, l. 149-156
- I, 20 Kotter p. 96 = Nicée II l. 9-12
- I, 23 Kotter p. 102-103 = Nicée II l. 30-39
- I, 24 Kotter p. 115 = cf. Nicée II l. 127-133
- I, 27 Kotter p. 117 = Nicée II l. 61-68, l. 95-107
- I, 27 Kotter p. 118 = Nicée II l. 162-165

On constate de nouvelles utilisations dans le deuxième *Discours* :

⁴¹ Voir *supra*.

⁴² Voir V. Déroche, « L'*Apologie contre les juifs...* », art. cit., n. 21 p. 48.

⁴³ Voir V. Déroche, *ibid.* ; les rectifications philologiques dans G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens...*, *op. cit.*, p. 444-451, sont sans pertinence pour notre présent propos. On notera que même le titre d'*Apologie*, tiré du titre proposé par les légats romains pour l'extrait lu à Nicée II, est au fond des choses conventionnel : on attendrait un titre mentionnant l'aspect indubitablement dialogique du texte, mais ce n'était pas le souci des *excerptores* iconodoules.

II, 14 Kotter p. 108 = Nicée II l. 115-116

II, 19 Kotter p. 118 = Nicée II l. 18-21, l. 39-47

En revanche, de façon révélatrice, le troisième *Discours* apporte un autre choix d'extraits de Léontios, de taille à peu près équivalente, et le raisonnement ne porte pas la trace de cette modification : le progrès de la réflexion de Jean Damascène dans le troisième *Discours* consiste justement à prendre ses distances avec l'argumentation initiale d'origine antijudaïque, qui devient un adjuvant et non plus l'axe majeur. Par rapport à la masse du texte des *Discours*, ces contacts peuvent paraître faibles, mais pour comprendre leur importance, il faut les rapporter aux autres citations présentées par le premier *Discours* – c'est de très loin la plus longue citation, la plupart ne dépassant pas les 20 lignes⁴⁴. Mais l'usage de Léontios se révèle vraiment exceptionnel pour une autre raison : dans le premier *Discours*, aucun autre texte du florilège ne fournit de concept à l'argumentation de Jean Damascène, sauf la citation capitale de Denys l'Aréopagite et celles de Basile de Césarée sur la tradition orale. Jean Damascène improvise à partir de Léontios pour l'essentiel et de son propre fond pour une part encore marginale sur laquelle nous reviendrons⁴⁵. Il a trouvé chez Léontios⁴⁶ :

- la diversité des degrés de vénération, promise à une large fortune⁴⁷, avec l'idée que l'intention (*skopos*) est le critère essentiel pour juger de la moralité d'un acte de vénération ;

44 À titre de comparaison, notons que même dans le florilège beaucoup plus étendu du troisième *Discours* avec des citations à la fois plus nombreuses et plus longues, le texte de Léontios reste celui qui est le plus long, suivi par un extrait de Théodore Lecteur de 83 lignes (III, 90, éd. cit., p. 182-184).

45 Déjà vu par A. Louth, *Saint John Damascene, op. cit.*, p. 210 : « Here we have most of the points made by saint John. »

46 Souvent, le texte de Léontios paraît embryonnaire par rapport à celui des *Discours*. Mais cela n'empêche pas le lien conceptuel entre les deux textes, pour trois raisons : 1) nous n'avons pas le texte complet de Léontios, cité assez librement, 2) un canevas suffit pour un théologien exercé comme Jean Damascène, 3) de plus et surtout, ce dernier n'était pas tenu aux conventions de la polémique antijudaïque : s'adressant à des chrétiens, il pouvait invoquer le Nouveau Testament, des dogmes comme l'Incarnation, des autorités patristiques, et dans bien des cas il explicite pour des chrétiens ce que Léontios ne pouvait dire que façon allusive face à des juifs ; bon commentaire chez A. Louth, *Saint John Damascene, op. cit.*, p. 211.

47 Au sens strict, Léontios n'énonce pas explicitement cette différence, mais elle est à peine implicite dans son catalogue de proskynèses de l'Ancien Testament, surtout celles qu'il qualifie de « naturelles » (*phusikai*) qui sont adressées à des proches ou à des souverains et qui ne sont donc pas de nature religieuse. Conséquence : le premier *Discours* connaît déjà six types de « latrie », tirés surtout de Léontios, et cinq types pour l'image, dus à d'autres sources – et le troisième *Discours* mettra à égalité image et latrie sur ce point. A. Louth, *Three Treatises...*, *op. cit.*, n. 201 p. 126, attribuée à Étienne de Bostra la paternité de la distinction entre vénération et latrie : comme la date d'Étienne reste mystérieuse, il n'est pas sûr qu'il soit antérieur à Léontios, mais la place même de l'extrait d'Étienne dans le florilège du troisième *Discours* (III, 72-73), indique bien qu'il n'a joué qu'un rôle de corroboration dans le raisonnement de Jean Damascène bâti d'abord sur Léontios.

- l'idée que l'image et d'autres objets matériels (croix, reliques, lieux saints, etc.) peuvent être vénérés à titre de simples médiations, pour rappeler Dieu ; Léontios pose ainsi que l'on peut adorer une créature en visant le créateur, et mobilise donc la création entière pour l'adoration de Dieu⁴⁸ ; on notera l'argument de la matérialité du livre sacré objet de vénération ;
- l'idée que les images sont comme des livres pour l'édification des fidèles ;
- l'idée que l'Ancien Testament donne des exemples d'images de culte agréées par Dieu, en particulier les chérubins de bronze du Temple et tout le décor autour du Saint des saints ;
- l'idée que l'intention morale (encore le *skopos*) distingue radicalement d'une part l'idole païenne asservie aux démons, d'autre part les images chrétiennes commémorant le Christ et ses saints, donc les ennemis des démons ; corollaire : les juifs étaient mis en garde contre les idoles parce qu'ils n'y étaient que trop enclins, ce qui n'est pas le cas des chrétiens⁴⁹ ;
- l'idée que l'honneur rendu à l'image remonte à son modèle, citation de Basile de Césarée implicite chez Léontios que Jean Damascène peut énoncer en clair, parce qu'il polémique entre chrétiens⁵⁰ ; l'argument connexe est celui des honneurs rendus aux images impériales qui les rendent équivalentes à l'empereur lui-même, implicitement l'empereur céleste qu'est Dieu ; une bonne part du florilège de Jean Damascène dans le premier *Discours* repose sur ce seul argument ;
- une erreur manifeste : Abraham aurait fait la proskynèse aux fils d'Emmor pour acquérir le tombeau destiné à Sarah, alors que c'est Jacob qui le

48 Voir en particulier l'élargissement inouï de l'adoration de Dieu à toute la Création, dans l'extrait de Nicée II, l. 93-107. Là encore, Jean Damascène reprend la thèse de Léontios sur le créé (κτιστόν) en l'élargissant à toute la matière, ce qui lui permet d'accuser de manichéisme l'adversaire iconoclaste. D'autre part, il établit le lien entre cet ennoblissement de la matière et l'Incarnation, qui ennoblit directement la matérialité de la nature humaine, et indirectement toute la création.

49 Jean Damascène, là aussi, élargit l'argumentation parce qu'il n'est pas tenu par les règles de la polémique antijudaïque : dans un débat entre chrétiens, il peut dire sans ambages que le passage de la Loi à la grâce met les chrétiens au-dessus des juifs d'avant le Christ et périmé bien des commandements qui n'étaient nécessaires que dans l'attente du Christ. Curieusement, A. Louth a cru que Léontios n'avait pas recours à cet argument en général ni Jean Damascène dans le premier *Discours* : « *he does not accuse the Jews of a propensity to idolatry that had to be kept in check by the second commandment* » (*Saint John..., op. cit.*, p. 211) ; c'est pourtant bien justement, sous une autre forme, l'argument de l'extrait de Nicée II, l. 162-174, et celui de Jean Damascène I, 8, éd. cit., p. 80-81, et c'est de toute façon un topos attendu de la polémique antijudaïque, la dureté de cœur des juifs, que l'on adapte facilement à tous les sujets. Mais il est vrai que c'est le deuxième *Discours* qui en élargit considérablement l'usage.

50 Bien entendu, comme pour d'autres arguments, Jean Damascène aurait pu trouver la citation sans Léontios, mais ce dernier a pu la lui rappeler.

fit tandis qu'Abraham s'adressait au fils de Cheth⁵¹; ce raccourci peut remonter au discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres⁵², mais l'emprunt direct à Léontios est la solution la plus simple pour expliquer le texte de Jean Damascène.

Il est d'autant plus intéressant de constater que le commentaire que Jean Damascène donne de sa longue citation de Léontios dans le florilège se réduit à un seul point : Léontios est chypriote, donc sa position en faveur des images implique que le Chypriote Épiphane était bien lui aussi en faveur des images⁵³ ! Que Jean Damascène frise ici la mauvaise foi en masquant le rôle de Léontios dans la construction de sa propre argumentation est secondaire : l'enjeu n'est de toute évidence pas celui d'une vanité d'auteur au sens moderne, mais tout simplement le fait qu'il était inconcevable de présenter comme norme de l'orthodoxie un simple évêque qui rédige dans un genre mineur (la polémique antijudaïque) après la « clôture » implicite de l'autorité patristique pendant le VI^e siècle⁵⁴. C'est pour cette raison que, contre toute vraisemblance, Jean Damascène utilise Léontios comme support majeur de sa pensée tout en feignant de le reléguer dans le florilège à une position mineure, bien après de nombreux extraits de Pères cappadociens bien plus prestigieux, mais qui ne prouvent rien ou presque pour le culte des images, et qu'il prétend l'utiliser surtout pour disqualifier les citations d'Épiphane avancées par l'adversaire, apparemment comme seule référence patristique.

En prenant le problème du côté inverse, les idées contenues dans le premier *Discours* que Jean Damascène n'a pas pu trouver (à notre connaissance) dans l'*Apologie*, on ne peut relever qu'assez peu de chose, mais ce peu est capital pour la suite. Jean Damascène invoque bien sûr l'Incarnation du Christ pour

51 I, 8, éd. cit., p. 159; voir Léontios, *op. cit.*, φ1 p. 81 (Ψ9 p. 84 reste plus prudent, ainsi que l'extrait de Nicée II l. 186).

52 Actes vii, 16; cette solution proposée par Louth, *Three Treatises...*, *op. cit.*, n. 22, p. 25, qui a repéré l'incongruité, convient en fait pour expliquer le texte de Léontios plus que celui de Jean Damascène.

53 I, 57, éd. cit., p. 159. L'autre commentaire n'est qu'une explicitation du raisonnement de Léontios, concluant que si la représentation matérielle de la croix et le culte de cette croix sont légitimes, alors la représentation matérielle de la figure du Christ et le culte de cette image le sont aussi : I, 55, éd. cit., p. 156; Jean Damascène souligne ce point implicite chez Léontios parce que les iconoclastes reconnaissent la croix et son culte tout en refusant son image, tandis que pour les adversaires juifs de Léontios les deux sont également condamnables; ce commentaire est tellement paraphrastique qu'au siècle suivant Nicétas de Médikion l'a de bonne foi intégré à son propre florilège en croyant qu'il était de la plume de Léontios et non de Jean Damascène : voir V. Déroche, « L'*Apologie contre les juifs...* », art. cit., p. 49-50 et n. 31.

54 Rappelons qu'à Nicée II, lorsque les légats romains présentèrent leur extrait de Léontios, il semble que presque personne ne connaissait cet auteur, et l'archevêque chypriote Konstantinos de Konstantia dut le présenter — en se trompant d'une bonne génération sur les dates d'un évêque suffragant de sa métropole qui avait vécu un siècle seulement plus tôt; voir E. Lamberz, *Concilium universale Nicaenum secundum*, *op. cit.*, p. 370.

justifier la possibilité de le représenter⁵⁵, mais on notera que l'argument est implicitement présent chez Léontios⁵⁶ et se retrouve dans les seuls textes de l'époque rédigés dans une situation comparable à celle des *Discours*, l'apologie arménienne des images⁵⁷ et les lettres du patriarche Germanos⁵⁸. Autre idée capitale : l'image ressemble à son modèle, mais est en même temps différente ; avec une vraie clairvoyance, Jean Damascène prévient par avance les apories qu'énoncera Constantin V dans ses *Peuseis*, pour qui l'image doit être du point de vue de la substance rigoureusement équivalente à son prototype, sous peine d'être mensongère⁵⁹. Ainsi, le Fils est l'image du Père d'une façon nécessairement authentique, avec cependant une différence. Bien que la place nous manque ici pour en apporter la démonstration, il suffit de se reporter à l'apologie arménienne et aux lettres de Germanos pour mesurer par différence l'ampleur du travail accompli par Jean Damascène dès le premier *Discours*.

Le deuxième *Discours* de Jean Damascène ne laisse pas de surprendre : les circonstances de rédaction sont claires et déjà bien étudiées, d'un côté des fidèles (Jean de Jérusalem ?) lui ont demandé une version plus simple et compréhensible, de l'autre la démission/déposition de Germanos fait que notre auteur ne cherche plus vraiment, comme dans le premier *Discours*, à faire pression sur Léon III et ses conseillers théologiques, mais, tout en continuant à apostropher Léon III, prend plutôt la chrétienté à témoin de l'erreur de l'empereur. Pour cela, Jean Damascène opère dans trois directions ; il coupe dans les raisonnements du premier *Discours* au point de le rendre presque incohérent, il passe à de véritables invectives contre Léon III et il produit une théorie très affirmée de l'indépendance de l'Église envers le pouvoir impérial en matière de théologie – une étape intéressante de l'émancipation de l'Église byzantine de ce point de vue⁶⁰. Au fond, c'est une version essentiellement polémique à l'argumentation simplifiée : l'interdiction vétérotestamentaire des

55 l, 4, éd. cit., p. 75-76.

56 Passus de Nicée II, l. 30-42, avec la citation révélatrice de Baruch III, 38. On ne suivra donc pas sur ce point A. Louth, *Saint John Damascene, op. cit.*, p. 211, qui croit que Léontios n'invoque pas l'Incarnation : il le fait simplement dans la stricte mesure où l'argument peut être utilisé face à des juifs.

57 Éd. S. Der Nersessian, « Une apologie des images du septième siècle », *Byzantion*, 17, 1945, p. 58-87 ; voir *ead.*, « Image Worship in Armenia and its Opponents », *Armenian Quarterly*, 1, 1946, p. 67-81. Les compléments et nuances apportés par P. J. Alexander, « An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh-Century Armenia », dans *Mélanges Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 151-160, et N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, La Haye/Paris, Mouton, 1967, en particulier p. 90-92 et p. 133-134, confirment l'interprétation de S. Der Nersessian pour la datation et le contexte.

58 Éd. E. Lamberz, *Concilium universale...*, *op. cit.*, p. 442-478.

59 *Peuseis* : éd. H. Hennephof, *Textus byzantini ad iconomachiam pertinentes*, Leiden, Brill, 1969, p. 52-57 ; *Discours* : l, 9, éd. cit., p. 83-84.

60 Voir G. Dagron, *Empereur et prêtre*, Paris, Gallimard, 1995, p. 191-192, qui ne commente pas le contraste entre les deux *Discours* sur ce point.

images est expliquée par le penchant des juifs à l'idolâtrie sous l'impulsion du diable, et l'iconoclasme est plus ou moins explicitement présenté comme la continuation de l'erreur juive chez les chrétiens, toujours sous l'impulsion du diable; il n'est plus guère question de définition de l'image, et les quelques extraits supplémentaires adjoints au florilège ne trouvent pas d'écho dans le raisonnement⁶¹. La fonction essentielle du *Discours* n'est plus tant d'argumenter théologiquement que de prendre acte d'une rupture radicale, politique autant que religieuse: plus proche du pamphlet de vulgarisation, ce *Discours* se concentre sur des arguments moins nombreux et plus simples, et ne recule pas devant l'invective, en suggérant que les iconoclastes sont en train de produire un évangile selon Léon (Léon III), comme l'évangile de Thomas que Jean attribue aux manichéens⁶². Il est caractéristique que Jean Damascène ne se contente plus de soupçonner l'authenticité des passages d'Épiphane invoqués par l'adversaire, et les déclare tout simplement falsifiés⁶³. L'assimilation répétée des iconoclastes aux erreurs du judaïsme s'explique elle aussi par la nature polémique de ce deuxième *Discours*. A. Louth a signalé deux arguments nouveaux par rapport au premier *Discours*, l'argument qu'un chrétien iconodoule peut très bien jeter au feu une image effacée, ce qui prouve qu'il n'adore pas la nature du bois, et celui que Dieu a fait l'homme à son image et surtout s'est manifesté par des théophanies, certes indirectes, dans l'Ancien Testament, ce qui légitime la représentation de Dieu par celles-ci⁶⁴. Mais le premier argument se rencontrait dans la polémique antijudaïque et en particulier chez Léontios⁶⁵, et Léontios a aussi développé le thème des théophanies du Christ dans les Lieux saints d'une façon qui aux yeux de son époque n'est qu'une prolongation de celle de l'Ancien Testament⁶⁶; Jean Damascène continue à élaborer sur ses premières lectures, même sans citer explicitement.

Autant la nature polémique et le contexte historique du deuxième *Discours* sont aisément identifiables et s'insèrent dans le fil de l'histoire, autant le troisième *Discours* semble en retrait de son temps: cette œuvre est la plus théorique et la plus organisée des trois *Discours*, et la moins polémique au moins par son style.

61 On peut bien sûr relativiser cette évolution en rappelant que tant le *Discours* lui-même que son florilège ne sont attestés que par un seul manuscrit, mais c'est manquer le point: des trois *Discours*, c'est celui qui est le plus une œuvre de circonstance et le moins une œuvre de fond, ce qui explique sa péremption aux yeux des copistes médiévaux (voir en ce sens A. Louth, *Saint John Damascene, op. cit.*, p. 200).

62 II, 16, éd. cit., p. 113.

63 II, 18, éd. cit., p. 116.

64 Respectivement I, 19 et I, 20, éd. cit., p. 118 et 119-120; voir A. Louth, *Saint John Damascene, op. cit.*, p. 206-207.

65 Passus de Nicée II, l. 18-21. L'argument se retrouve dans le florilège du troisième *Discours* (= Ψ 3), III, 86, éd. cit., p. 179.

66 Passus de Nicée II, l. 26-42.

L'énoncé presque scolastique a souvent été comparé à juste titre au ton de la *Source de la foi*, et on tend souvent à placer ce *Discours* vers la fin de la carrière de Jean Damascène, qui écrirait dans un souci plus didactique que polémique ; il n'en reste pas moins que l'absence d'écho explicite des *Discours* dans la *Source de la foi* pose problème. Nous en sommes donc réduits à un seul *terminus post quem* assuré : le deuxième *Discours*, abondamment repris au début du troisième. L'ample catalogue des différents types d'image et d'adoration permet à Jean Damascène d'intégrer solidement la vénération de l'image au milieu d'autres pratiques chrétiennes réputées indiscutables, en faisant la synthèse des deux *Discours* précédents. La pluralité des types d'images, esquissée dès le premier *Discours* par la citation de Denys l'Aréopagite, est ici passée au rang d'argument principal qui permet de relativiser (sans l'éliminer) la réhabilitation des intermédiaires matériels du culte tirée de la polémique antijudaïque. La distance indubitable de ton avec les deux *Discours* précédents n'implique pourtant pas nécessairement un grand écart dans le temps : c'est sans doute surtout la visée de l'œuvre, pédagogique et non plus polémique, qui a changé, et un enchaînement assez rapide dans le temps n'est pas exclu. Le florilège marque à sa manière la nouvelle orientation du projet : plus que doublé en taille, il n'obéit plus à un classement chronologique clair, n'est plus vraiment intégré à l'argumentation et ne semble avoir qu'un but d'accumulation ; les nouveaux extraits ne sont d'ailleurs pas utilisés pour fournir de nouvelles idées dans le raisonnement, déjà bâti sur les florilèges précédents, leur seul but est d'ajouter au sens le plus littéral les arguments d'autorité et les attestations de l'ancienneté du culte des images. On comprend que l'authenticité du florilège ait pu être mise en doute, mais il resterait à comprendre qui aurait pu vouloir falsifier un texte qui au fond des choses circulait peu et s'est trouvé en bonne partie périmé dès le second iconoclasme.

Dans tout ce remaniement, un point reste mystérieux : pourquoi une seconde collection d'extraits de Léontios de Néapolis ? La collection du troisième *Discours* est en effet très différente de celle des deux premiers : elle porte sur tout le passage cité à Nicée II en commençant exactement au même endroit, alors que la précédente collection commençait au tiers à peu près de ce passage⁶⁷. Le nouveau florilège présente donc une sélection d'extraits plus variés, mais

67 Passus de Nicée II, l. 61, sur 191 lignes au total. Dans le troisième *Discours*, au lieu d'une citation de 80 lignes en deux morceaux, Jean Damascène donne en effet six morceaux respectivement de 20 lignes, 9 lignes, 14 lignes, 45 lignes, 17 lignes et 16 lignes, soit 107 lignes au total — III, 84-89, éd. cit., p. 178-181 —, qui ajoute des passages et reproduit le plus gros du texte donné dans le premier *Discours*, mais avec de nombreuses variantes difficiles à expliquer : à moins de supposer que Jean Damascène aurait trouvé une seconde recension du texte de Léontios, le plus simple est de penser qu'il a procédé à une nouvelle lecture de Léontios avec une nouvelle sélection d'extraits, sans doute plus exacte dans la citation.

moins approfondis, et l'intention de ce choix reste mystérieuse puisqu'on ne perçoit pas d'influence sur le raisonnement du *Discours* lui-même : le statut des citations de Léontios a bien changé depuis le premier *Discours*.

En guise de conclusion, nous espérons avoir montré que dans le contexte du VIII^e siècle, c'est l'étude des citations et de leur emploi qui permet le mieux de reconstituer le processus de rédaction de l'auteur, de saisir les enjeux du débat tels qu'il les percevait et de comprendre l'évolution, souvent d'apparence déroutante, entre les trois *Discours* : le contexte et les intentions évoluent, et les strates des florilèges le reflètent parfois plus clairement que l'argumentation explicite des *Discours*.

DU MAUVAIS USAGE DES SOURCES DANS UN FLORILÈGE
PALESTINIEN DU VIII^e SIÈCLE

Vassa Kontouma
EPHE & IFEB

Peu après l'année 735, Jean Damascène, retiré dans les environs de Jérusalem, reçoit par l'intermédiaire de son ami Komètas un florilège visant à établir, au moyen d'autorités incontestées, que la durée du Grand Carême est de sept semaines, mais aussi de montrer, à travers des citations d'auteurs non-chalcédoniens, que son extension à huit semaines est hérétique. Ce florilège comporte toutefois plusieurs difficultés doctrinales, que Jean Damascène, rompu aux pratiques de l'Anastasis¹, ne manque pas de signaler à son correspondant.

Très tôt lié à la *Lettre à Komètas*, dont il apparaît comme une annexe, le florilège sur le Grand Carême a eu un curieux destin. Malgré ses contradictions et sa qualité médiocre, il a été conservé comme une œuvre authentique de Jean Damascène. Nous le trouvons dans deux manuscrits au moins² : *Florence, Med. Laur., Plut.* 86.6, f. 106-107, XII^e siècle (= F)³; *Andros, Μονὴ Ἀγίας* 88, f. 366^v-368, a. 1258 (= A)⁴. C'est sur la base du premier manuscrit qu'il a été édité par Michel Le Quien en 1712⁵. Reprise dans la *Patrologie grecque* de J.-P. Migne en 1860⁶, cette édition est la seule existante.

Nous avons déjà eu l'occasion de traiter du florilège sur le Grand Carême. D'une part, nous avons établi qu'il n'était pas dû à Jean Damascène, comme sa tradition manuscrite et son édition le laissaient supposer. D'autre part, nous

1 Cf. PG 95, 69D-72A.

2 La base de données « Pinakès » de l'IRHT signale trois manuscrits contenant le *De sacris jejuniis* (CPG 8050), en plus de ceux de Florence et d'Andros : *Oxford, Baroccianus* 196, f. 312 (a. 1043), *Sinaï, Μονὴ Ἀγίας Αἰκατερίνης gr.* 482, f. 352^v-354 (XIV^e siècle), *Athos, Μονὴ Διονυσίου* 118 (3652) (XVII^e siècle). On notera toutefois que ces trois témoins supplémentaires contiennent la *Lettre à Komètas*, mais non le florilège joint en annexe.

3 Récemment numérisé et en accès libre sur <http://teca.bmlonline.it>.

4 Consulté sur un microfilm conservé à Paris, à la Section grecque de l'IRHT.

5 *De sacris jejuniis*, dans M. Le Quien, *Joannis Damasceni, Opera omnia quae exstant...*, Parisiis, apud J.-B. Delespine, 1712, I, p. 498-505. Pour son édition de la *Lettre à Komètas*, Le Quien avait également eu accès au manuscrit d'Oxford. Il en signale les variantes pour les premiers paragraphes de ce texte.

6 PG 95, 72-77.

avons décrit le contexte dans lequel il avait vu le jour, celui de dissensions internes au patriarcat de Jérusalem, survenues après le décès de Jean V (705-735). Nous ne reviendrons pas sur ces aspects, puisqu'ils ont fait l'objet de deux publications⁷. En revanche, nous nous concentrerons sur le florilège lui-même, du point de vue de son texte et de l'articulation de son contenu. On trouvera donc ici une nouvelle édition, basée sur les deux témoins F et A, suivie d'une traduction française et d'un commentaire centré sur la question de l'usage des sources.

TEXTE

α'. Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατίου⁸, ἐκ τῆς Πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολῆς⁹.

348

Εἷ τις ἀγνεύει ἢ ἐγκρατεύεται, μὴ ἐπαιρέσθω, ἵνα μὴ ἀπολέση τὸν μισθόν¹⁰. Τὰς ἐορτὰς μὴ ἀτιμάζετε. Τὴν Τεσσαρακοστὴν μὴ ἐξουθενεῖτε· μίμησιν γὰρ περιέχει τῆς τοῦ Κυρίου πολιτείας. Τὴν¹¹ τοῦ πάθους ἑβδομάδα μὴ παρορᾶτε. Τετραδοπαρασκευὴν νηστεύοντες, πένησιν ἐπιχορηγεῖτε τὴν περίσσειαν. Εἷ τις Κυριακὴν ἢ Σάββατον νηστεύει, πλὴν ἐνὸς Σαββάτου, οὗτος Χριστοκτόνος ἐστί¹².

β'. Διάταξις τῶν ἁγίων Ἀποστόλων¹³.

Μεθ' ἧς ἡμῖν φυλακτέα ἢ νηστεία τῆς ἁγίας¹⁴ Τεσσαρακοστῆς, μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ Χριστοῦ πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας. Ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ Πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ Δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς Παρασκευήν. Μεθ' ἧς ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἁγίας τοῦ Πάσχα ἑβδομάδος, νηστεύοντες αὐτὴν ἅπαντες μετὰ φόβου καὶ τρόμου, προσευχόμενοι ἐν αὐτῇ περὶ τῶν ἀπολλυμένων,

7 V. Conticello, « Un florilège sur le Grand Carême attribué à Jean Damascène. Authenticité, sources, nouveaux fragments de Sévère d'Antioche », dans B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (dir.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his Sixty-fifth Birthday*, Leuven, Peeters, 2004, p. 77-104 ; V. Kontouma, « La quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris ieiuniis* de Jean Damascène », dans J. Getcha et A. Lossky (dir.), *Θυσία αἰνέσεως, Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner*, Paris, ITO Saint-Serge, 2005, p. 77-94 (p. 89-94 : trad. française de la *Lettre à Komêtas*).

8 τοῦ θεοφόρου add. A.

9 περὶ τῶν αὐτῶν add. A.

10 αὐτοῦ add. A.

11 Τὴν] Καὶ τὴν A.

12 πάντως add. A.

13 Διάταξις τῶν ἁγίων Ἀποστόλων] Ἐκ τῶν Διατάξεων τοῦ Χριστοῦ ἀποστόλων περὶ τῶν αὐτῶν A.

14 om. A.

ἐν ἧ ἤρξαντο τὴν κατὰ τοῦ Κυρίου βουλήν ποιῆσθαι. Παρήγγειλε γὰρ ἡμῖν αὐτὸς νηστεύειν τὰς ἕξ ἡμέρας ταύτας διὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων δυσσέβειαν.

γ'. Τοῦ ἁγίου¹⁵ Βασιλείου¹⁶, ἐκ τοῦ Κατὰ μεθυόντων λόγου.

Εἰ γὰρ ἐπὶ τοσαύταις παραινέσεσιν, ἃς ἔν τε τῷ προλαβόντι χρόνῳ παρακαλοῦντες ὑμᾶς οὐ διελίπομεν, καὶ ἐφεξῆς τῶν ἑπτὰ τούτων τῆς νηστείας ἑβδομάδων νυκτὸς καὶ ἡμέρας διαμαρτυρόμενοι ὑμῖν τὸ Εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐπαυσάμεθα, οὐδὲν γέγονεν ὄφελος, ἐπὶ ποίαις ἐλπίσι διαλεχθῶμεν σήμερον¹⁷;

δ'. Τοῦ Χρυσοστόμου¹⁸, ἐκ τοῦ πρὸς τῷ τέλει τῆς νηστείας λόγου.

Τεσσαράκοντα λοιπὸν ἡμέραι παρήλθον· ἐὰν τοίνυν παρέλθῃ τὸ Πάσχα τὸ ἱερόν, οὐδενὶ συγγνώσομαι λοιπὸν, οὐδὲ παραίνεσιν προσάξω.

ε'. Τοῦ ἁγίου Ἀνατολίου¹⁹ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, ἐκ τῆς Ἐγκυκλίου²⁰.

Τὸ μέντοι ἅγιον Πάσχα τῆς ἑνδεκάτης²¹ Ἰνδικτιῶνος σὺν Θεῷ ἐπιτελοῦμεν, κατὰ μὲν Αἰγυπτίους, μηνὸς Φαρμουθὶ εἰκάδι²² πέμπτη, κατὰ δὲ Ῥωμαίους, μηνὸς Ἀπριλλίου εἰκάδι²³, πρὸ δεκαδύο καλανδῶν²⁴ Μαΐων· ἀρχόμενοι τῆς νηστείας τῶν ἑπτὰ ἑβδομάδων ἕξ αὐτῆς Δευτέρας ἡμέρας, κατὰ μὲν Αἰγυπτίους, ὀγδόῃ τοῦ Φαμενώθ μηνός, κατὰ δὲ Ῥωμαίους Μαρτίου τρίτη.

ς'. Τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου, ἐκ τοῦ Εἰς μοναχοῦς²⁵.

Τὴν Τεσσαρακοστὴν τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ τὴν ἑβδομάδα τοῦ ἁγίου Πάσχα παρατετηρημένως φυλάττετε.

15 μεγάλου Α.

16 Βασιλείου om. Α.

17 ἐν ἡμέρᾳ τοιαύτῃ, ὅτε αὐτὰς ἐχρῆν διὰ τὴν ἀνάμνησιν τῆς ἀναστάσεως καθῆσθαι ἐν τοῖς οἴκοις add. F.

18 Τοῦ Χρυσοστόμου] Τοῦ αὐτοῦ Α.

19 Ἀναστασίου F.

20 Τοῦ ἁγίου... Ἐγκυκλίου] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνατολίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ἐκ τῆς Ἐγκυκλίου, περὶ τῶν αὐτῶν Α.

21 ια' Α.

22 εἰκοστῆ Α.

23 εἰκοστῆ Α.

24 καλάνδων F.

25 Τοῦ ἁγίου... μοναχοῦς] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐπιφανίου Κύπρου, ἐκ τοῦ Εἰς μοναχοῦς λόγου Α.

ζ'. Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἀθηνῶν.

Ἵνα διὰ τῆς σεπτῆς ἐπτάδος τῶν νηστειῶν ἀσφαλῆ τε καὶ ἀκατάπτωτον τὴν διέξοδον ὑποπεύσωμεν. Ἡ ἐβδομάς γὰρ ἀεὶ στρεφομένη τε καὶ συννεύουσα, καὶ οἷον ἐκ ταυτοῦ περὶ ταυτὸ σημεῖον εἰλουμένη καὶ περιπολίζουσα, τὸν ἐβδοματικὸν ἡμῖν αἰῶνα συμπερατοῖ.

η'. Τοῦ ἁγίου²⁶ Ἀναστασίου πατριάρχου Θεουπόλεως, ἡγουν Ἀντιοχείας Συρίας.

Δεῦρο δὴ κατανοήσωμεν, ὅτου χάριν ἐπτά ἐβδομάσιν ἡ τεσσαρακονθήμερος τελεῖται νηστεία, οὐδαμῶς μὲν ἐξισταμένη τοῦ εἶναι Τεσσαρακοστή, προσλαμβάνουσα δὲ καὶ ἑτέραν μυστικὴν ἀστειότητα. Ἄρτιος μὲν γὰρ καὶ πανίερος διαπέφηνεν ὁ ἐπτά ἀριθμὸς, καὶ μᾶλλον κεχαρίτωκε τῶν ἱερῶν ἡμῖν ἀγώνων τὰς ἡμέρας, ἐπτάκις διὰ τῶν ἐπτά ἐβδομάδων τελούμενος.

350

θ'. Τοῦ ἁγίου²⁷ Πέτρου πατριάρχου Ἱεροσολύμων.

Νηστείας δὲ ἐπιμνησθέντες εὐκαιρότατα, κἀκεῖνα πρὸς ὑμᾶς εἴπομεν ἄν, ὡς Θεοῦ χάριτι τῆς νενομισμένης ἀπαρξόμεθα νηστείας τῶν ἐπτά ἐβδομάδων ἀπὸ τῆς ἐβδόμης τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, τὴν τοῦ σωτηρίου Πάθους καὶ τῆς Χριστοῦ Ἀναστάσεως ἐπιτελοῦντες πανηγυριν τῇ εἰκάδι²⁸ ἐβδόμη τοῦ λεγομένου Μαρτίου μηνός²⁹.

Ἀπόδειξις, ὅτι ὀκτὼ λέγουσιν ἐβδομάδας τῶν νηστειῶν οἱ αἰρετικοί³⁰.

Χρήσεις Σευήρου τοῦ Ἀκεφάλου καὶ αἰρεσιάρχου καὶ Ἑλληνοσ, γενομένου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας τῆς Συρίας³¹, ἐκ τῶν Ἐνθρονιαστικῶν³² αὐτοῦ λόγων, Εἰς τὴν τῶν νηστειῶν Τεσσαρακοστήν. Ἐλέχθη δὲ τῇ πρὸ αὐτῆς Παρασκευῇ, ἐν τῇ Κασιανοῦ Ἐκκλησίᾳ· οὗ ἡ ἀρχή· Νόμος ἐστὶ καὶ ἐπὶ τῶν σωματικῶν παλαισμάτων. Καὶ ἐν τῷ μέσῳ τοῦ λόγου³³.

Οἱ γὰρ τὰς πέντε αἰσθήσεις δι' ὧν ἡ ἁμαρτία λαμβάνει παρείσδυσιν – ἀκοήν, φημί, καὶ ὄρασιν καὶ ἀφήν καὶ γεῦσιν καὶ ὄσφρησιν – ὀκτάκις

26 Τοῦ ἐν ἁγίοις Α.

27 Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Α.

28 εἰκοστή Α.

29 Ἀμὴν add. Α.

30 ἐβδομάδας τῶν νηστειῶν οἱ αἰρετικοί] ἐβδομάδας τῶν ἁγίων οἱ αἰρετικοὶ πάντες νηστειῶν, ληροῦντες οὕτως F.

31 ἡγουν Θεουπόλεως add. Α.

32 Ἑορταστικῶν Α.

33 φάσκει add. Α.

καθαίροντες, τεσσαράκοντα ἡμέρας νηστεύουσιν, ἵνα τῆς μακαρίας ἐκείνης ἡμέρας τύχωσι τῆς ὀγδόης καὶ πρώτης. Ὁ γὰρ πέντε ἀριθμὸς ὀκτάκις ἐνελιπτόμενος, τὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν³⁴ ἀριθμὸν ἐκτελεῖ.

Τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῆς βίβλου τῶν ὑποσημειωθέντων αὐτῶ³⁵ ἰδιοχείρως διαφόρων κεφαλαίων, ὑποσημείωσις β´³⁶.

Ἵτι δεῖ τὰς τεσσαράκοντα³⁷ ἡμέρας ἀπαραλείπτως νηστεύειν, αἵτινες ἐκ τῶν ὀκτῶ ἑβδομάδων συνάγονται³⁸, ἐκάστης ἑβδομάδος τῶν δύο ἡμερῶν, λέγω δὴ Σαββάτου καὶ Κυριακῆς, τῇ ἀναπαύσει προσκεκληρωμένων. Ὡς ἐντεῦθεν εἶναι δῆλον ὅτι περ οὐ χρὴ ἐν Σαββάτῳ καὶ Κυριακῇ νηστεύειν, οὐδὲ ἐν τῇ ἀγίᾳ τῶν νηστειῶν Τεσσαρακοστῇ.

Τοῦ καταράτου καὶ θεοστυγοῦς Βενιαμίν, γενομένου ψευδεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Αἰγύπτου, τῆς κακίστης Ξυνωρίδος τυγχάνοντος Διοσκόρου καὶ Σευήρου, ἐκ τοῦ τετάρτου βιβλίου τῶν Ἑορταστικῶν αὐτοῦ, ψευδεορταστικὴ τριακοστῇ, ἧς ἡ ἀρχὴ· Φαιδρὰ καὶ ἀξιάγαστος. Καὶ πρὸς τῷ τέλει³⁹.

Ἀρχόμενοι τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν τῆς νηστείας, ἤγουν τῶν ὀκτῶ ἑβδομάδων, καὶ νηστεύοντες σωφρόνως ἐπὶ καθαιρέσει τῶν ἐπανισταμένων κατὰ τῆς ψυχῆς ὀκτῶ λογισμῶν, ἀπὸ εἰκάδος ἐβδόμης τοῦ κατὰ Αἰγυπτίους Μεχὴρ μηνός, μέχρι εἰκάδος⁴⁰ μηνός Φαρμουθί.

Τοῦ αὐτοῦ, ψευδεορταστικὴ τριακοστῇ πρώτη, ἧς ἡ ἀρχὴ⁴¹. Καὶ νῦν ἀκούειν δοκῶ. Καὶ πρὸς τῷ τέλει.

Ἀρχόμενοι τῶν ὀκτῶ ἑβδομάδων τῆς νηστείας, τουτέστι τῆς ἀγίας Τεσσαρακοστῆς⁴², διὰ τὸ μὴ συναριθμεῖσθαι τὸ Σάββατον καὶ τὴν Κυριακὴν ταῖς ἀγίαις νηστειαῖς, ἀπὸ ἐννεακαιδεκάτης τοῦ κατὰ Αἰγυπτίους Μεχὴρ μηνός, κατὰ δὲ Ῥωμαίους εἰδοῖς Φεβρουαρίοις, ἧτις ἐστὶ Φεβρουαρίου τρισκαιδεκάτη⁴³, τῆς δὲ ἀγίας ἑβδομάδος τοῦ σωτηριώδους Πάσχα, ἀπὸ ὀγδόης τοῦ κατὰ Αἰγυπτίους Φαρμουθὶ μηνός, κατὰ δὲ Ῥωμαίους πρὸ τριῶν νονηνῶν Ἀπριλλίων, ἧτις ἐστὶν

34 τεσσαρακονθήμερον A.

35 αὐτῶ om. F.

36 ὑποσημείωσις β´] ὑποσημείωσις δευτέρα ἐστὶν αὐτῆ F.

37 μ´ A.

38 λέγονται A.

39 τὰ τέλη F.

40 κ´ A.

41 οὕτως ἐστὶν add. F.

42 μ´ A.

43 ιγ´ A.

Ἀπριλλίου τρίτη. Καὶ ἐφεξῆς, τελέσαντες τὰς ἀγίας τοῦ Πάσχα ἡμέρας, ἐσπέρα βαθεία τοῦ ἀγίου Σαββάτου καταπαύσομεν τὴν νηστείαν.

TRADUCTION

[I. Défense apostolique et patristique du jeûne de sept semaines.]

1. De saint Ignace, hiéromartyr, *Épître aux Philippiens*⁴⁴.

Si un homme est chaste et continent, qu'il n'en tire pas vanité, pour ne pas perdre sa rétribution. Ne dédaignez pas les célébrations. Ne méprisez pas la Quarantaine, car elle contient en elle l'imitation de la vie du Seigneur. Ne négligez pas la Semaine de la Passion. En jeûnant les mercredis et les vendredis, donnez le surplus aux indigents. Si quelqu'un jeûne le dimanche ou le samedi, un seul samedi excepté, celui-ci est un meurtrier du Christ.

352

2. Commandement des saints Apôtres⁴⁵.

Avec cela, il nous faut observer le jeûne de la sainte Quarantaine, qui fait mémoire de la vie et de la législation du Christ. Que l'on pratique ce jeûne avant le jeûne de Pâques, en commençant le lundi et en allant jusqu'au vendredi. Étant parvenus à la fin du jeûne de ces [semaines], commencez la sainte semaine de Pâques, en jeûnant tous [durant cette semaine] avec crainte et peur, et en priant au cours de celle-ci pour ceux qui sont perdus, car c'est [durant cette semaine] qu'ils ont commencé à agir contre la volonté du Seigneur. Or lui-même nous a ordonné de respecter ces six jours de jeûne, en raison de l'impiété des juifs.

3. De saint Basile, discours *Contre les ivrognes*⁴⁶.

Si, malgré toutes les exhortations que nous n'avons pas cessé de vous adresser ces derniers temps, si, malgré le témoignage de l'Évangile de la grâce de Dieu, que nous n'avons pas arrêté de vous donner, nuit et jour, durant ces sept semaines de jeûne, aucun bénéfice ne s'est produit, que pouvons-nous espérer en nous adressant à vous aujourd'hui ?

44 Ps.-Ignace d'Antioche, *Epistula* 5, 13, 2-3, éd. F.X. Funk, *Patres apostolici*, Tübingen, H. Laupp, 1901, II, p. 120 ; PG 5, 937A.

45 *Constitutions apostoliques*, V, 13, 3-14, éd. M. Metzger, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1986, p. 246-248.

46 Basile de Césarée, *In ebriosos*, 1 : PG 31, 444, 47-445, 3.

4. De Chrysostome, discours *Sur le jeûne*, vers la fin⁴⁷.

Quarante jours sont donc passés. Si la sainte Pâque est donc passée, je n'accorderai plus de pardon à personne ni ne ferai d'exhortation.

5. De saint Anatole, patriarche de Constantinople, *Encyclique*⁴⁸.

Nous célébrons donc, par la grâce de Dieu, la sainte Pâque de la onzième indiction, le 25 du mois de Pharmouthi selon les Égyptiens, soit le 20 avril selon les Romains, douze jours avant les calendes de mai ; et nous commençons le jeûne des sept semaines à partir du lundi 8 du mois de Phamenoth selon les Égyptiens, le 3 mars selon les Romains.

6. De saint Épiphane de Chypre, *Aux moines*⁴⁹.

Respectez sans écart la Quarantaine de la sainte Église et la semaine de la sainte Pâque.

7. Jean évêque d'Athènes⁵⁰.

Afin que nous supposions que l'issue de cette septaine sacrée des jeûnes soit sûre et impeccable. En effet, en se retournant et en s'inclinant perpétuellement sur elle-même, comme si elle s'enroulait et tournait de façon identique autour d'un même point, la semaine accomplit pour nous le siècle septuple.

8. De saint Anastase patriarche de Théoupolis, c'est-à-dire d'Antioche de Syrie⁵¹.

Comprenons donc que le jeûne des quarante jours se déroule sur sept semaines, sans cesser toutefois, d'aucune façon, d'être une Quarantaine. Au contraire, il gagne aussi une finesse mystique. En effet, sept se distingue comme nombre parfait et très sacré, et il remplit plutôt de grâce divine les jours de nos combats sacrés, en se produisant sept fois durant ces sept semaines.

9. De saint Pierre, patriarche de Jérusalem⁵²

Ayant opportunément mentionné le jeûne, nous vous dirons également ceci : par la grâce de Dieu, commençons le jeûne prescrit des sept semaines depuis

47 Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum*, 20, § 9 : PG 49, 211, 6-9.

48 Cf. V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, 1, Paris, IFEB, 1972², p. 99.

49 Pseudo-Athanase d'Alexandrie, *Syntagma ad monachos*, 2, 11, éd. P. Batiffol, *Syntagma doctrinae dit de Saint Athanase*, Paris, E. Leroux, 1890, p. 123. Également, résumé d'Épiphane de Salamine, *De fide*, 22, 9-10, éd. K. Holl, *Epiphanius*, Berlin, Akademie-Verlag, 1985², III, p. 523.

50 Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale* 15, 13 : PO 38, p. 427.

51 Fragment non identifié à ce jour.

52 Fragment d'une œuvre imputée à Pierre de Jérusalem (cf. CPG 7018), mais inconnue par ailleurs.

le 7 du mois de février, en célébrant la Passion salutaire et la Résurrection du Christ le 27 du mois appelé mars.

[II.] Démonstration : les hérétiques affirment que les semaines des saints jeûnes sont au nombre de huit.

[1.] Citations de Sévère l'Acéphale, hérésiarque et païen, qui devint archevêque d'Antioche de Syrie, tirées de ses *Homélie cathédrales*, [en particulier de celle] *Sur la Quarantaine des jeûnes*. [Cette homélie] a été prononcée le vendredi précédant [le jeûne], dans l'église de Cassien. Elle commence ainsi : « C'est aussi une loi, à propos des compétitions corporelles ». Et au milieu du discours⁵³ :

354

En effet, ceux qui purifient huit fois ces cinq sens par le moyen desquels le péché se procure une entrée – je veux dire l'ouïe, la vue, le toucher, le goût et l'odorat –, jeûnent quarante jours, afin d'obtenir le jour bienheureux, ce [jour] huitième et premier. Car le nombre cinq, en revenant huit fois, produit le nombre des quarante jours.

[2.] Du même, du livre des chapitres divers annotés par lui-même de façon autographe. Seconde annotation⁵⁴.

Qu'il faut jeûner sans écart les quarante jours, qui sont déduits des huit semaines. En effet, pour chaque semaine, deux jours, je veux dire le samedi et le dimanche, sont consacrés au repos des élus. Il est de ce fait évident qu'il ne faut pas jeûner le samedi et le dimanche, même durant la sainte Quarantaine des jeûnes.

[3.] Du maudit ennemi de Dieu Benjamin, évêque usurpateur d'Alexandrie d'Égypte, qui appartient au très mauvais attelage de Dioscore et de Sévère, du quatrième livre de ses *Lettres festales*, de la trentième lettre pseudo-festale, dont le début est : « Joyeuse et digne d'admiration ». Et vers la fin⁵⁵ :

En commençant les quarante jours du jeûne, c'est-à-dire les huit semaines, et en jeûnant dans la tempérance pour la destruction des huit pensées qui se dressent contre l'âme, du 27 du mois de Mehir selon les Égyptiens, jusqu'au 20 du mois de Pharmouthi.

53 Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale* 15 : PO 38, p. 418 et 429.

54 Provenance inconnue.

55 Benjamin d'Alexandrie, *Homélie*, éd. C. D. G. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*, dans *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1968, 1. Abhandlung, p. 32.

[4.] Du même, trente-et-unième lettre pseudo-festale, dont le début est : « Et maintenant, je crois entendre ». Et vers la fin⁵⁶ :

Commençant le jeûne des huit semaines – c'est-à-dire de la sainte Quarantaine, puisqu'on n'inclut pas le samedi et le dimanche dans les jours de jeûne – le 19 du mois de Mehir selon les Égyptiens, soit aux ides de février selon les Romains, c'est-à-dire le 13 février, et celui de la sainte semaine de la Pâque salvatrice le 8 du mois de Pharmouthi selon les Égyptiens, soit trois jours avant les nonnes d'avril selon les Romains, c'est à dire le 3 avril. Et par la suite, ayant célébré les saints jours de la Pâque, nous rompons le jeûne tard dans la soirée du Samedi saint.

COMMENTAIRE

Avant d'entreprendre la discussion sur la composition du florilège, arrêtons-nous sur deux points qui suscitaient jusqu'à présent l'embarras, mais qui semblent avoir été éclaircis, du moins partiellement, dans l'édition que nous donnons ici.

• Le premier est lié à la citation de Basile (n° I, 3). Dans l'édition Le Quien, on pouvait lire : « [...] ἐπὶ ποίαις ἐλπῖσι διαλεχθῶμεν, γυναῖκες ἀκόλαστοι ἐπιλαθόμενοι τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ, τοῦ πυρὸς αἰωνίου καταφρονήσασαι, ἐν ἡμέρᾳ τοιαύτῃ, ὅτε αὐτὰς ἐχρῆν διὰ τὴν ἀνάμνησιν τῆς ἀναστάσεως καθῆσθαι ἐν τοῖς οἴκοις⁵⁷ », ce qui posait d'ailleurs un problème à l'éditeur lui-même : « *Multa hic desunt, quae apud Basiliū leguntur: ac nonnulla saltem supplenda sunt, quibus praetermissis, sensus mancus foret*⁵⁸ ». En effet, deux citations du discours *Contre les ivrognes*⁵⁹ se rejoignent artificiellement dans cette phrase, en altérant considérablement le sens de l'original. On pense à une perte de texte, ou à l'existence d'un second extrait de Basile qui se serait fondu dans le premier, d'autant plus que A donne « τοῦ αὐτοῦ » pour l'extrait suivant (n° I, 4). Cependant, la seconde citation de Basile, qui traite des mœurs condamnables de certaines femmes, le jour de Pâques, n'apporte rien à la question du nombre des semaines de jeûne, et l'on saisit mal la raison pour laquelle elle aurait été jointe au dossier.

Une simple lecture des deux témoins manuscrits permet cependant de résoudre ce problème. En effet, dans A, la citation n'est pas altérée, et s'achève par « σήμερον », comme dans l'original de Basile. Dans F, le « σήμερον » est bien présent, et suivi de la proposition « ἐν ἡμέρᾳ τοιαύτῃ, ὅτε αὐτὰς ἐχρῆν

56 Benjamin d'Alexandrie, *Homélie*, éd. Müller, *op. cit.*, p. 32.

57 PG 95, 73B.

58 PG 95, 73, n. f.

59 PG 31, 444, 47-445, 3 et 445, 21-25.

διὰ τὴν ἀνάμνησιν τῆς ἀναστάσεως καθῆσθαι ἐν τοῖς οἴκοις ». Il apparaît ainsi que la lecture de F par Le Quien est erronée, puisque le passage « γυναῖκες ἀκόλαστοι ἐπιλαθόμεναι τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ, τοῦ πυρὸς αἰωνίου καταφρονήσασαι » ne se trouve pas dans le manuscrit. Il a été introduit par l'éditeur, qui travaillait sans doute à partir de notes. De ce fait, il ne nous semble pas nécessaire de poser qu'une seconde citation de Basile était présente dans le florilège. Ce passage a peut-être été ajouté tardivement, « σήμερον » ayant entraîné « ἐν ἡμέρᾳ τούτῃ » et ce qui suit.

356 • Le second point concerne l'extrait n° I, 5, que l'édition Le Quien, basée sur F, met sous le nom du patriarche iconoclaste de Constantinople, Anastase I^{er}. Nous avons considéré cette difficulté en 2004⁶⁰, et il nous était alors apparu que le florilège, au moment où Jean Damascène l'avait sous les yeux, portait l'indication « Ἀθανασίου, ἐκ τῆς Ἐγκυκλίου », une référence qui aurait été altérée par la suite. La raison pour laquelle nous avons émis cette hypothèse est à trouver dans la *Lettre à Komètas*. Discutant peut-être les informations transmises par l'extrait, Jean Damascène y affirme en effet : « Ὁ μέντοι πολὺς τὴν θείαν γνῶσιν καὶ ἀρετὴν Ἀθανάσιος, ἐν τοῖς Ἑορταστικοῖς αὐτοῦ λόγοις, ἕξ τὰς τῆς Τεσσαρακοστῆς ἑβδομάδας ἐκφανέστερον ἀπεφήνατο⁶¹ ».

Cependant, se fondant sur la date de Pâques contenue dans le fragment n° I, 5, V. Grumel avait attribué celui-ci à Anatole de Constantinople et l'avait inclus dans les *Regestes*, sous l'année 457⁶². Cette attribution nous avait paru discutable, et nous avons émis l'hypothèse qu'il pouvait aussi bien s'agir d'une citation de Timothée Ἐλῦρε, patriarche d'Alexandrie à la même époque. En effet, il nous était difficile de comprendre pourquoi un patriarche de Constantinople avait promulgué la date de Pâques – selon le calendrier égyptien –, alors que ceci relevait des prérogatives des patriarches d'Alexandrie⁶³. On pouvait d'ailleurs supposer que l'extrait de Timothée était entré en possession du compilateur du florilège en même temps que ceux des autres auteurs appartenant au camp monophysite, Sévère d'Antioche et Benjamin d'Alexandrie. Pour le rendre présentable, le compilateur l'aurait placé sous une autorité incontestée, procédé dont il use pour d'autres extraits, comme nous le verrons plus bas.

La lecture renouvelée de A nous réservait pourtant une surprise, une indication qui nous avait entièrement échappé en 2004⁶⁴. En effet, malgré la qualité très médiocre du microfilm, nous avons récemment pu y lire l'attribution

60 V. Conticello, « Un florilège sur le Grand Carême... », art. cit., p. 99-103.

61 PG 95, 69A.

62 V. Grumel, *Les Regestes...*, op. cit., p. 99.

63 V. Conticello, « Un florilège sur le Grand Carême... », art. cit., p. 101-102.

64 *Ibid.*, p. 100, n. 52, où nous pensions avoir reconnu le nom d'Anastase dans A.

suivante : « Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνατολίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ἐκ τῆς Ἐγκυκλίου, περὶ τῶν αὐτῶν ». Il apparaît donc qu'Anatole de Constantinople est bien mentionné comme l'auteur du fragment n° I, 5 – du moins à un stade avancé de la tradition manuscrite –, ce qui vient corroborer l'hypothèse de Grumel.

Laissant pour l'instant de côté la question de savoir pourquoi Jean Damascène aurait mentionné Athanase, s'il avait sous les yeux un fragment attribué à Anatole, nous avons retenu cette lecture dans notre édition, puisqu'elle est beaucoup plus pertinente que celle de F, donnée par Le Quien⁶⁵. Nous avons par ailleurs compris que cette attribution n'était pas infondée historiquement. En effet, on sait qu'Anatole et Timothée Ælure s'étaient violemment opposés dans les années 450, notamment sur la question de la primauté de Constantinople ou d'Alexandrie sur l'Orient⁶⁶. En 457, en pleine crise de l'Église égyptienne, Anatole aurait peut-être voulu se substituer à son adversaire, en promulguant la date de Pâques depuis le siège constantinopolitain.

Mais venons-en maintenant à la question de l'usage des sources par le compilateur du florilège sur le Grand Carême. À ce sujet, l'aspect le plus remarquable est la reprise très habile de textes issus de la plume de Sévère d'Antioche.

• L'auteur du florilège est chalcédonien. Il qualifie Sévère d'Antioche d'hérétique – « Σευήρου τοῦ Ἀκεφάλου καὶ αἰρεσιάρχου καὶ Ἑλληνοῦ » – et le place au même rang que Dioscore et Benjamin d'Alexandrie. Il se montre cependant très informé, puisqu'il met en avant l'extrait n° II, 2, censé reproduire une annotation autographe de l'Antiochien : « ἐκ τῆς βίβλου τῶν ὑποσημειωθέντων αὐτῷ ἰδιοχείρως διαφόρων κεφαλαίων ». D'ailleurs, il est le seul à nous transmettre des fragments grecs de l'*Homélie cathédrale* 15, dont l'original est perdu. Cependant, comme nous l'avons montré en 2004⁶⁷, il n'utilise pas seulement ces textes pour dénoncer l'« hérésie » du jeûne des huit semaines (n° II, 1). La seconde partie de l'extrait n° I, 7, mis sous le nom de Jean d'Athènes, défenseur supposé du jeûne des sept semaines, reprend littéralement un passage de Sévère :

65 La mention du patriarche Anastase, par ailleurs qualifié de « saint », avait toutefois laissé Le Quien perplexe. Voir PG 95, 73-74, n. g.

66 Cf. Ph. Blaudeau, « Timothée Ælure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien », *Revue des études byzantines*, 54, 1996, p. 107-133, notamment p. 128.

67 V. Conticello, « Un florilège sur le Grand Carême... », art. cit., p. 97-98.

ζ'. Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἀθηνῶν.
 Ἵνα διὰ τῆς σεπτῆς ἐπτάδος τῶν
 νηστειῶν ἀσφαλῆ τε καὶ ἀκατάπτωτον
 τὴν διέξοδον ὑποπτεύσωμεν.

Nous savons par les écrits de Moïse qu'il dit: Dieu fit ce monde visible en six jours, et il se reposa le septième jour, parce que le septième est le temps total de cette vie.

*En effet, en revenant sur elle-même et en tournant comme un cercle, la semaine accomplit ce siècle qui ne dure qu'un temps, attendu que, lorsqu'il sera achevé, le jour du Seigneur viendra alors, ce [jour] grand et resplendissant*⁶⁸.

Ἡ ἑβδομάς γὰρ ἀεὶ στρεφομένη τε καὶ συννεύουσα, καὶ οἷον ἐκ ταύτου περὶ ταῦτο σημείον εἰλουμένη καὶ περιπολίζουσα, τὸν ἑβδοματικὸν ἡμῖν αἰῶνα συμπερατοῖ.

358

Vu le contexte, il est difficile de croire que ce fragment soit entré dans la première partie du florilège à l'insu du compilateur. C'est bien lui qui, ayant trouvé ce passage dans l'*Homélie cathédrale* 15 de Sévère – explicitement citée dans le n° II, 1 – l'en a extrait pour le placer sous l'autorité d'un Jean évêque d'Athènes, auteur par ailleurs inconnu⁶⁹.

• Ceci étant posé, l'authenticité des deux citations qui suivent le fragment n° I, 7, doit aussi être discutée. En effet, ni pour le n° I, 8, imputé à Anastase d'Antioche, ni pour le n° I, 9, mis sous l'autorité de Pierre de Jérusalem, la source n'a été trouvée. S'agit-il de textes authentiques mais perdus? On ne peut l'exclure, du moins pour ce qui est de la citation d'Anastase. Cependant, en ce qui concerne Pierre de Jérusalem, plusieurs questions doivent être posées.

L'activité de Pierre nous est bien connue, et la date de Pâques donnée dans l'extrait n° I, 9, correspond bien à son patriarcat⁷⁰. Mais Pierre y mentionne explicitement sept semaines de Carême pour l'Église de Jérusalem: « τῆς νενομισμένης ἀπαρξίωμεθα νηστείας τῶν ἐπτά ἑβδομάδων ». Ce faisant, il se trouve en contradiction, non seulement avec le témoignage de Jean Damascène⁷¹, mais aussi avec ceux d'Égérie⁷² et de Dorothee de Gaza⁷³. La durée du Grand Carême à l'Anastasis aurait-elle connu des fluctuations⁷⁴? C'est ce

68 Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale* 15, 13: PO 38, p. 427.

69 Trois évêques d'Athènes répondant à ce nom sont connus pour la période mésobyzantine: Jean II (680-694), Jean III († 713) et Jean IV († 819). Aucun d'eux ne semble avoir laissé d'écrits.

70 Pierre fut patriarche de Jérusalem de 524 à 544. Durant cette période, Pâques a été fêtée deux fois un 27 mars: en 533 et en 544: cf. V. Grumel, *La Chronologie*, Paris, PUF, 1958, p. 310.

71 PG 95, 69D-72A; Kontouma, « La quarantaine hiérosolymitaine », art. cit., p. 93-94.

72 Égérie, *Journal de voyage*, 27, 1, éd. P. Maraval, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1982 (rééd. 1997), p. 256-258.

73 Dorothee de Gaza, *Instructions*, 15. Des saints jeûnes, éd. L. Régnault, J. de Préville, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1963 (rééd. 2001), p. 446.

74 Voir V. Kontouma, « La quarantaine hiérosolymitaine... », art. cit., p. 80-81.

que pensent les spécialistes qui tiennent l'extrait n° I, 9 pour authentique⁷⁵. Il n'est toutefois pas à exclure que le compilateur ait altéré le témoignage de Pierre, ou qu'il lui ait attribué des paroles qui n'étaient pas les siennes, pour servir la cause du jeûne des sept semaines.

- Les sources des autres citations du florilège ont été clairement identifiées et sont moins problématiques. On ne relève aucune difficulté en ce qui concerne les extraits I, 4 (Jean Chrysostome) et II, 3-4 (Benjamin d'Alexandrie). Les extraits I, 1 (Ignace d'Antioche) et I, 6 (Épiphane de Chypre) sont pseudépigraphes, mais ces attributions erronées, qui concernent des œuvres entières, ne peuvent être imputées au compilateur du florilège sur le Grand Carême.

- Pour finir, on évoquera l'extrait n° I, 2, tiré des *Constitutions apostoliques*. En effet, il s'écarte notablement de sa source :

13.3. Μεθ' ἃς ὑμῖν φυλακτέα ἢ νηστεία τῆς Τεσσαρακοστῆς, μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ Κυρίου πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας. Ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ Πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ Δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς Παρασκευήν.
13.4. Μεθ' ἃς ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἀγίας τοῦ Πάσχα ἑβδομάδος, νηστεύοντες αὐτὴν πάντες μετὰ φόβου καὶ τρόμου, προσευχόμενοι ἐν αὐταῖς περὶ τῶν ἀπολλυμένων.
14.1. Ἦρξαντο γὰρ τὴν κατὰ τοῦ Κυρίου ἐπιβουλὴν ποιῆσθαι Δευτέρα σαββάτων μὴνὶ πρῶτῳ, ὅς ἐστι Ξανθικός⁷⁶.

β'. Διάταξις τῶν ἀγίων Ἀποστόλων. Μεθ' ἧς ἡμῖν φυλακτέα ἢ νηστεία τῆς ἀγίας Τεσσαρακοστῆς, μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ Χριστοῦ πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας. Ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ Πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ Δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς Παρασκευήν. Μεθ' ἃς ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἀγίας τοῦ Πάσχα ἑβδομάδος, νηστεύοντες αὐτὴν ἅπαντες μετὰ φόβου καὶ τρόμου, προσευχόμενοι ἐν αὐτῇ περὶ τῶν ἀπολλυμένων, ἐν ἧ ἦρξαντο τὴν κατὰ τοῦ Κυρίου βουλὴν ποιῆσθαι.

Παρήγγειλε γὰρ ἡμῖν αὐτὸς νηστεύειν τὰς ἕξ ἡμέρας ταύτας διὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων δυσσέβειαν.

Cette altération a pour conséquence un changement complet de sens, qui trouve sa confirmation dans la phrase finale, absente quant à elle de l'original. Le nouveau sens ainsi obtenu n'est pas fortuit : il renvoie à une tradition parallèle⁷⁷ dont le compilateur a probablement connaissance.

Il apparaît ainsi, une fois encore, que les nombreuses inexactitudes contenues dans le florilège sur le Grand Carême ne découlent pas nécessairement de

⁷⁵ Sur cette question complexe, *ibid.*, p. 77-82.

⁷⁶ *Constitutions apostoliques*, V, 13, 3-14 : éd. cit., p. 246-248.

⁷⁷ Cf. ainsi la *Didascalia apostolorum*, 21, 15-16 : F. Nau, *La Didascalie des Douze apôtres traduite du syriaque pour la première fois*, 2^e éd., Paris, P. Lethielleux, 1912, p. 167-168 ; A. Vööbus, *The Didascalia apostolorum in Syriac*, Louvain, Secrétariat du Corpus CSO, 1979, t. II, p. 191-192.

l'usage de textes pseudépigraphes ou de corruptions textuelles dues à la tradition manuscrite. Elles relèvent des choix de son auteur, qui, par endroits, dévoie délibérément ses sources pour soutenir sa cause. Ainsi, même certains textes « hérétiques » semblent exploités à mauvais escient : si Benjamin est explicite sur les huit semaines de jeûne, Sévère n'en parle jamais clairement. L'extrait n° II, 1, ne concerne pas nécessairement la durée du Grand Carême. Il évoque plutôt l'intensité et la perfection de la purification attendue. Seul le n° II, 2, cette « note autographe » que le compilateur met fièrement en avant, témoigne d'un raidissement doctrinal chez l'Antiochien : « Ὅτι δεῖ τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας ἀπαραλείπτως νηστεύειν, αἵτινες ἐκ τῶν ὀκτῶ ἑβδομάδων συνάγονται ». Mais son authenticité est loin d'être prouvée.

LE GENRE DU FLORILÈGE ET LA LITTÉRATURE DES RABBINS
DE L'ANTIQUITÉ : CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES ET CAS
PARTICULIER DES *TESTIMONIA*¹

José Costa
Université Sorbonne Nouvelle

Le florilège est un recueil de citations, c'est-à-dire d'extraits tirés d'autres ouvrages. Il a été pratiqué dans la littérature gréco-romaine et dans celle du christianisme². Les florilèges bibliques chrétiens se présentent sous trois formes : des extraits de la Bible, groupés en listes thématiques, généralement dénuées de commentaires (les *Testimonia*)³ ; des commentaires sélectifs de l'Écriture⁴ ; des extraits de commentaires patristiques groupés par versets (les chaînes)⁵.

Notre propos ne portera pas, du moins à titre principal, sur ces corpus, mais concernera d'abord et surtout la littérature rabbinique ancienne. Nous poserons dans un premier temps une question : la catégorie de « florilège » a-t-elle un intérêt éventuel dans l'étude du corpus rabbinique ancien ? En d'autres termes, y a-t-il à cette époque des florilèges rabbiniques ? Dans une deuxième étape, nous aborderons un exemple précis : celui des traditions rabbiniques apparentées aux *Testimonia*.

- 1 Nous remercions chaleureusement Sébastien Morlet pour toute l'aide qu'il nous a apportée dans l'élaboration de cette étude. Nous remercions aussi Rocco Bernasconi pour sa relecture attentive et ses remarques comme toujours précieuses.
- 2 Sur le genre du florilège, voir H. Chadwick, « Florilegium », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Anton Hiersemann, t. 7, 1969, p. 1131-1160 et E. Mühlberg, F. Brunhölzl, « Florilegien », dans *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York, De Gruyter, t. 11, 1982, p. 215-221.
- 3 Sur les *Testimonia*, voir M. C. Abl, « *And Scripture Cannot Be Broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden, Brill, 1999.
- 4 Le genre a été pratiqué par Origène sous le titre de *scholies* ou de *sêmeiôseis*. Le *Ek tōn prophêtikōn eklogai* de Clément d'Alexandrie et deux ouvrages d'Eusèbe de Césarée (les *Extraits prophétiques*, la *Démonstration évangélique*) relèvent aussi, au moins en partie, de ce genre. Sur tous ces points, voir la contribution de S. Morlet dans cet ouvrage.
- 5 Sur les chaînes, voir R. Devreese, « Chaînes exégétiques grecques », dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément I*, Paris, Letouzey et Ané, 1928, p. 1084-1233 ; G. Dorival, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », dans C. Mondésert (dir.), *Le Monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 360-386 ; C. Curti, M. A. Barbàra, « Catene esegetiche greche », dans A. Di Berardino (dir.), *Patrologia*, Genova, Marietti, t. 5, 2000, p. 609-655.

DES FLORILÈGES RABBINIQUES ?

La définition du florilège et du florilège chrétien dont nous sommes parti fait apparaître trois éléments fondamentaux que l'on retrouve dans la littérature rabbinique : les citations, les listes et les commentaires. Reste à savoir si la présence de ces trois éléments suffit pour considérer les compositions rabbiniques comme des florilèges.

Les citations

362

La littérature rabbinique est une littérature de citations⁶. On distinguera les citations de rabbins et les citations d'ouvrages. Les citations de rabbins consistent en paroles attribuées à des rabbins, sous la forme : Rabbi X a dit ou Rabbi Y a dit au nom de Rabbi X. Concernant les citations d'ouvrages, on dit souvent que la *Tosefta* cite la *Mishna*, les *Midrashim* halakhiques la *Mishna* et la *Tosefta*, le Talmud la *Mishna* ainsi que les autres ouvrages tannaïtiques, le *Talmud Babli* le *Talmud Yerushalmi*, les *Midrashim* aggadiques toutes les sources antérieures (ces derniers se citent aussi entre eux)⁷. Cette première présentation mérite maintenant d'être précisée voire rectifiée.

Un grand nombre de traditions rabbiniques ne sont pas attribuées à des rabbins précis et sont donc anonymes. Quant aux ouvrages, aucun d'entre eux n'a un auteur clairement identifié. La tradition voire l'éthique des rabbins exige qu'une tradition soit toujours attribuée au maître qui l'a effectivement énoncée⁸. Ayant constaté qu'un certain nombre d'attributions rabbiniques étaient douteuses (notamment les *barayot* du *Talmud Babli*), J. Neusner a jeté un doute général, que n'aurait pas désavoué le Descartes des *Méditations métaphysiques*, sur l'emploi des attributions rabbiniques pour dater les textes⁹. Celui à qui l'on attribue une tradition peut être un simple transmetteur et

6 Voir A. Goldberg, « Zitat und Citem: Vorschläge für die descriptive Terminologie der Formanalyse rabbinischer Texte », dans P. Schäfer, M. Schlüter (dir.), *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 96-98.

7 Voir J. N. Epstein, *Mabo le-nusah ha-mishna*, Jérusalem, Magnes Press, 1948 ; *id.*, *Mebo'ot le-sifrut ha-tanna'im*, Jérusalem, Magnes Press, 1957 ; *id.*, *Mebo'ot le-sifrut ha-amora'im*, Jérusalem-Tel-Aviv, Magnes Press-Devir, 1962 ; E. Z. Melamed, *Pirqa mabo le-sifrut ha-talmud*, Jérusalem, s.n., 1973 ; G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, C. H. Beck, 1992, p. 272-334 ; R. Bernasconi, « Cases of Linguistic Incompleteness in the Tosefta », *Journal of Jewish Studies*, 64, 2013, p. 3.

8 Voir Mishna, *Abot*, 6, 6, *Massekhet Kalla*, fin et S. Stern, « Attribution and Authorship in the Babylonian Talmud », *Journal of Jewish Studies*, 45, 1994, p. 31-32. S. Stern signale à juste titre que la tradition d'*Abot*, 6, 6, est citée à de multiples reprises dans la littérature talmudique. Voir aussi Mishna, *Eduyot*, 1, 3 : « Un homme est obligé de parler dans "la langue de son maître". »

9 J. Neusner, *Parsing the Torah. Surveying the History, Literature, Religion, and Theology of Formative Judaism*, Lanham, University Press of America, 2005, p. 1-25.

non un auteur¹⁰. On part également du principe (spéculatif) que Rabbi X a dû dire cela puisque cela s'harmonise avec ce que l'on sait de sa pensée¹¹. Les matériaux rabbiniques cités sont par ailleurs souvent remaniés par le rédacteur de l'ouvrage, sur le plan de la forme comme sur celui du contenu¹². Comme l'a signalé par exemple J. Neusner, dans la littérature patristique, chaque Père a son style propre et sa voix particulière, dans la littérature rabbinique, au contraire, les Sages s'expriment tous d'une manière semblable : leurs dits, dans l'hypothèse où ils soient authentiques, ont tous été reformulés dans un moule semblable¹³.

Quand l'auteur d'un ouvrage rabbinique cite le dit d'un rabbin, il ne nous dit pas comment il a eu accès à ce dit. S'il provient d'un autre ouvrage rabbinique, la citation de rabbin se confond alors avec une citation d'ouvrage. Quand un ouvrage rabbinique B affirme que « Rabbi X a dit... », c'est parce qu'il cite un ouvrage rabbinique A plus ancien, où l'on affirmait déjà : « Rabbi X a dit... » Dans le cas contraire, on ne peut que s'interroger sur la provenance du dit. Comme le souligne M. Vidas, « nous ne connaissons pas la nature du contexte littéraire dans lequel circulaient les traditions rabbiniques », même si les hypothèses ne manquent pas à ce sujet¹⁴.

Si le *Talmud Babli* effectue des citations explicites, qui proviennent soit de la *Mishna*, soit de la *barayta*, la plupart des autres citations d'ouvrages que nous avons mentionnées sont implicites. Que faut-il comprendre par « implicites » ? Certains commentateurs parlent de citations, parce qu'ils constatent qu'un ouvrage A contient des matériaux qui se trouvaient déjà dans l'ouvrage B, plus ancien. On dit alors que B cite A. Or, c'est une affirmation pour le moins contestable¹⁵. On peut raisonner d'une autre manière et soutenir que B a puisé à la même source que A ou que, sans connaître A, il a eu accès à une partie de

- 10 Il transmet parfois une doctrine bien plus ancienne que lui, comme le montre l'exemple des « morts libres des commandements » mentionnés par Paul (Rm VII, 1) puis par Rabbi Yoḥanan (250-290) : voir C. Touati, « La littérature rabbinique », dans *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 25.
- 11 Il est possible aussi de considérer X comme l'auteur d'une opinion, parce qu'il anticipe de manière implicite l'opinion qui a été soutenue explicitement par un auteur ultérieur. Toutes ces pratiques supposent une conception assez souple et peu affirmée de la notion d'individualité et une notion encore assez floue de ce qu'est un auteur, notamment si l'on considère le sens moderne du terme.
- 12 Voir G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit., p. 64-65.
- 13 J. Neusner, « New Problems, New Solutions: Current Events in Rabbinic Studies », dans *Method and Meaning in Ancient Judaism*, Chico, Scholars Press, t. 3, 1981, p. 61-63.
- 14 M. Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2014, p. 15.
- 15 Voir R. Bernasconi, « Cases of Linguistic Incompleteness », art. cit., p. 1-8. Voir aussi G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit. : dans tous les chapitres consacrés à un ouvrage rabbinique majeur (*Mishna*, *Tosefta*, *Talmud Yerushalmi*...), G. Stemberger insiste à chaque fois sur le caractère problématique de ces passages que l'on considère comme des citations.

ses matériaux. Selon G. Stemberger, « une comparaison plus serrée montre que bT¹⁶ n'a pas utilisé notre pT¹⁷ et qu'il faudrait plutôt admettre la propagation de matériaux d'Érets-Israël en Babylonie¹⁸. » Pour avoir de véritables anthologies de textes rabbiniques, il faut attendre le Moyen Âge avec, par exemple, le *Yalqut Shim'oni* et le *Midrash ha-gadol*¹⁹.

Les relations qui existent entre deux ouvrages rabbiniques doivent faire l'objet de modèles plus complexes. La chronologie de la rédaction finale des ouvrages n'est pas forcément la même que celle de la rédaction de leurs parties constitutives. Pour J. Hauptman, la *Tosefta* cite une version plus ancienne de la *Mishna* et elle est aussi la base de la *Mishna* actuelle²⁰. Les *Abot de-rabbi Natan* citent une version plus ancienne du traité *Abot*²¹. Les textes partagés par plusieurs ouvrages apparaissent souvent avec des variantes d'un ouvrage à l'autre²². Ces variantes, qui peuvent relever de diverses causes, suggèrent aussi que la citation rabbinique est un phénomène loin d'être simple.

364

La question de la citation est encore compliquée par la dualité de l'écrit et de l'oral. Les dits sont-ils véhiculés par écrit ou par oral ? Les ouvrages sont-ils des compositions écrites ou orales ? On a souvent évoqué, à propos des traditions, l'interdiction de les mettre par écrit. Il est pourtant question de livres de *halakha* et de *aggada*, qui pourraient avoir constitué l'une des sources des ouvrages rabbiniques²³. L'interdiction d'écrire les traditions orales apparaît en fait à une époque tardive et relèverait plus de l'idéologie que de la pratique²⁴. Cela n'exclut pas pour autant qu'un certain nombre de dits soient cités à partir de la « Tora orale », soit à l'unité, soit en blocs²⁵. Pour les ouvrages, il va de soi qu'à partir d'une certaine date, on a bien affaire à une composition écrite, mais cette composition écrite a-t-elle été précédée par une composition orale ? S. Lieberman a, par

16 Le *Talmud Babli*.

17 Le *Talmud Yerushalmi*.

18 Nous citons la traduction française de M. R. Hayoun (G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 237 ; *id.*, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, *op. cit.*, p. 201).

19 G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, *op. cit.*, p. 341-345.

20 J. Hauptman, « The Tosefta as a Commentary on a Early Mishnah », *Jewish Studies, an Internet Journal*, 4, 2005, p. 109-132.

21 Voir G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, *op. cit.*, p. 225 ; il renvoie aux travaux de L. Finkelstein, J. Goldin et A. J. Saldarini.

22 Voir R. Bernasconi, « Cases of Linguistic Incompleteness... », art. cit., p. 7 ; R. Bernasconi renvoie aux travaux de S. Friedman et A. Houtman sur les parallèles entre la *Mishna* et la *Tosefta*.

23 G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, *op. cit.*, p. 44-47. S. Lieberman évoque également les notes écrites que les disciples prennent de l'enseignement du maître : « Pirsumah shel ha-mishna », dans *Yewanit wi-Ywanut*, Jérusalem, Mosad Bialik, 1962, p. 216.

24 G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, *op. cit.*, p. 42-44, 47 et 52-53.

25 C'est généralement ainsi que l'on interprète les dits : comme des citations issues de la Tora orale et non comme des citations d'ouvrages. Voir sur ce point la remarque de R. Bernasconi, « Cases of Linguistic Incompleteness... », art. cit., p. 3-4, n. 8.

exemple, soutenu la thèse d'une rédaction orale de la *Mishna* par Rabbi Yehuda ha-nasi²⁶. Il est même possible d'envisager que certaines compositions écrites ne circulaient que sous forme d'extraits, véhiculés oralement et donc susceptibles de modifications. Y. Elman l'a bien montré dans son étude de la transmission des traditions de la *Tosefta* dans les académies babyloniennes²⁷. L'existence de compositions orales, aux limites imprécises, fruit de l'accumulation des siècles, explique, au moins partiellement, l'anonymat des auteurs. Le fait qu'un texte est couché par écrit, sous forme manuscrite, n'implique pas pour autant qu'il est considéré comme clos et canonique²⁸. Selon M. S. Jaffee, il faut en fait décrire les rapports entre l'écrit et l'oral en termes d'interaction. Quand des traditions orales sont couchées par écrit, la composition écrite garde des traits typiques de l'oralité, dans le style ou encore dans l'existence de multiples versions d'une même tradition. Inversement, des compositions écrites peuvent servir de base à des « prestations » orales²⁹.

En conclusion, le rapprochement des ouvrages rabbiniques avec les florilèges se révèle d'autant plus pertinent que le pourcentage de citations dans un ouvrage donné est important et que les citations proviennent bien d'une source écrite et identifiable. Il est possible aussi que des recueils de traditions (écrits ou oraux) non conservés aient servi de sources aux ouvrages rabbiniques connus³⁰.

Les listes

La tendance à collecter des données issues d'un même corpus canonique pour en faire des listes thématiques est bien attestée dans la culture hellénistique,

26 S. Lieberman, « Pirsumah shel ha-mishna », art. cit., p. 213-224.

27 Y. Elman, *Authority and Tradition. Toseftan Baraitot in Talmudic Babylonia*, New York, Ktav, 1994.

28 Sur ce point, voir P. Schäfer, « Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis », *Journal of Jewish Studies*, 37, 1986, p. 139-152.

29 M. S. Jaffee, « The Oral-Cultural Context of the Talmud Yerushalmi: Greco-Roman Rhetorical Paideia, Discipleship, and the Concept of Oral Torah », dans P. Schäfer (dir.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Tübingen, Mohr-Siebeck, t. 1, 1998, p. 28-29 ; *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE - 400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 100-102 et 124.

30 Voir les collections de *barayot*, mentionnées dans le *Talmud Yerushalmi* et attribuées à chaque fois à l'école d'un *tanna* précis (G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit., p. 180). Voir aussi les livres de *halakha* et de *aggada* déjà évoqués. Les traditions citées au sein de la littérature rabbinique sont souvent groupées par collections (collection de *memrot* provenant du même rabbin, collection de débats entre Antoninus et Rabbi, collection de récits de voyage, comme ceux de Rabba bar bar Hana...). Il est probable que la *Mishna* de Rabbi Yehuda ha-nasi se fonde sur des recueils antérieurs de même nature (le premier est celui des écoles de Hillel et Shammaï puis celui de Rabbi 'Aqiba...): voir S. Lieberman, « Pirsumah shel ha-mishna », art. cit., p. 218-222. Les recueils de traditions qui auraient servi de sources aux ouvrages rabbiniques étaient peut-être organisés selon d'autres critères que le nom de rabbin ou l'école (thèmes, versets, genres littéraires comme les homélies ou les narrations).

notamment dans le traitement d'Homère et des textes mythologiques³¹. Les juifs de l'époque hellénistique et romaine procèdent de même, sur la base de données bibliques. La documentation qumrânienne contient une liste des faux prophètes et une liste des *netinim*³². Les listes sont omniprésentes dans la littérature rabbinique. Elles sont particulièrement nombreuses dans les *Pirque Abot*, les *Abot de-rabbi Natan* et les *Pirque de-rabbi Eli'ezer*³³. Certains petits *Midrashim*, plutôt tardifs, sont uniquement constitués de listes³⁴. La constitution de ces listes va de pair avec le développement d'une exégèse qui tente de montrer la cohérence de l'Écriture et d'intégrer la diversité des faits scripturaires à l'intérieur de catégories, de règles ou de lois plus générales³⁵. Les listes comme l'exégèse méthodique manifestent clairement l'influence de la culture gréco-romaine sur les rabbins³⁶. W. S. Towner distingue deux types de listes chez les rabbins : les listes non exégétiques et les listes exégétiques³⁷. Ce sont les secondes qui présentent le plus grand intérêt dans un travail de comparaison avec les florilèges.

Les listes non exégétiques peuvent énumérer des choses naturelles ou humaines ou encore des choses historiques³⁸. Les listes exégétiques sont uniquement constituées de versets. Elles sont nombreuses dans les *Abot de-rabbi Natan*. La version A cite les dix versets marqués de points dans la Tora, les onze versets où le mot *hi* est écrit avec un *yod*, les dix descentes de la *Shekhina*, les dix retraits de la *Shekhina* de lieu en lieu, les dix qui sont appelés « vivants » et les trois choses qui sont revenues à leur place³⁹. La version B contient un nombre de listes exégétiques plus important. On y trouve notamment les dix paroles de la création, les dix miracles en Égypte et à la mer Rouge, les dix modifications opérées dans la Tora pour le roi Ptolémée, les dix qui prophétisaient sans le savoir, les dix-huit appelés *serviteur*, les douze appelés *élu*, les six appelés *aimé*,

31 Voir S. J. D. Cohen, « False Prophets (4Q339), Netinim (4Q340), and Hellenism at Qumran », dans *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 99-100.

32 *Ibid.*, p. 93-102.

33 *Pirque Abot*, 5 ; *Abot de-rabbi Natan*, A, 31-41 et B, 36-48 ; W. S. Towner, *The Rabbinic « Enumeration of Scriptural Examples »*. A Study of Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to *Mekhilta d'R. Ishmael*, Leiden, Brill, 1973, p. 15-17.

34 Les *Midrashim* en question sont *Ma'ase Tora*, *Midrash shelosha we-arba'a*, *Menorat ha-ma'or* : voir W. S. Towner, *The Rabbinic « Enumeration of Scriptural Examples »*, *op. cit.*, p. 17-18.

35 Voir J. Neusner, *Questions and Answers. Intellectual Foundations of Judaism*, Peabody, Hendrickson, 2005, p. 76-77 et 80-92.

36 Concernant le rapport des règles herméneutiques (*middot*) avec la culture hellénistique, voir D. Daube, « Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric », *Hebrew Union College Annual*, 22, 1949, p. 239-264 ; S. Lieberman, « Midrash ha-ketubim ba-halakha u-baggada », dans *Yewanit wi-Ywanut*, Jérusalem, s.n., 1962, p. 185-212.

37 Voir W. S. Towner, *The Rabbinic « Enumeration of Scriptural Examples »*, *op. cit.*, p. 15.

38 *Ibid.*, p. 59 et 65.

39 *Abot de-rabbi Natan*, A, 34 et 41.

les cinq appelés *ami*, les quatre appelés *feu* ou encore les quatre à qui Dieu a dit : *demande*⁴⁰.

L'une des listes exégétiques les plus connues se trouve dans la *Haggada de Pesah*. Elle concerne les quatre fils : le sage, le méchant, le simple et celui qui ne sait pas poser de questions⁴¹. Trois des quatre fils sont associés à deux extraits, généralement scripturaires : un extrait pour la question du fils et un autre extrait pour la réponse du père. Pour le quatrième fils, qui ne sait pas interroger, la *Haggada* ne cite qu'un extrait. Les extraits sont les suivants : Dt VI, 20 et une loi de la *Mishna* pour le sage, Ex XII, 26 et XIII, 8b pour le méchant, Ex XIII, 14 (a et b) pour le simple et Ex XIII, 8 (a et b) pour celui qui ne sait pas poser de questions. La conception de la liste est typiquement midrashique. Si la question du fils est formulée de trois manières différentes dans la Tora, c'est qu'il s'agit de trois fils différents. La formulation de la question dans Dt VI, 20 est assez élaborée, elle l'est moins dans Ex XII, 26, elle se réduit à un simple « qu'est-ce que cela ? » dans Ex XIII, 14. Il n'est pas difficile à partir de là d'attribuer la première formulation à un fils sage et la troisième à un fils simple. L'auteur de la liste fait preuve d'un travail de recomposition⁴². Concernant le sage, la liste cite bien la question de Dt VI, 20, mais ne cite pas la réponse de Dt VI, 21. Elle préfère trouver la réponse dans un texte de la *Mishna*⁴³. Il en est de même pour le méchant : la question d'Ex XII, 26 n'est pas suivie par sa réponse naturelle en Ex XII, 27 mais par une autre réponse, celle que fournit Ex XIII, 8b. Seul le cas du fils simple ne donne pas lieu à une modification : la question est dans la première moitié d'Ex XIII, 14 et la réponse dans sa seconde moitié. Le travail de recomposition effectué dans les deux cas précédents s'explique là aussi par les principes du Midrash. La question de Dt VI, 20 porte précisément sur les lois : « quels sont les témoignages, les décrets et les jugements que l'Éternel, notre Dieu, vous a ordonnés ? ». Or, Dt VI, 21 ne mentionne aucune loi. Il est donc logique de chercher la réponse ailleurs. Pour Ex XII, 26, la formulation de la question montre que l'on a affaire à un fils méchant. Il faut donc trouver une réponse adaptée à un méchant, ce qui n'est manifestement pas le cas d'Ex XII, 27.

Dans le cadre limité d'un Midrash halakhique, la *Mekhilta de-rabbi Yishma'el*, W. S. Towner a établi une typologie très détaillée des listes exégétiques employées par les rabbins. Cette typologie reste valable pour d'autres *Midrashim*. Elle est constituée de six types fondamentaux : l'analyse d'un même texte, l'analogie

40 *Abot de-rabbi Natan*, B, 36, 37 et 43.

41 *Haggada shel Pesah*, éd. E. D. Goldschmidt, Jérusalem, Mosad Bialik, 1960, p. 118.

42 Sur le travail de recomposition dans ce passage de la *Haggada*, voir également W. S. Towner, *The Rabbinic « Enumeration of Scriptural Examples »*, *op. cit.*, p. 17.

43 *Mishna, Pesahim*, 10, 8.

herméneutique, l'analogie lexicale, l'analogie syntaxique, l'analogie légale et l'analogie exégétique-technique⁴⁴. W. S. Towner s'interroge également sur l'origine des listes exégétiques. Il constate leur absence dans la littérature juive pré-rabbinique et voit en elles une invention rabbinique qui remonte à l'époque de Yavné. W. S. Towner reprend en effet l'opinion de J. Neusner, selon laquelle c'est à Yavné que les rabbins ont adopté pour la première fois la notion de Tora orale et la pratique de la transmission orale. L'utilisation de listes et tout particulièrement de listes exégétiques facilite la transmission de matériaux, qui étaient antérieurement consignés par écrit. Les listes non exégétiques ont tendance au fil du temps à devenir exégétiques⁴⁵. W. S. Towner note enfin que les listes exégétiques sont peu présentes dans les autres littératures contemporaines des rabbins (Pseudo-Philon, littérature samaritaine, littérature chrétienne) et que leur présence s'explique souvent par un phénomène de contact avec la littérature rabbinique⁴⁶. Les remarques de W. S. Towner sur les listes exégétiques des rabbins sont dans l'ensemble fort pertinentes, mais elles comportent deux lacunes importantes : la littérature qumrânienne et les florilèges chrétiens.

Les commentaires

Les ouvrages rabbiniques sont généralement définis comme des commentaires. La *Tosefta* et le Talmud sont des commentaires de la *Mishna*. Les *Abot de-rabbi Natan* sont un commentaire des *Pirque Abot*. Les *Midrashim* halakhiques et aggadiques sont des commentaires de la Bible. Certes, dans le détail, la peinture est plus complexe, si l'on excepte l'exemple peu univoque des *Midrashim*. Comme nous l'avons déjà signalé, les rapports entre la *Mishna* et la *Tosefta* sont plus délicats à définir qu'on ne pourrait le penser et il est probable que les *Abot de-rabbi Natan* ne commentent pas la version actuelle des *Pirque Abot*, mais une version antérieure. Même le cas du Talmud n'est pas parfaitement évident. Il n'est pas sûr que le meilleur moyen de définir les *sugyot* talmudiques soit de les qualifier de commentaires de la *Mishna*⁴⁷.

On peut aussi s'interroger sur ce qu'il faut comprendre par *commentaire* dans la littérature rabbinique. Le même type de commentaire est appliqué à la Bible et à

44 *Ibid.*, p. 118-213.

45 *Ibid.*, p. 25-26, 45-47 et 93-117.

46 *Ibid.*, p. 214-243.

47 Plus on avance dans une *sugya* et plus on s'éloigne de la *Mishna* de départ. Une *sugya* peut être indépendante de la *Mishna*. Certaines *sugyot* sont construites autour de *baraytot*. Le processus rédactionnel qui a permis de créer le lien *Mishna/sugya* est souvent complexe. Voir sur tous ces points N. Be'eri, *Seder « Ta'aniyyot » kešad ? Massekhet Ta'aniyyot bi-yrushalmi. Darekhe 'Iššub ha-mesorot wa-'arikhatan*, Ramat Gan, Bar Ilan University, 2009, p. 210-280 ; G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit., p. 204-205.

la *Mishna*, conçue comme une sorte de seconde Bible⁴⁸. D'un côté, les rabbins sont attentifs à la formulation précise de chaque verset biblique, partant du principe que les mots choisis pour exprimer une idée ne l'ont pas été par hasard. Cette attention à la lettre les amène à des conclusions parfois surprenantes. Dt xxxiv, 5 affirme que Moïse est mort « par la bouche de l'Éternel [*'al pi ha shem*] ». On comprend généralement qu'il est mort à cause de la parole ou du décret énoncé par Dieu. C'était déjà la lecture de la Septante et de la plupart des *Targumim*⁴⁹. Ce n'est pas la lecture que privilégient certains rabbins de l'Antiquité. Le verset n'emploie pas le mot *parole* ou *décret*, mais le mot *bouche* : c'est donc bien de la bouche de Dieu qu'il s'agit et Moïse est mort par un baiser divin⁵⁰. Il en est de même pour le commentaire d'Is LXVI, 16 que l'on trouve dans le *Midrash Tehillim*. Les traductions courantes comprennent ainsi le verset : « car dans le feu, l'Éternel juge ». Les rabbins ont cependant constaté que le verbe n'est pas à l'actif mais au passif. Il faut traduire : « car dans le feu, l'Éternel est jugé ». Puisque la chose est écrite ainsi, elle est donc vraie, aussi étonnante soit-elle. Le *Midrash Tehillim* comprend qu'Israël devra descendre dans la géhenne pour y être puni, mais il ne descendra pas seul puisque Dieu sera avec lui⁵¹.

Cette attention à la lettre du verset contraste, d'un autre côté, avec la distance qui sépare souvent le commentaire du texte de départ. Le Talmud commente-t-il vraiment la *Mishna*? les *Midrashim* commentent-ils vraiment la Bible? On peut légitimement se demander si la finalité de l'auteur est de commenter le texte de base ou s'il ne cherche pas plutôt à rattacher à ce texte, de manière plus ou convaincante, un discours ou des réflexions qui lui sont originellement extérieurs. G. Hansel n'a pas hésité à dire que le Midrash n'était pas une exégèse : il ne part pas du verset pour l'éclaircir, mais il part d'un « extérieur » pour le rattacher au texte biblique⁵².

Comme nous l'avons déjà signalé, les florilèges chrétiens peuvent revêtir la forme de commentaires : c'est le cas des commentaires sélectifs de l'Écriture et

48 La simple comparaison des quatre principes qui guident l'étude de la *Mishna* (A. Steinsaltz, *Le Talmud. L'édition Steinsaltz. Guide et lexiques*, Paris, Lattès, 1994, p. 5) et celle des règles herméneutiques qui règlent l'interprétation biblique (G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit., p. 25-40) est très parlante.

49 *Targum Onqelos, Neofyti et fragmentaire*. Le *Targum Pseudo-Jonathan* est le seul à parler de « baiser ».

50 Voir *Abot de-rabbi Natan* (A, 12 ; B, 25) et les parallèles.

51 *Midrash Tehillim*, 1, 20, éd. Buber, p. 11a.

52 G. Hansel, « Le Midrach n'est pas une exégèse », dans *Explorations talmudiques*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 273-282. G. Vermes (« Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis », dans P. R. Ackroyd et C. F. Evans [dir.], *The Cambridge History of the Bible. From the Beginnings to Jerome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 199-231) distingue deux origines de l'exégèse juive : les problèmes présents dans le texte biblique (exégèse pure) ou les préoccupations extérieures au texte (exégèse appliquée).

des chaînes. On pourrait éventuellement rapprocher les premiers des *Midrashim* aggadiques homilétiques, qui commentent eux aussi une sélection de versets dans un livre biblique donné⁵³. L'analogie voire le rapport entre les *Midrashim* aggadiques et les chaînes mérite un développement plus étoffé. Dans les deux cas, l'axe structurant de l'ouvrage est la succession des versets autour desquels on rassemble des commentaires de provenance diverse. Le rapprochement est d'autant plus pertinent que les *Midrashim* aggadiques et les chaînes trouvent leur origine dans la Palestine de l'époque byzantine. Le judaïsme de cette époque, en Palestine, a connu des évolutions significatives, qui ont touché principalement l'univers de la synagogue. Ces évolutions se traduisent notamment au niveau de l'architecture et de la décoration, de l'importance croissante des symboles (par exemple la *menora*) et de l'invention d'une poésie liturgique (*piyyut*). Or le christianisme de cette époque connaît des transformations analogues⁵⁴. Faut-il raisonner en termes d'environnement économique et culturel commun, qui expliquerait l'évolution semblable des deux groupes ou insister sur le fait que la Palestine est désormais chrétienne et que les juifs subissent l'influence de la nouvelle culture dominante, comme ils avaient été précédemment marqués par l'ancienne culture dominante du paganisme? L'apparition des *Midrashim* aggadiques, qui a au moins un rapport partiel avec la synagogue (certains *Midrashim* aggadiques sont homilétiques), constitue également une nouveauté de l'époque byzantine. Les *Midrashim* aggadiques et les chaînes seraient donc les produits indépendants d'un même milieu culturel ou alors les chaînes auraient constitué un modèle et un objet d'émulation qui aurait poussé les rabbins (ou d'autres juifs) à rédiger des *Midrashim* aggadiques⁵⁵. Selon J. Neusner, le passage du *Midrash halakha* au *Midrash aggada* et de ce qu'il appelle le Midrash analytique au Midrash philosophique et théologique est un tournant majeur, qui se situe entre 300 et 400 en terre d'Israël, à l'époque du triomphe politique du christianisme⁵⁶. La rédaction des premiers *Midrashim* aggadiques serait une réponse à ce triomphe ainsi qu'au défi théologique qu'il pose au judaïsme. Les rabbins s'attachent à développer un discours convaincant sur le sens de l'histoire, la figure du Messie et la définition de ce qu'est véritablement le peuple d'Israël. *Be-reshit Rabba* montre, par exemple, que l'histoire des patriarches préfigure l'histoire ultérieure d'Israël et il garantit que l'Israël charnel est

53 Voir G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit., p. 238.

54 L. I. Levine, « Ben Roma le-bizantiyyon be-toledot 'am yisra'el: ti'ud mesi'ut u-feriyodizasiyya », dans L. I. Levine (dir.), *Resef u-temura. Yehudim we-yahadut be-eres yisra'el ha-bizantit-nošrit*, Jérusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 2004, p. 35-47.

55 *Ibid.*, p. 47. Le contraire n'est guère envisageable, puisque « la genèse des chaînes apparaît assez clairement comme le résultat d'une évolution en "interne" à l'œuvre dans la littérature chrétienne » (S. Morlet, correspondance personnelle).

56 J. Neusner, *Questions and Answers*, op. cit., p. 76-77 et 80-92.

toujours le peuple élu et que le Messie viendra bien le sauver à la fin des temps de l'oppression des Nations⁵⁷.

Conclusion provisoire

Au terme de notre développement antérieur, peut-on vraiment rapprocher les ouvrages rabbiniques des florilèges chrétiens et qualifier au moins certains d'entre eux de florilèges? Force est de constater que le rapprochement n'est pas toujours évident sur les trois points qui ont été examinés : les citations, les listes et les commentaires.

Un florilège est constitué de citations, tirées d'ouvrages antérieurs écrits par des auteurs. Or, chacun des éléments de cette définition est problématique quand on considère la littérature rabbinique. Celle-ci cite préférentiellement des rabbins et non des ouvrages. Même quand il est question d'une citation d'ouvrage rabbinique, elle est la plupart du temps implicite, c'est-à-dire incertaine. Le caractère écrit de l'ouvrage en question n'est pas du tout assuré. Quant à la notion d'auteur, elle est loin d'être évidente, puisque les ouvrages rabbiniques sont anonymes et qu'ils ont plutôt l'allure de compilations. Le pourcentage de citations (si on tient compte des citations implicites) est par ailleurs très variable d'un ouvrage à un autre : les *Midrashim* aggadiques tardifs contiennent notamment de nombreux matériaux qui n'apparaissent pas dans les *Midrashim* antérieurs. Sur la question des listes, la parenté des ouvrages rabbiniques et des florilèges doit être également nuancée. Les *Testimonia* consistent essentiellement en listes de versets, alors que la liste n'est qu'un outil parmi d'autres du commentaire rabbinique.

Le point le plus délicat est certainement celui du commentaire. Dans la littérature patristique, le commentaire et le florilège sont *a priori* deux genres distincts, même s'ils peuvent se recouper partiellement. Le recueil de *Testimonia* le plus ancien, celui de Cyprien, est constitué d'une liste de versets sans commentaires et c'est aussi le cas des recueils ultérieurs⁵⁸. On pourrait objecter que les *Extraits prophétiques* et la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée relèvent bien du genre des *Testimonia* et que les versets cités sont accompagnés de commentaires. En fait, ces deux ouvrages constituent un cas particulier, parce qu'ils relèvent simultanément de deux genres différents de florilège : le recueil de *Testimonia* et le commentaire sélectif de l'Écriture⁵⁹. Même dans le cas spécifique d'Eusèbe, la distinction entre florilège et commentaire reste d'ailleurs perceptible. La *Démonstration évangélique* et les *Extraits prophétiques*

57 *Ibid.*, p. 80-82 et 220-224.

58 Cyprien, *Ad Quirinum*, éd. R. Weber, Turnhout, Brepols, 1972.

59 Voir la contribution de S. Morlet dans cet ouvrage.

sont considérés d'abord et avant tout comme des florilèges, parce que l'auteur a effectué un travail de sélection au sein du corpus biblique. Les commentaires bibliques d'Eusèbe sur Isaïe et les Psaumes, ne relèvent pas du florilège, en dépit de leur ressemblance formelle avec la *Démonstration* et les *Extraits*. Cela tient au fait que dans ces commentaires les passages cités et commentés suivent tout simplement le texte biblique de façon linéaire⁶⁰. Le florilège est donc caractérisé par sa finalité anthologique, qui se concrétise dans un double travail d'extraction et de rassemblement des données extraites. Le commentaire reçoit au contraire son principe structurant du texte qu'il commente et des sections qui le composent. On pourrait objecter que les chaînes sont bien des commentaires qui suivent le texte biblique de manière linéaire. Ne constituent-ils pas le cas limite qui peut être indifféremment défini comme un florilège ou un commentaire? En fait, le principe de sélection est transféré à un autre niveau : celui des commentaires patristiques choisis pour illustrer le verset.

372

À la lumière de cette distinction entre florilège et commentaire dans la littérature chrétienne, on peut se demander si les ouvrages rabbiniques, même dans les cas où le pourcentage de citations est important, peuvent être qualifiés de florilèges. Ils relèvent plutôt, comme cela a déjà été dit plus haut, du genre du commentaire. Les études comparées entre la littérature rabbinique et la littérature chrétienne ont d'ailleurs essentiellement mobilisé les *Midrashim* et les commentaires patristiques, faisant beaucoup moins intervenir les florilèges. Les chaînes citent généralement des commentaires bibliques composés par des Pères clairement identifiés. Le cas des *Midrashim* aggadiques est plus complexe. Ils peuvent citer : 1. des commentaires attribués à des *tanna'im* ou des *amora'im*, inconnus des sources antérieures (des traditions orales? des traditions apocryphes?); 2. des commentaires anonymes, eux aussi inconnus des sources antérieures (directement issus de l'auteur du Midrash ou de ses contemporains?); 3. des commentaires déjà connus dans les sources antérieures, mais ces « citations » sont la plupart du temps implicites. Le seul vrai correspondant rabbinique des chaînes ne serait pas les Midrash aggadiques de l'époque byzantine, mais l'anthologie d'époque médiévale tardive (*Yalqut Shim'oni*, *Midrash ha-gadol*). Le rapprochement des commentaires sélectifs de l'Écriture que l'on trouve chez les Pères et des *Midrashim* homilétiques n'est pas non plus parfaitement convaincant. Du côté chrétien, les versets sélectionnés au sein d'un livre biblique pour être commentés le sont généralement à cause de leur difficulté intrinsèque, alors que les *Midrashim* homilétiques commentent les premiers versets de la *parasha* considérée et négligent les autres.

60 S. Morlet (correspondance personnelle).

Deux autres paramètres compliquent encore la question du côté du Midrash : de quel type de composition relève-t-il et qu'entend-on exactement par commentaire ? Les spécialistes de la littérature rabbinique ne s'accordent guère sur le premier point. Certains voient essentiellement dans les ouvrages rabbiniques et notamment dans les *Midrashim*, des compilations, dénuées d'une véritable cohérence interne, si l'on excepte l'existence d'un texte de base comme la Bible ou la *Mishna* qui sous-tend le commentaire⁶¹. D'autres ont présenté au contraire ces ouvrages comme composés selon un plan directeur et animés d'une intention, d'une volonté de démontrer quelque chose, en d'autres termes comme dotés de véritables auteurs⁶². Dans le premier cas, il est tentant de comparer le Midrash à un florilège, dans le second cas, il est plus logique de le comparer à un commentaire biblique, rédigé par un Père de l'Église. Comme nous l'avons déjà vu, G. Hansel n'a pas hésité à dire que le Midrash n'était pas une exégèse et qu'il partait de matériaux et de préoccupations extérieurs et non des versets. Dans cette hypothèse, le Midrash relève plus du florilège que du commentaire, une sélection de matériaux rabbiniques, organisés autour de versets bibliques.

Les difficultés que nous venons de pointer restent donc relatives et ouvrent la possibilité d'un rapprochement fructueux entre les ouvrages rabbiniques et le genre littéraire du florilège, si l'on veut bien introduire une certaine souplesse dans le concept (notamment dans la définition de ce qu'est une citation et dans la prise en compte du facteur de l'oralité), dans ses limites (par exemple avec le genre du commentaire) et dans les niveaux auxquels on l'applique (les listes de versets constituent généralement un niveau du commentaire rabbinique et non la matière d'un ouvrage entier). Les ouvrages rabbiniques, comme les florilèges, sont une littérature à plusieurs voix, où le poids des matériaux cités est important. La catégorie de « florilège » aiderait peut-être à mieux comprendre la nature de certains ouvrages rabbiniques. La *Mishna* ne serait-elle pas une sélection d'extraits au sein d'un corpus tannaïtique plus vaste (la *barayta*, la *Tosefta*?) ? Comme l'a bien montré J. Neusner, le *Sifra* juxtapose un verset de la Bible et un passage de la *Mishna*, affirmant ainsi (implicitement) que la loi énoncée par la *Mishna* dérive en fait de la Bible ou est déjà présente en elle⁶³. Le *Sifra* ne serait-il pas un bon exemple de florilège, c'est-à-dire un recueil d'extraits de la *Mishna*, groupés autour de versets tirés du Lévitique ?

61 Sur le caractère compilatoire du Midrash, voir G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit., p. 238 (le même auteur refuse cependant une rédaction simplement additionnelle p. 64-65).

62 Voir J. Neusner, *Parsing the Torah*, op. cit., p. 27-62.

63 J. Neusner, *The Oral Torah: The Sacred Books of Judaism, an Introduction*, Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 62-71 et *id.*, « Rabbinic Judaism, Formative Canon of, II. The Halakhic Documents », dans J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. Scott Green (dir.), *The Encyclopaedia of Judaism*, Leiden/Boston, Brill, t. 3, 2005, p. 2127-2130.

La difficulté principale de la comparaison entre les florilèges chrétiens et les ouvrages rabbiniques réside probablement dans une distinction plus ou moins aisée à établir entre un corpus premier et un corpus second. Si l'on considère les chaînes, le corpus premier est celui des Pères et le corpus second celui des florilèges qui contiennent des extraits de la littérature patristique. Pour les rabbins, la question est plus complexe. Si l'on identifie le corpus second des florilèges avec les ouvrages rabbiniques, le corpus premier est plus difficile à cerner : il s'agirait d'un vaste ensemble de dits et de traditions, véhiculés oralement ou par écrit, individuellement, en blocs voire sous la forme de recueils organisés. C'est au sein de ce corpus premier difficile à saisir que les auteurs des recueils rabbiniques auraient opéré leur sélection. Ou alors le corpus premier et le corpus second sont constitués l'un et l'autre par les ouvrages rabbiniques, avec les difficultés déjà soulignées (citations implicites...). La distinction des deux corpus ne devient vraiment claire qu'avec l'époque médiévale. Dans la deuxième partie de cette étude, qui porte sur les *Testimonia* et les *Midrashim*, le corpus premier est tout simplement identifié à la Bible.

TESTIMONIA ET MIDRASHIM

Aperçu général

Les *Testimonia* sont des recueils de versets qui attestent et confirment la véracité des croyances chrétiennes. Ils jouent un rôle dans la polémique entre chrétiens et juifs. Les plus anciens qui soient conservés datent du III^e siècle. Certains auteurs ont émis l'hypothèse que des recueils de cette nature existaient déjà à l'époque où le Nouveau Testament a été rédigé. C'est le cas par exemple de J. Rendel-Harris, qui a soutenu l'existence d'un recueil unique de *Testimonia*, divisé en deux parties : les *Testimonia* contre les juifs et les *Testimonia* sur Jésus⁶⁴. Cette hypothèse a été critiquée pour de multiples raisons⁶⁵, mais les découvertes de Qumrân lui ont donné une nouvelle pertinence, notamment celle des textes intitulés *Testimonia* (4Q175), *Florilège* (4Q174) et *Catena* (4Q177)⁶⁶.

Testimonia est, comme son titre l'indique, le document qumrânien qui se rapproche le plus du genre des *Testimonia*. Il est constitué d'une suite de cinq citations bibliques, habituellement divisées en quatre sections : 1. Dt v, 28-29 ; xviii, 18-19 ; 2. Nb xxiv, 15-17 ; 3. Dt xxxiii, 8-11 ; 4. Jos vi, 26. Les versets ont été manifestement choisis pour la signification messianique ou

64 J. Rendel-Harris, *Testimonies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1916-1920, 2 vol.

65 Voir M. C. Albl, « *And Scripture Cannot Be Broken* », *op. cit.*, p. 23-25.

66 Ces trois titres ont été donnés aux fragments par J. M. Allegro, qui en a assuré l'édition dans *Qumrân Cave 4 I (4Q158-4Q186), Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V (DJDJ V)*, Oxford, Clarendon, 1968.

plus généralement eschatologique qui leur est attribuée. La première section se rapporterait au prophète attendu à la fin des temps, la deuxième au Messie davidique et la troisième au Messie sacerdotal. L'absence de commentaires dans les trois premières sections et l'orientation eschatologique qui a présidé au choix des versets justifie que l'on ait appelé ce texte *Testimonia*.

Les titres de *Florilège* et *Catena* sont peut-être moins judicieux et leur rapport au genre des *Testimonia* moins évident. *Florilège* commente les bénédictions de Moïse aux tribus de Lévi, Benjamin et Gad puis se consacre à II S VII, 10-14 et aux débuts des psaumes I et II. *Catena* s'intéresse successivement aux Psaumes XI-XIII, XVI-XVII et VI. Le commentaire a une orientation eschatologique très nette. A. Steudel a proposé de voir dans ces deux manuscrits des vestiges d'un même ouvrage qu'elle a appelé « Midrash eschatologique⁶⁷ ». Si cet ouvrage existe vraiment, il constituerait une sélection de passages bibliques à caractère eschatologique, accompagnés de commentaires, c'est-à-dire une production hybride⁶⁸, entre le recueil de *Testimonia* et le commentaire sélectif des Écritures, une sorte d'ancêtre de la *Démonstration* et des *Extraits* d'Eusèbe⁶⁹. Si l'hypothèse d'A. Steudel n'est pas exacte, la question ne se pose plus exactement dans les mêmes termes. *Florilège* comporte surtout des versets et peu de commentaires : il est donc assez proche du genre des *Testimonia*⁷⁰. *Catena* relève beaucoup plus de la catégorie du commentaire ou pour être plus précis du *Pesher*, bien attesté à Qumrân. Il serait un *Pesher* sur les Psaumes. Sa tendance à éclaircir les versets des Psaumes en les rapprochant d'autres passages de l'Écriture (principalement tirés des Prophètes) l'apparente fortement au Midrash.

L'ouvrage le plus approfondi sur les *Testimonia* est certainement celui d'Albl. Il s'interroge sur les relations entre les *Testimonia* et le Midrash. Pour Albl, les deux genres diffèrent dans leur définition⁷¹. Le Midrash part du verset

67 A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4Q MidrEschat^{a,b})*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.

68 A. Steudel hésite entre le genre du *Pesher* discontinu ou Midrash thématique et celui du *Pesher* continu. Un paramètre supplémentaire complique le travail de définition de l'ouvrage : l'étendue exacte des psaumes (et des versets) couverts par le commentaire n'est pas connue.

69 A. Steudel voit cependant les commentaires des bénédictions de Moïse et de II S VII comme une simple introduction à la partie principale de l'ouvrage qui porte sur les psaumes. Si ce point est exact, l'ouvrage serait essentiellement un commentaire des psaumes, ce qui s'accorde moins bien avec le caractère hybride du « Midrash eschatologique ».

70 Il est possible que *Florilège* soit un document plus complexe que *Catena*, comme le souligne D. Dimant dans le compte rendu qu'elle a consacré à l'ouvrage d'A. Steudel : *Dead Sea Discoveries*, 102, 2003, p. 305-310. La partie de *Florilège* sur les bénédictions de Moïse et sur II S VII ne mentionne pas le terme *Pesher*, qui n'apparaît que dans la partie sur les psaumes. D. Dimant envisage deux possibilités : soit cette partie sur les psaumes appartient au même ouvrage que *Catena*, soit *Florilège* et *Catena* ont puisé à une source commune qui serait un *Pesher* sur les psaumes, en ajoutant chacun des matériaux qui leur sont propres. Cette dernière hypothèse n'est pas sans intérêt dans le cadre de notre enquête sur le genre du florilège.

71 M. C. Albl, « *And Scripture Cannot Be Broken* », *op. cit.*, p. 38-43.

pour aller vers un événement extérieur, alors que le *Testimonium* part de l'événement extérieur pour aller vers le verset. Dans le fond, le verset parle de lui-même dans le cas du *Testimonium*, alors que dans celui du Midrash, il doit être commenté. Cette distinction n'est cependant pas toujours aisée à établir. Certains contradicteurs ont même souligné que pour qu'un verset serve de *Testimonium*, il faut qu'il ait déjà été l'objet d'un Midrash, devenu suffisamment évident aux yeux de tous pour ne pas avoir besoin d'être cité⁷².

Le *Testimonium* serait donc une forme particulière de Midrash. Le *Testimonium*-verset prouve, par un raisonnement midrashique implicite, la véracité d'une croyance. Le recueil de *Testimonia* est une anthologie de versets qui répondent à la définition précédente. Ces versets ont une tendance inhérente à être regroupés en listes, car ils ont un caractère thématique et ne donnent pas lieu, sauf exception, à des commentaires. L'accumulation des versets augmente également leur pouvoir de conviction.

376

Deux passages au moins de la littérature rabbinique montrent des affinités avec les recueils de *Testimonia*. Ces passages apparaissent chaque fois dans des ouvrages plutôt tardifs : le *Talmud Babli* et le *Midrash Tehillim*. Le premier concerne la résurrection des morts et le second le Messie. Ils présentent, l'un comme l'autre, des éléments polémiques.

Les preuves de la résurrection⁷³

Le traité *Sanhedrin* du *Talmud Babli* (*Sanhedrin*, 90b-91a et 91b-92a) contient une série de preuves de la résurrection. Elles se présentent sous la forme d'un texte presque continu. Elles contiennent deux types de preuves : les preuves exégétiques et les preuves par l'expérience/par le raisonnement. Les preuves exégétiques, qui nous intéressent directement, sont au nombre de dix-huit. Même si la littérature rabbinique antérieure connaît déjà des listes de versets prouvant la résurrection des morts, aucune n'a l'ampleur et l'élaboration formelle de celle du *Talmud Babli*⁷⁴. Elles sont citées de la manière suivante⁷⁵ :

⁷² *Ibid.*, p. 40-42.

⁷³ Nous avons déjà consacré une première étude aux preuves de la résurrection de Talmud Babli, *Sanhedrin*, dans notre ouvrage *L'Au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Paris/Louvain, Peeters, 2004, p. 143-165. Certains éléments de cette étude ont été repris ici, mais ils ont été revus en profondeur et surtout complétés par de nombreux passages inédits, notamment en lien avec la problématique du florilège.

⁷⁴ Voir la liste de *Sifre Debarim*, § 329, éd. Finkelstein, p. 379. Elle contient uniquement quatre versets (Dt xxxii, 39 ; Nb xxiii, 10 ; Dt xxxiii, 6 ; Os vi, 2) et se réduit à l'énumération de ces versets. Les versets de Dt xxxii, 39 et xxxiii, 6 apparaissent également dans la séquence de *Sanhedrin*, ce qui n'est pas le cas des deux autres. La *gemara* palestinienne sur le traité *Sanhedrin* ne contient pas de liste de versets prouvant la résurrection.

⁷⁵ Les noms de rabbins qui suivent sont ceux qui apparaissent dans la version courante du Talmud, c'est-à-dire l'édition de Vilna. Quelques variantes manuscrites sont précisées en note (ms Jérusalem, *yad ha-rab* Herzog – 1 ; ms Florence II. 1. 8-9 ; ms. Munich 95).

- une preuve isolée, 1. Nb xviii, 28, Rabbi Yoḥanan (250-290);
- le bloc 1 : 2. Ex vi, 4, Rabbi Simay (170-200); 3. Dt xxxi, 16, Rabban Gamliel (80-110); 4. Is xxvi, 19, *idem*; 5. Ct vii, 10, *idem*; 6. Dt xi, 9, *idem*; 7. Dt iv, 4, *idem*; 8. Dt xxxi, 16, Rabbi Yehoshua' (80-110); 9. Nb xv, 31, Rabbi Eliezer b. Rabbi Yose (135-170);
- le bloc 2 : 10. Dt xxxii, 39, « Nos maîtres ont enseigné » (*tanu rabbanan*); 11. Ex xv, 1, Rabbi Me'ir⁷⁶ (135-170); 12. Jos viii, 30, Rabbi Me'ir?; 13. Ps lxxxiv, 5, Rabbi Yehoshua' ben Lévi (220-250); 14. Is lii, 8, Rabbi Yoḥanan (250-290);
- le bloc 3 : 15. Dt xxxiii, 6, Raba⁷⁷ (320-350); 16. Dn xii, 2, Rabina (I) (375-425); 17. Dn xii, 13, Rab Ashi (375-425);
- une preuve isolée : 18. Pr xxx, 16, Rabbi Yoshiyya (290-320).

La séquence suit un ordre nettement chronologique. Si l'on considère les exceptions (les preuves 1, 2 et 18), la preuve 1 est séparée du bloc 1 et la preuve 18 est séparée du bloc 3. En considérant donc uniquement les trois grands blocs de preuves, l'ordre chronologique est presque parfait. Les preuves 15 à 17 ont également une cohérence géographique, puisqu'elles sont toutes formulées par des *amora'im* babyloniens.

Les preuves d'origine tannaïtique (au nombre de 11) ont-elles des parallèles dans les grandes compilations tannaïtiques (*Mishna*, *Tosefta*, *Midrashim* halakhiques)? La présence d'un parallèle dans ces compilations donne, à l'évidence, un surcroît d'authenticité dans l'attribution de ces preuves à des *tanna'im*. La situation est en fait contrastée, puisque les preuves 2, 4, 5, 7 et 12 n'ont pas de parallèle dans les grandes compilations tannaïtiques et les preuves 3, 6, 8, 9, 10 et 11 en ont⁷⁸. La preuve de l'*amora* babylonien Raba (preuve 15) est déjà présente dans le *Sifre*⁷⁹. 6 preuves sur 11 ont donc leur correspondant dans la littérature tannaïtique.

En ce qui concerne les absences de parallèles, il est possible d'apporter quelques précisions. La preuve 2 est attribuée à Rabbi Simay dans le *Talmud Babil*. Le *Sifre* mentionne une preuve de la résurrection de Rabbi Simay,

76 Manuscrits : « Rabbi », c'est-à-dire Rabbi Yehuda ha-nasi (170-200).

77 Manuscrits : « Mar Zutra » (375-425).

78 Preuves 3 et 8 : Mekhilta de-Rabbi Yishma'el, *Be-shallah*, 'Amaleq, § 1, éd. Horovitz-Rabin, p. 179; *Abot de-rabbi Natan*, Recension B, 44, éd. Schechter, p. 62a; preuve 6 : *Sifre Debarim*, § 47, éd. Finkelstein, p. 104; preuve 9 : *Sifre Ba-midbar*, § 112, éd. Horovitz, p. 122; preuve 10 : *Sifre Debarim*, § 329, éd. Finkelstein, p. 379; preuve 11 : Mekhilta de-Rabbi Yishma'el, *Be-shallah*, *Shira*, 1, éd. Horovitz-Rabin, p. 116; Mekhilta de-Rabbi Shim'on ben Yoḥay, éd. Epstein-Melamed, p. 70-71. Il s'agit de parallèles avec des variantes (essentiellement les noms des rabbins ou moins souvent le raisonnement et le verset cité).

79 *Sifre Debarim*, § 329, éd. Finkelstein, p. 379.

mais qui est différente⁸⁰. La preuve 7 est fondée sur l'interprétation du terme *aujourd'hui* (*ha-yom*) dans le verset de Dt iv, 4. Or dans le *Sifre*, le terme *aujourd'hui* est également interprété dans un contexte eschatologique : « “Vous voici aujourd'hui aussi nombreux que les étoiles du ciel” [Dt I, 10]. Voici que vous demeurerez comme le jour⁸¹. » La preuve 12 est fondée sur un verset de Josué : « Alors (*az*) Josué a construit (lit. : « construira ») un autel pour l'Éternel » (Jos VIII, 30). Ce verset est cité dans la *Mekhilta*, mais selon le commentateur anonyme, le *az* avec lequel débute le verset n'indique pas un événement futur, mais un événement passé⁸². Dans le cas de ces trois preuves, l'absence de parallèle n'est donc pas aussi « totale » qu'on pourrait le croire. Finalement, l'absence de parallèle tannaïtique est surtout complète pour les deux preuves de Rabban Gamliel fondées sur les versets d'Is xxvi, 19 et de Ct vii, 10.

378

Le *Talmud Babli* a manifestement utilisé des matériaux tannaïtiques dispersés, qu'il a lui-même regroupés en une liste de « preuves de la résurrection⁸³ ». Cette liste est probablement le fruit du rédacteur anonyme final du *Talmud Babli*, que l'on appelle le *setam*. Elle relève doublement de la problématique du florilège, étant une liste de versets bibliques de type *Testimonia* et le résultat d'un travail d'extraction au sein d'un corpus essentiellement tannaïtique. L'importance du rédacteur final ressort également dans le caractère très construit de la liste et de la récurrence de certaines formules. Le tableau suivant permet d'avoir une vision plus précise de la présence ou de l'absence des deux formules « d'où ? » (*minayin*) en introduction et « à partir d'ici » (*mi-kan*) en conclusion dans les dix-huit preuves de la séquence :

80 *SifreDebarim*, § 306, éd. Finkelstein, p. 341.

81 *SifreDebarim*, § 10, éd. Finkelstein, p. 18.

82 Mekhilta de-Rabbi Shim'on ben Yoḥay, éd. Epstein-Melamed, p. 70-71. Mekhilta de-Rabbi Yishma'el, *Be-shallah, Shira*, 1, éd. Horovitz-Rabin, p. 116 ne cite pas Jos VIII, 30 mais Jos X, 12.

83 Les preuves attribuées à des *amora'im* n'ont pas vraiment de parallèles, si l'on excepte les preuves 15 (*Sifre Debarim*, § 329, éd. Finkelstein, p. 379) et 18 (Talmud Babli, *Berakhot*, 15b ; *Qohelet Rabba*, 3, 2 et 5, 10 ; seul le parallèle de *Berakhot* présente explicitement le verset comme une preuve de la résurrection). Il est probable que les preuves 15-17 formaient déjà un bloc avant d'être intégrées dans la liste de *Sanhedrin* (les versets de Dn XII, 2 et XII, 13 sont cités dans plusieurs traditions, mais ne sont pas présentés comme des preuves de la résurrection).

Preuves	Présence de <i>minayin</i>	Présence de <i>mi-kan</i>	Remarques
Preuve 1	Oui	Oui	
Preuve 2	Oui	Oui	
Preuves 3 à 7	Oui	Non (sauf la preuve 6)	Dialogue
Preuve 8	Oui	Non	Dialogue
Preuve 9	Non	Non	Dialogue, monde présent/monde futur
Preuve 10	Non	Oui	Réponse aux mécréants
Preuve 11	Oui	Oui	
Preuve 12	Non	Oui	Continuité avec la preuve 11
Preuve 13	Oui	Oui	
Preuve 14	Oui	Oui	
Preuve 15	Oui	Non	Monde présent/monde futur
Preuve 16	Non	Non	Continuité avec la preuve 15
Preuve 17	Non	Non	Continuité avec la preuve 15
Preuve 18	Non	Oui	« Quel est (le sens) de ce qui est écrit? », Réponse aux mécréants

Le tableau permet de considérer quatre cas de figure : celui où *minayin* et *mi-kan* sont tous les deux employés (1, 2, 6, 11, 13, 14), celui où *minayin* est employé mais pas *mi-kan* (3-5, 7, 8, 15), celui où *mi-kan* est employé et pas *minayin* (10, 12, 18) et celui où aucune des deux expressions n'apparaît (9, 16, 17). Il est également possible de distinguer les dialogues des textes purement exégétiques. Les dialogues (3-7, 8, 9), qui forment un bloc suivi, sont caractérisés par une mise en forme particulière, où *minayin* et *mi-kan* ne sont employés que partiellement. *Minayin* est présent dans 3-7 et 8 sous la forme « d'où est-ce que l'on sait que le Saint, béni soit-il, ressuscite les morts? » et absent de 9. Dans 3-7, *mi-kan* apparaît uniquement à la fin du dialogue, quand Rabban Gamliel cite le verset décisif (6). Cette conclusion apparaît cependant dans une deuxième version (7) qui elle, ne comporte pas *mi-kan*. Ce dernier est également absent de 8 et de 9. Les textes purement exégétiques utilisent volontiers le couple *minayin/mi-kan* sous la forme : « D'où [*minayin*] [tirons-nous un texte qui prouve l'existence] de la résurrection à partir de la Tora? [...] À partir d'ici [*mi-kan*], [nous avons un texte qui prouve l'existence] de la résurrection à partir de la Tora. » C'est le cas dans les preuves 1, 2, 11, 13, 14. Dans presque toutes les autres preuves exégétiques, le couple *minayin/mi-kan*, sous la forme qui vient d'être indiquée, est partiellement ou complètement absent, mais ces « anomalies » peuvent être aisément expliquées. La preuve 12 est dans la continuité de la 11, d'où sa formule d'introduction particulière (« d'une manière semblable, tu dis ») et sa formule de conclusion identique à la preuve 11 (*mi-kan*). Dans la preuve 15, l'absence de *mi-kan* tient au fait que l'interprétation de Dt xxxiii, 6 mentionne explicitement le monde futur : cela rend superflue une formule de conclusion où apparaît la résurrection (cf. le cas analogue de la preuve 9). Les preuves 16 et 17, introduites par l'expression « à

partir d'ici » (*me-bakha*), sont dans la continuité de la preuve 15 : elles répondent au *minayin* de cette preuve et, comme elle, ne se terminent pas par *mi-kan*. Les preuves purement exégétiques 10 et 18 forment enfin un groupe à part. Elles ne mentionnent pas le terme *minayin* : la preuve 10 est dénuée d'une formule d'introduction et la preuve 18 est introduite par l'expression classique dans le Midrash : « Quel est [le sens] de ce qui est écrit ? » Elles comportent en revanche le terme *mi-kan*, mais sous une forme particulière, à caractère polémique : « à partir d'ici, [on a] une réponse à ceux qui disent qu'il n'y a pas de résurrection à partir de la Tora ».

Nous avons vu que la disposition des preuves suivait un ordre chronologique presque parfait. La liste est également organisée du point de vue du contenu. À l'exception de Rabban Gamliel, tous les *tanna'im* de la séquence citent uniquement des versets du Pentateuque. Si l'on attribue la preuve 12 à Rabbi Me'ir, on peut voir également dans les preuves 11 et 12 un autre cas de preuve multiple citée par un *tanna* (un verset de la Tora, Ex xv, 1, puis un verset des Prophètes, Jos VIII, 30). L'époque des *amora'im* est marquée par un nouveau phénomène, celui des preuves de la Tora au sens large (12-14, 16-18 où l'expression « à partir de la Tora » concerne des versets tirés de Josué, des Psaumes, des Proverbes et d'Isaïe). Les *tanna'im* valoriseraient plutôt les preuves tirées de la Tora au sens strict (même Rabban Gamliel ne trouve sa preuve décisive que dans un verset du Pentateuque) et les *amora'im* les preuves tirées de la Tora au sens large.

380

Les preuves 1, 2, 6 sont fondées sur l'existence d'une anomalie dans le verset⁸⁴. Les preuves 7, 9, 10 et 15 sont fondées sur l'interprétation d'une redondance. Les preuves 11, 12, 13 et 14 se basent toutes sur la présence d'un verbe au futur. On a donc l'impression qu'existent trois groupes principaux de preuves. Cette volonté d'organiser la répartition des preuves par groupes explique certainement l'entorse à la chronologie que constitue la présence de Rabbi Yoḥanan au début de la séquence consacrée aux preuves⁸⁵. Peut-on dire que la répartition des trois premiers groupes de preuves reflète une gradation : des preuves les plus convaincantes aux preuves les moins rigoureuses ? L'avantage principal de la preuve par « l'anomalie » est qu'elle tire toute son efficacité d'une difficulté réelle dans le verset :

84 Les preuves 3 à 6 sont énoncées par le même rabbin, Rabban Gamliel, mais les preuves 3, 4 et 5 ne sont pas décisives et seule la preuve 6 est définitivement convaincante. C'est pourquoi, on peut considérer que 1, 2 et 6 forment un groupe, malgré le hiatus que constituent les preuves 3, 4 et 5.

85 La preuve de Rabbi Yoḥanan, qui est la première citée dans la séquence, appartient effectivement au type « preuve par anomalie ».

Preuve 1

Rabbi Yoḥanan a dit: D'où [tirons-nous un texte qui prouve l'existence] de la résurrection à partir de la Tora? [Nous le tirons] de ce qu'il est dit: « Et à partir d'elles, vous donnerez le prélèvement de l'Éternel à Aaron le prêtre » [Nb xviii, 28], est-ce qu'Aaron le prêtre existe pour l'éternité, afin qu'Israël lui donne le prélèvement? Non, mais [cela] nous enseigne qu'il revivra dans le futur et qu'Israël lui donnera [alors] le prélèvement. À partir d'ici, [nous avons un texte qui prouve l'existence] de la résurrection à partir de la Tora.

Preuve 2

On enseigne [dans une *barayta*] que Rabbi Simay a dit: D'où [tirons-nous un texte qui prouve l'existence] de la résurrection à partir de la Tora? [Nous le tirons] de ce qu'il est dit: « J'ai aussi établi mon alliance avec eux en leur donnant la terre de Canaan » [Ex vi, 4]. Il n'est pas dit: [en] « vous » [donnant] mais [en] « leur » [donnant]⁸⁶. À partir d'ici, [nous avons un texte qui prouve l'existence] de la résurrection à partir de la Tora.

Preuve 6

« [Cette terre], l'Éternel a juré à vos Pères de [la] leur donner » [Dt xi, 9]: il n'est pas dit ici « de vous [la] donner » mais « de [la] leur donner ». À partir d'ici, [nous avons un texte qui prouve l'existence] de la résurrection à partir de la Tora.

Toutes ces anomalies (le don à Aaron, la mention de « leur » à la place de « vous ») se trouvent dans la Tora. Elles sont des faits incontestables et qui exigent d'être interprétés. L'interprétation fondée sur l'existence d'une redondance ou d'un terme superflu est un peu moins convaincante pour un contradicteur extérieur au judaïsme rabbinique, parce que la difficulté sur laquelle elle se fonde n'est pas directement dans le texte mais qu'elle découle de l'acceptation d'un principe herméneutique, l'absence de tout terme superflu dans la Tora. En voici deux exemples :

86 Le terme *leur* désigne les patriarches. Or ils n'ont jamais possédé la terre. C'est donc qu'ils ressusciteront pour que cette promesse soit accomplie.

Preuve 7

« Vous qui adhérez à l'Éternel, votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui » [Dt IV, 4]. De même que vous existez tous [*qayyamin*] aujourd'hui, de même vous existerez tous dans le monde futur⁸⁷.

Preuve 9

Rabbi Éliézer ben Rabbi Yosé a dit : Par cette chose, je démontre la fausseté des livres des samaritains⁸⁸, car ils ont coutume de dire qu'il n'y a pas de résurrection à partir de la Tora. [Or], je leur ai répondu : Vous falsifiez votre Tora et il ne restera rien en vos mains, car vous dites : Il n'y a pas de résurrection [démontrable] à partir de la Tora, [or] voici qu'elle dit : « Retranchée, elle sera retranchée, l'âme qui a en elle la faute » [Nb xv, 31]. « Retranchée, elle sera retranchée » dans le monde présent, « qui a en elle la faute », n'est-ce pas dans le monde futur ?

382

La preuve par la redondance ou le terme superflu semble cependant jouir d'un pouvoir de conviction supérieur à celle basée sur la présence d'un verbe au futur. Ce troisième groupe correspond à des cas de figure différents : celui où un verbe au futur est employé pour décrire une action passée (Ex xv, 1 ; Jos VIII, 30), celui où il est employé pour décrire une action présente (Ps LXXXIV, 5) et celui où le même sujet reçoit successivement un verbe au passé et un verbe au futur (Is LII, 8). Ce type de preuve est apparenté à celui de l'anomalie, mais il comporte visiblement certaines faiblesses. L'inaccompli, dans une langue sémitique, n'exprime pas systématiquement le caractère futur de l'action. Selon une tradition de la *Mekhilta*, le verset de Jos VIII, 30 évoque (uniquement) le passé, contrairement à d'autres versets où l'on trouve également « Alors... », qui sont appliqués au futur⁸⁹. La preuve basée sur l'existence d'un verbe au futur est la seule qui fasse l'objet d'une critique en provenance des Sages⁹⁰.

On peut également distinguer d'autres groupes de preuves, dont les éléments sont en apparence plus dispersés au sein de la séquence. Les preuves 3 et 8, qui sont identiques, sont fondées sur la possibilité de ponctuer un verset de deux manières différentes :

⁸⁷ Le terme *aujourd'hui* est superflu. Le Midrash interprète ainsi le verset : « vous vivrez tous (comme) aujourd'hui (dans le monde futur) ».

⁸⁸ Nous suivons ici la version des manuscrits (« samaritains »), conforme au parallèle du *Sifre*. Édition de Vilna : « sectaires » (*minim*).

⁸⁹ *Mekhilta* de-Rabbi Shim'on ben Yoḥay, éd. Epstein-Melamed, p. 70-71.

⁹⁰ La critique anonyme est la suivante : il faudrait alors déduire de I R XI, 7 que Salomon construira un « haut-lieu » pour une divinité idolâtre dans le monde de la résurrection. La réponse anonyme voit dans le verbe à l'inaccompli l'expression d'un souhait que Salomon n'a pas réalisé.

« Et l'Éternel a dit à Moïse : Voici que tu te couches avec tes pères et tu te lèveras [*we-qam*] » [Dt xxxi, 16]. Ils lui ont rétorqué : Et peut-être [faut-il lire] : « Et ce peuple-là se lèvera [*we-qam ha-'am ha-ze*] et se prostituera » [Dt xxxi, 16] ?

Ce texte de la Tora peut donc être lu de deux manières différentes, selon que l'on rattache le *we-qam* à ce qui le précède ou à ce qui le suit. Cette ambivalence se retrouve dans d'autres versets, qui forment une liste, citée fréquemment dans la littérature rabbinique, mais pas dans notre séquence⁹¹. Un autre groupe (preuves 4, 16, 17) contient des versets qui évoquent explicitement le retour des morts à la vie. On pourrait s'étonner de ne pas trouver ce groupe en tête de la liste, puisque les versets sont à première vue les plus convaincants, mais d'autres contraintes organisent la construction de la liste (critères chronologiques, primauté des versets tirés de la Tora au sens strict). Le verset d'Is xxvi, 19 n'est pas une preuve aussi évidente qu'on pourrait le croire. Comme l'affirment les adversaires sadducéens⁹² de Rabban Gamliel, le verset évoque peut-être une résurrection passée, celle des morts d'Ézéchiël :

[Voici la preuve tirée] des prophètes, car il est écrit : « Tes morts revivront... » [Is xxvi, 19] et peut-être [s'agit-il] des morts qu'Ézéchiël a fait revivre ?

On peut aussi considérer que ce retour à la vie n'est pas à prendre au pied de la lettre et qu'il coïncide avec la renaissance du peuple d'Israël, revenu d'exil⁹³. Les deux autres versets concernés sont tirés de Dn xii, c'est-à-dire du chapitre biblique qui expose le plus clairement la croyance en la résurrection future des morts :

Rabina a dit : [Nous la tirons] à partir d'ici : « Beaucoup de ceux qui dorment dans le pays de la poussière se réveilleront... » [Dn xii, 2]. Rab Ashi a dit : [Nous la tirons] à partir d'ici : « Et toi, va vers ton terme, tu te reposeras et tu te lèveras pour recevoir ton lot à la fin des jours » [Dn xii, 13].

C'est uniquement à l'époque de la sixième génération des *amora'im* que le seul verset de la Bible qui, pour les biblistes, évoque sans contestation possible la résurrection est enfin cité ! Ce fait quelque peu étonnant ne l'est pas totalement quand on considère que le rapport des rabbins au livre de Daniel est souvent quelque peu ambivalent et que les *amora'im* concernés sont babyloniens, c'est-à-dire les rabbins les moins portés à l'art subtil du Midrash, surtout pratiqué

91 Voir Mekhilta de-Rabbi Yishma'el, *Be-shallah*, 'Amaleq, 1 ; Abot de-rabbi Natan, version B, 44 ; Talmud Yerushalmi, 'Aboda Zara, 2, 7 ; Talmud Babli, Yoma, 52b ; Be-reshit Rabba, 80, 6 ; Shir ha-shirim Rabba, 1, 17 ; Midrash Tanhuma, Be-shallah, 10.

92 Nous suivons ici aussi la leçon des manuscrits. Édition de Vilna : « sectaires » (*minim*).

93 Certains rabbins considèrent l'épisode des ossements desséchés d'Ézéchiël comme une simple parabole et ne croient pas en la réalité de cette résurrection : voir Talmud Babli, Sanhedrin, 92b et Midrash Tanhuma, Emor, 9.

en Palestine⁹⁴. Deux dernières preuves ne sont pas vraiment classables dans un groupe : les preuves 5 et 18. La preuve 5 est fondée sur Ct VII, 10 : « [Le bon vin] fait parler les lèvres de ceux qui dorment ». « Ceux qui dorment » sont identifiés aux morts et « le bon vin » qui les fait parler à la Tora, qui opère leur résurrection. Le caractère peu convaincant de cette preuve est également souligné par les adversaires sadducéens de Rabban Gamliel :

[Ils lui ont rétorqué :] Peut-être est-ce [du fait de] remuer les lèvres dans le monde présent [qu'il s'agit ici], comme [dans] ce que dit Rabbi Yoḥanan, car Rabbi Yoḥanan a dit : Toute personne au nom de laquelle on prononce une *halakha* dans le monde présent, ses lèvres remuent dans la tombe.

L'objection sadducéenne a même un parallèle chez le plus grand *amora* palestinien, Rabbi Yoḥanan de Tibériade ! Quant à la preuve 18, elle fonctionne avec le principe de la juxtaposition signifiante⁹⁵.

384

Un rapide aperçu des textes que nous venons de citer et de commenter montre que la preuve de la résurrection des morts « à partir de la Tora » apparaît souvent dans un contexte polémique, qui peut revêtir diverses formes. On peut ajouter aux preuves exégétiques trois preuves empiriques de la résurrection (A, C et D). Le tableau suivant résume l'ensemble des données.

Preuves	Éléments polémiques
Preuves 3 à 7 (Rabban Gamliel)	Sadducéens (sectaires)
Preuve 8 (Rabbi Yehoshua')	Romains
Preuve 9 (Rabbi Éliézer ben Rabbi Yosé)	Samaritains (sectaires)
Preuve A (Rabban Gamliel)	Un empereur romain (« César »)
Preuve C (Rabbi Ammi ⁹⁷)	Un sectaire (<i>mina</i>)
Preuve D (Gebiha ben Pesisa)	Un sectaire (<i>mina</i>)
Preuve 10 (Nos maîtres ont enseigné)	À partir d'ici, [on a] une réponse à ceux qui disent qu'il n'y a pas de résurrection à partir de la Tora
Preuve 18 (Rabbi Yoshiyya)	À partir d'ici, [on a] une réponse à ceux qui disent qu'il n'y a pas de résurrection à partir de la Tora

Si l'on considère l'ensemble de ces preuves (exégétiques ou empiriques), on constate que la polémique apparaît surtout sous forme de dialogues entre les rabbins et des opposants à la résurrection, dont l'identité est précisée dans le

94 Sur l'ambivalence des rabbins à l'égard de Daniel, voir par exemple Talmud Babli, *Megilla*, 3b. Sur le fait que le Midrash est surtout développé en Palestine, voir G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, op. cit., p. 200 et 238.

95 Dans Pr xxx, 16, le Shéol et la matrice sont juxtaposés. Or la matrice « fait entrer et fait sortir ». Il en est donc de même du Shéol.

96 Manuscrit Jérusalem, *yad ha-rab* Herzog – 1 : « Rabbi Abbahu » (corrigé en Rabbi Ammi). Rabbi Abbahu est un contemporain de Rabbi Ammi, réputé pour sa connaissance du grec et ses discussions avec les *minim* : voir S. T. Lachs, « Rabbi Abbahu and the Minim », *The Jewish Quarterly Review*, 60, 1970, p. 197-212.

texte. Les dialogues des preuves 3-7, 8, A et C se déroulent dans une atmosphère sereine, ceux des preuves 9 et D laissent place à une certaine agressivité, de la part du rabbin (preuve 9) ou de la part de l'opposant (preuve D). Les preuves 3-7 et 8 sont apparentées sur le plan de la formulation (avec la question : « d'où est-ce que (l'on sait) que le Saint, béni soit-il, ressuscite les morts ? ») et il en est de même pour les trois preuves empiriques. On notera cependant l'existence de deux preuves purement exégétiques (10 et 18), qui se terminent par une remarque polémique à l'égard de « ceux qui disent qu'il n'y a pas de résurrection à partir de la Tora⁹⁷. » Dans ce cas, l'identité des opposants reste indéterminée. Sur un plan chronologique et si l'on excepte le cas de Gebiha ben Pesisa (censé être un contemporain d'Alexandre le Grand), les preuves se retrouvent surtout à l'époque tannaïtique (3-7, 8, 9, A, 10 ; Rabban Gamliel apparaît dans les deux groupes de preuves), mais aussi amoraïque (C, 18, dans les deux cas 290-320).

Le bon sens voudrait que les preuves exégétiques soient adressées à des interlocuteurs juifs et les preuves empiriques à des interlocuteurs païens. La situation est en fait plus complexe. Les preuves exégétiques 3-7 et 9 visent des interlocuteurs juifs. C'est moins évident dans le cas de la preuve 8, où Rabbi Yehoshua⁸ est confronté à des Romains. S'agit-il de païens connaisseurs de la Bible, de sympathisants romains du judaïsme ou encore de juifs de Rome ? La preuve empirique A est effectivement adressée à un interlocuteur païen (« César »), mais les deux autres preuves, C et D sont destinées à un « sectaire » (*mina*), c'est-à-dire un personnage plus ambivalent. Dans la littérature rabbinique de Palestine, le *min* est un juif déviant. Dans le *Talmud Babli*, la situation est moins nette : le terme *min* peut désigner un juif, mais il peut aussi désigner un païen⁹⁸.

Que les païens aient un certain mal à admettre la résurrection n'a rien de surprenant. Mais, si l'on considère les « Romains » de la preuve 8 et les « sectaires » des preuves C et D comme des juifs, toutes les preuves de la résurrection qui apparaissent dans un contexte polémique mettraient en scène un débat interne au judaïsme, à l'exception de la preuve A. Le fait qu'un certain nombre de juifs, avant 70, n'adhère pas à la résurrection des morts est bien connu. Toutes les sources concordent pour faire des sadducéens des sceptiques en la matière. Il est probable qu'il en était de même des esséniens, en dépit des efforts d'É. Puech pour démontrer le contraire⁹⁹. Les éléments polémiques de notre séquence

97 La preuve 9 comporte une formule similaire : « ils ont coutume de dire qu'il n'y a pas de résurrection à partir de la Tora ».

98 Voir S. C. Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 66-68.

99 E. Puech, *La Croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?*, Paris, Gabalda, 1993, 2 vol. Voir surtout D. Hamidović, « La vie angélique plutôt que la résurrection pour les membres de la communauté de Qumran », *De Kêmi à Birît Nâri. Revue internationale de l'Orient Ancien*, 4, 2009-2011, p. 33-48.

montrent que la résurrection a continué à susciter des débats au sein des juifs après 70. Les sadducéens, qui n'ont nullement disparu après la destruction du Temple, donnent du fil à retordre à Rabban Gamliel. Les Romains avec lesquels discute Rabbi Yehoshua' ne sont-ils pas des juifs de diaspora, influencés en profondeur par la culture gréco-romaine et sceptiques pour cette raison à l'égard de la résurrection corporelle ?

L'historiographie récente a souligné l'importance du judaïsme hellénisé et du judéo-paganisme en Palestine. Ils auraient tous deux progressé pendant la période mishnique et amoraïque¹⁰⁰. Plusieurs traditions opposent les rabbins aux *minim* au sujet de la résurrection, à l'époque tannaïtique mais aussi amoraïque. Or, rien n'oblige à identifier ces *minim* à des sadducéens ou à des chrétiens : ils pourraient aussi être des juifs hellénisés, qui admettent la survie de l'âme après la mort mais qui rejettent comme absurde, à la manière des Grecs et des Romains, la résurrection charnelle¹⁰¹. Dans la preuve C, Rabbi Ammi (290-320) tente de convaincre un *min*, avec une argumentation empirique, issue de la science hellénistique¹⁰². Dans d'autres traditions, les rabbins brandissent des versets pour convaincre ces *minim*¹⁰³. À chaque fois, il s'agirait de juifs hellénisés, susceptibles d'être convaincus par leur côté juif (les versets) ou par leur côté hellénisé (les arguments scientifiques).

D. Boyarin a défendu l'idée qu'aux II^e et III^e siècles, le couple orthodoxie/hérésie se serait mis simultanément en place dans le christianisme et dans le judaïsme rabbinique. C'est à cette époque que les rabbins commencent à parler de *minim* et de *minut*¹⁰⁴. Pour les rabbins, celui qui ne croit pas en la résurrection n'a pas part au monde futur et il n'est plus vraiment membre d'Israël. Les sadducéens (preuves 3-7) et les samaritains (9) sont clairement considérés comme extérieurs à Israël dans certains textes¹⁰⁵. Elisha' ben Abuya (110-135), l'hérétique juif par excellence, surnommé l'Autre peut-être parce qu'il incarne les autres judaïsmes,

100 Sur le judéo-paganisme en Palestine, voir S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B. C. E. to 640 C. E.*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 101-176 et E. Friedheim, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des Realia talmudiques (I^{er}-IV^e siècle)*, Leiden, Brill, 2006.

101 Voir notre article « Judaïsme helléniste et judéo-paganisme en terre d'Israël : l'exemple des *minim* », *Henoah*, 34, 2012, p. 102-107.

102 Rabbi Ammi est par ailleurs connu pour la souplesse halakhique qu'il manifeste envers les judéo-païens : voir E. Friedheim, « Le contexte historique éclairant le texte halakhique ou les positions des Sages vis-à-vis de la culture gréco-romaine du II^e au IV^e siècle », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 2, 2014, p. 51-59 et 70-72.

103 Voir par exemple *Be-reshit Rabba*, 14, 7.

104 D. Boyarin, *La Partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Le Cerf, 2011, p. 75-144.

105 Sur le cas des sadducéens, voir *ibid.*, p. 111-124. Sur le cas des samaritains, voir R. Bernasconi, « Tannaïtic "Israel" and the Kutim », dans N. Belayche et S. C. Mimouni (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris/Louvain, Peeters, 2009, p. 365-391.

que les rabbins ne reconnaissent pas, rejette explicitement la résurrection et la rétribution future¹⁰⁶. La croyance en la résurrection pourrait avoir été un marqueur identitaire entre le mouvement rabbinique et un certain nombre de juifs hellénistes ou chrétiens, tout en contribuant simultanément à l'élaboration d'une double orthodoxie, celle des rabbins et celle des chrétiens.

Les textes polémiques de la séquence doivent cependant être maniés avec précaution. L'adversaire juif de la résurrection, que les rabbins nous présentent, n'est pas nécessairement conforme à la réalité objective. Il n'est pas du tout évident que les samaritains aient rejeté la résurrection des morts. Les trois preuves proposées par Rabban Gamliel se heurtent à trois objections sadducéennes. Or, ces trois objections ont des parallèles dans la littérature rabbinique. Si le rassemblement des preuves a été opéré et organisé par un rédacteur babylonien, on peut se demander si son objectif est toujours, à une époque aussi tardive, de combattre un scepticisme juif en matière de résurrection¹⁰⁷. La majorité des preuves exégétiques de la résurrection apparaissent d'ailleurs sans contexte polémique.

Un florilège messianique ?

L'ouvrage rabbinique (et même juif) où le Psaume 11 est commenté le plus en détail est le *Midrash Tehillim*. La première partie de ce Midrash, qui commente les Psaumes 1 à CXVIII, a été composée selon certains aux v^e-vii^e siècles et selon d'autres aux ix^e-xi^e siècles, la seconde datation étant plus fréquemment utilisée que la première. Dans le chapitre 2 de l'ouvrage, le Psaume 11 fait l'objet de quarante-et-une interprétations¹⁰⁸. Sur les quarante-et-une interprétations, seize n'ont pas d'orientation eschatologique. Les lectures eschatologiques du Psaume 11 sont au nombre de dix. Quatre seulement font explicitement référence au Messie. Les quinze interprétations restantes du Psaume 11 sont ambiguës sur le plan de leur rapport à l'eschatologie : dix font peut-être allusion au Messie, les cinq autres à un contexte eschatologique plus général.

Le verset-clef du Psaume 11, d'un point de vue herméneutique, est certainement le verset 7 : « Je veux raconter [en me tournant ?] vers la loi [que ?] l'Éternel m'a dit : Tu es mon fils, c'est moi qui aujourd'hui t'ai engendré. » Les difficultés posées par le verset sont bien connues et le *Midrash Tehillim* lui

¹⁰⁶ Talmud Yerushalmi, *Hagiga*, 2, 1 ; *Rut Rabba*, 6, 4 ; *Qohelet Rabba*, 7, 8.

¹⁰⁷ La tradition rabbinique note elle-même que le Midrash s'est surtout développé en Palestine, parce que c'est dans cette région que les rabbins devaient contrer les interprétations des *minim* (Talmud Babli, *'Aboda Zara*, 4a).

¹⁰⁸ La liste exhaustive de ces interprétations se trouve dans notre article « Le psaume 2 est-il messianique ? La réponse de *Midrash Tehillim* » (à paraître dans les actes du colloque « L'influence du judaïsme dans les commentaires patristiques des Psaumes », Metz, 2012).

consacre pas moins de cinq interprétations (23 à 27). Nous allons commenter trois d'entre elles¹⁰⁹.

Interprétation 23¹¹⁰

« Je veux raconter [en me tournant] vers le décret [*el hoq*] : “L'Éternel m'a dit : Tu es mon fils” » [Ps II, 7]. [Ces choses] sont [déjà] racontées dans le décret de la Tora, dans le décret des Prophètes et dans le décret des Écrits [V : « dans le décret des Prophètes et des Écrits »]. Il est écrit dans le décret de la Tora : « Mon fils, mon aîné, Israël » [Ex IV, 22]. Il est écrit dans le décret des Prophètes : « Voici que mon serviteur prospérera » [Is LII, 13] et il est écrit après lui [i.e. : après ce verset] : « Voici qu'il est mon serviteur que je soutiens, mon élu que désire mon âme » [Is XLII, 1]. Il est écrit dans le décret des Écrits : « Oracle de l'Éternel à mon seigneur : Assieds-toi à ma droite » [Ps CX, 1] et il est écrit [V : « il est écrit » absent] : « L'Éternel m'a dit : Tu es mon fils » [Ps II, 7]. Un autre verset dit : « Et voici qu'avec les nuées du ciel, comme un fils d'homme, il vient » [Dn VII, 13].

388

Il est probable que ce premier commentaire identifie le locuteur principal du verset avec David. Celui-ci veut raconter ce qui a déjà été décrété dans les trois parties de la Bible (Tora, Prophètes et Écrits), vraisemblablement à propos du fils dont parle le verset 7. Le commentaire qui suit n'identifie pas clairement qui est le fils et les versets cités ne permettent pas de régler la question de manière univoque. À première vue, le lecteur a l'impression de se retrouver devant un florilège chrétien : les versets cités (Is XLII, 1 ; Is LII, 13 ; Ps CX, 1 ; Dn VII, 13) appartiennent en effet aux listes classiques de *Testimonia* prouvant la messianité de Jésus. Les rabbins ont cependant eux aussi donné un sens messianique à ces versets dans certaines de leurs traditions, mais aucun autre texte ne les rassemble dans le cadre d'un florilège¹¹¹. L'interprétation cite par ailleurs Ex IV, 22 qui va *a priori* dans une autre direction que les autres versets : il permet d'identifier le fils de Ps II, 7 avec Israël. Les commentaires rabbiniques ultérieurs ont probablement été gênés par l'absence d'une identification claire du fils et par la double orientation du Midrash (Messie/Israël). Ils ont tenté d'appliquer tous les versets cités à Israël, ce qui n'est pas trop difficile, ou au Messie, ce qui est beaucoup plus ardu, étant donné l'obstacle que constitue Ex IV, 22¹¹². Dans le cas où le fils soit Israël, le premier commentaire de Ps II, 7 n'aurait aucun

¹⁰⁹ La traduction a été effectuée à chaque fois à partir de l'édition Buber (p. 12b-17a). V au sein de la traduction renvoie à l'édition de Varsovie (1875).

¹¹⁰ Cette interprétation n'a pas vraiment de parallèle : voir notre développement.

¹¹¹ *Shemot Rabba*, 19, 7 (Ex IV, 22) ; Midrash Tanhuma, *Toledot*, 14 (Is LII, 13) ; *Be-reshit Rabba*, 85, 9 (Ps CX, 1) ; Talmud Babli, *Sanhedrin*, 98a (Dn VII, 13).

¹¹² Pour une tentative d'appliquer l'ensemble des versets au Messie, voir *Midrash Tehillim ha-mebo'ar*, Jérusalem, Mekhon ha-midrash ha-mebo'ar, t. I, 2000, p. 72.

caractère messianique et nous aurions affaire à un florilège sur le thème du peuple d'Israël, conçu comme le fils de Dieu.

Interprétation 25¹¹³

Autre interprétation de « Tu es mon fils ». [V ajoute ici : « A partir d'ici, on a une réponse à ceux qui disent : Il a un fils (*yesh lo ben*). Tu leur répondras : ... »]. [L'Écriture] ne dit pas : « J'ai un fils » [*ben li*, lit. : « un fils pour moi »], mais « Tu es mon fils » [*beni atta*], comme un serviteur à qui son maître fait plaisir en lui disant : Tu m'aimes comme mon fils [V : « Je t'aime comme mon fils »].

Cette troisième interprétation opère une distinction subtile entre « j'ai un fils » et l'affirmation du verset 7, « tu es mon fils ». Dans le premier cas, la relation de possession suppose une filiation biologique, dans le second, le Midrash comprend : « tu es (comme) mon fils » et attribue donc au verset une conception plus métaphorique de la filiation. Comme le montre la parabole du maître et du serviteur, être le fils de Dieu signifie être aimé par Dieu. Le texte polémique manifestement contre la conception chrétienne de la filiation divine, comme le confirme la version plus explicite de l'édition de Varsovie. Cette polémique n'implique pas pour autant que le fils, au sens de celui qui est aimé par Dieu, est identifié au Messie. Le texte explique comment il comprend la notion de « fils de Dieu », mais il ne dit à aucun moment à qui ce titre est donné.

Interprétation 27¹¹⁴

Quand viendra l'heure [*sha'ta*] [V : « son heure »], le Saint, béni soit-il, leur dira [V : le Saint, béni soit-il, dira] : C'est à moi de le créer [d'une] création nouvelle et c'est ainsi que parle [l'Écriture] : « C'est moi qui le jour [*ha-yom*] [de ta venue?] t'ai engendré » [Ps II, 7] : à ce moment [*ha-sha'ta*], je l'ai créé et c'est ainsi que parle [l'Écriture] : « Et elle l'engendra après Absalon » [I R I, 6] et est-ce que c'est la mère d'Absalon qui a engendré Adonias ? Est-ce que celui-ci n'est pas le fils de Maakha et celui-là le fils de Hagghit ? En fait, de même que celui-ci avait un char et des cavaliers (et a fini) par se révolter contre son père [V : « [et a fini] [...] père » absent], de même celui-là a agi ainsi. De même que celui-ci était cause de dissensions, de même celui-là. De même que celui-ci, « cinquante hommes couraient devant lui » (2 S xv, 1), de même celui-là.

113 Cette interprétation présente des ressemblances avec le *Targum des Psaumes* sur Ps II, 7.

114 Cette interprétation donne l'impression de combiner des éléments qui proviennent du *Targum des Psaumes* sur Ps II, 7, de la *Pesiqta Rabbati*, 31 et de Talmud Babli, *Baba Batra*, 109b.

La cinquième interprétation commente visiblement la partie la plus délicate du verset 7, celle où Dieu affirme : « c'est moi qui aujourd'hui t'ai engendré ». Le commentaire soutient que le verbe engendrer (*yalad*) est ici un synonyme du verbe créer (*bara*), ce qui n'aide pas beaucoup le lecteur : contrairement à ce qui est la plupart du temps le cas en hébreu médiéval, le verbe *bara* dans les *Midrashim* n'a pas le sens technique de « créer à partir du néant ». La suite du texte explique plus avant en quel sens il faut comprendre le verbe *créer* : créer veut dire former quelqu'un, l'éduquer selon un modèle. I R 1, 6 suggère que la même femme est la mère d'Absalon et d'Adonias, tous deux fils de David. Or, les deux personnages ont pourtant des mères différentes. Le verset signifie en fait que la mère d'Adonias l'a engendré, c'est-à-dire créé, c'est-à-dire formé/éduqué « après Absalon », en d'autres termes de la même manière qu'Absalon a été éduqué par sa propre mère, en l'occurrence avec de fortes prétentions à la royauté. On ne voit pas très bien pourquoi le texte n'identifie pas directement l'idée d'engendrement et celle d'éducation : quel besoin éprouve-t-il de passer par l'intermédiaire du verbe créer ? Cette insistance devient moins surprenante si on y voit une polémique implicite à l'égard de l'affirmation bien connue du symbole de Nicée-Constantinople sur Jésus : « engendré, non pas créé »¹¹⁵. Le *Midrash Tehillim* dit au contraire : « engendré, c'est-à-dire créé ». Il est probable que celui qui est créé d'une « création nouvelle » est le roi Messie, qui connaîtrait une éducation/formation (laquelle ?) ou qui après une période de souffrances retrouverait une vigueur nouvelle (?), mais là encore le Midrash maintient un certain flou.

Les cinq interprétations de Ps 11, 7 n'ont pas beaucoup suscité la curiosité des chercheurs, si l'on excepte le commentaire récent qu'en a fait M. Idel¹¹⁶. Pour ce dernier, elles forment un Midrash relativement tardif, où l'on trouve une concentration de versets qui jouent tous un rôle essentiel dans la christologie primitive : le fils de Dieu avec Ps 11, 7, le fils de l'homme avec Dn VII, 13 et le serviteur avec Is XLII et LII. Le texte propose deux lectures du fils : une lecture métaphorique et une lecture orientée vers le futur. La première voit dans le fils un serviteur qui est traité comme un fils, c'est-à-dire un fils adoptif. La deuxième soutient que le père (Dieu) crée le fils comme Messie au moment de la rédemption. Le fils est donc à la fois serviteur et Messie. Il est souffrant dans les deux cas : il est le serviteur d'Is LII et sa création correspond au moment où il surmonte ses souffrances. L'interprétation de Ps 11, 7 est clairement eschatologique : elle prend appui sur l'expression *ha-yom* (« aujourd'hui », mais il faut comprendre : « le Jour », le jour eschatologique) et sur un engendrement compris comme une

115 Lit. : « engendré, non pas fait » (grec : *gennêthenta ou poiêthenta* ; latin : *genitum non factum*). La Septante traduit cependant le verbe *bara* dans Gn 1, 1 par *epoiêsen*.

116 M. Idel, Ben : *Sonship and Jewish Mysticism*, Londres/New York, Continuum, 2007, p. 149-150.

nouvelle création. Elle est polémique à l'égard du christianisme, non seulement parce qu'elle rejette la filiation réelle (*genetic*) à partir de Dieu, mais aussi pour d'autres raisons. Contrairement à la christologie, où le serviteur est élevé au rang de fils réel, le *Midrash Tehillim* réduit le fils au rang de serviteur. En citant Ex iv, 22, le texte réaffirme aussi l'identification du fils avec Israël.

Selon M. Idel, le fils du *Midrash Tehillim* est donc plutôt une figure messianique, mais comment cette lecture messianique est-elle compatible avec l'emploi (polémique) d'Ex iv, 22, où le fils est identifié avec Israël? Peut-on dire par ailleurs que le texte contient deux interprétations eschatologiques du fils, l'une métaphorique et l'autre orientée vers le futur? En fait, le *Midrash Tehillim* procède de la manière suivante. Il commence par aborder la question de l'identité du fils (23) et il ne donne pas de réponse claire: le fils est peut-être le Messie, il est peut-être Israël. Les deux interprétations suivantes s'interrogent sur le sens qu'il faut donner au mot « fils »: le fils est celui qui étudie la Tora (24) ou qui est aimé par Dieu (25). La dernière interprétation de la séquence porte sur le verbe « engendrer »: en quel sens peut-on dire que Dieu engendre un fils (27)? Le *Midrash Tehillim* répond: engendrer signifie créer et créer former selon un modèle. Dans les interprétations 24, 25 et 27, l'identité du fils reste indéterminée, malgré deux mentions du Messie (24, 26). M. Idel minore trop le caractère ambigu de la séquence, qui est loin d'être aussi clairement eschatologique qu'il le dit. Quant au motif du serviteur souffrant, auquel M. Idel accorde une grande importance, il n'apparaît nulle part explicitement. Les versets d'Is XLII et LII sont cités, mais ne sont pas commentés. Le serviteur de la parabole n'est pas qualifié de souffrant. Quand les souffrances sont mentionnées, elles ne sont pas celles du Messie, mais celles de sa génération (26). M. Idel voit dans la création du Messie (« à ce moment, je l'ai créé »), le moment où le Messie échappe à ses souffrances pour apporter la rédemption, mais sa traduction du texte est incomplète et elle n'intègre pas le passage sur Adonias et Absalon. Or, le *Midrash Tehillim* utilise cet exemple pour clarifier ce qu'il entend juste avant par le verbe « créer » et cette explication ne donne aucune place au motif de la souffrance. M. Idel a préféré lire l'interprétation 27 (sur la création du Messie, Adonias et Absalon) à la lumière de l'interprétation 26 (qui parle de la souffrance de la génération du Messie), alors que le lien entre les deux interprétations est très ténu et il a négligé le lien beaucoup plus fort qui unit dans l'interprétation 27 la section sur la création et celle sur Adonias et Absalon. Parmi les passages polémiques à l'égard du christianisme, il a oublié la réinterprétation du verbe engendrer en termes de création: elle ne peut se comprendre que comme un renversement du « engendré non pas créé » du credo.

M. Idel a parfaitement raison de parler d'une accumulation de versets christologiques, mais il reste à expliquer sa présence dans un commentaire juif des psaumes. Même si l'interprétation 23 dans laquelle se trouve le florilège est dénuée

d'éléments polémiques, cette dimension affleure dans les interprétations 25 et 27. Il est donc tentant d'interpréter le florilège dans une perspective polémique : tous ces versets que les chrétiens appliquent habituellement au Messie concerneraient en fait Israël. Cette lecture n'est cependant pas entièrement convaincante. L'interprétation 23 cite une suite de versets sans dire clairement à quelle figure ils s'appliquent. Si le but de l'auteur est de rejeter la lecture chrétienne de ces versets et de préconiser une autre approche (comme le suggère la citation d'Ex IV, 22 qui met en valeur Israël), pourquoi n'exprime-t-il pas plus clairement cette approche ? La question est d'autant plus compliquée que les versets du florilège ne sont pas uniquement lus de manière messianique par les chrétiens mais aussi par certains rabbins.

392

Il reste à se demander si le chapitre 2 du *Midrash Tehillim* (MTh 2) a une orientation privilégiée dans son commentaire du Psaume II et donc un véritable auteur. Dans MTh 2 comme dans le corpus extérieur¹¹⁷, on trouve trois groupes d'interprétations : eschatologiques, non-eschatologiques et ambiguës. Leur importance respective diffère cependant dans les deux corpus. Contrairement à ce qui est le cas dans le corpus extérieur, MTh 2 compte plus de lectures non-eschatologiques qu'eschatologiques et le groupe des interprétations ambiguës y occupe une place importante. Ces deux faits suggèrent que MTh 2 a voulu atténuer la dimension eschatologique et messianique que les rabbins prêtent souvent au psaume 2. Si l'on considère les interprétations ambiguës de MTh 2 pourvues de parallèles, on constate que la majorité de ces parallèles (sept sur onze) ne sont pas ambiguës et ont un sens clairement eschatologique¹¹⁸. L'auteur de MTh 2 aurait donc repris des traditions eschatologiques pour les présenter désormais sous une forme ambiguë, ce qui correspond là aussi à une atténuation de la dimension eschatologique du Psaume. Si l'interprétation du Psaume II dans MTh 2 manifeste bien une tendance non-eschatologique et surtout non-messianique, il est probable qu'elle s'explique par le rapport polémique qu'entretient l'auteur avec l'exégèse chrétienne de ce psaume. Si la polémique est relativement nette dans les interprétations 25 et 27, l'auteur a plutôt choisi de pratiquer l'ambiguïté dans d'autres passages et notamment dans l'interprétation 23 qui contient le florilège. Plusieurs facteurs ont certainement joué en ce sens : le respect de la tradition rabbinique antérieure, plutôt favorable à une lecture eschatologique du psaume II, une forme d'auto-censure ou encore une posture herméneutique calculée. Si la troisième option est la bonne, l'auteur aurait développé une stratégie du flou et de l'indétermination du sens de l'Écriture, qu'il opposerait à la théologie chrétienne plus carrée et univoque.

117 Nous entendons par corpus extérieur toutes les interprétations rabbiniques anciennes du psaume II, extérieures à MTh 2 (et au Targum).

118 Sur ce point, voir J. Costa, « Le psaume 2 est-il messianique ? », art. cit.

L'HISTORIOGRAPHIE TARDO-ANTIQUE : UNE LITTÉRATURE EN EXTRAITS

Muriel Debié
EPHE, Paris

La littérature historique tardo-antique, quel que soit le genre adopté, procède par extraits¹. Pourtant, parce qu'elle est narrative et discursive, cette littérature n'est pas un genre que l'on associe avec les extraits comme ce peut être le cas pour les florilèges ou les chaînes exégétiques par exemple. À partir du moment pourtant où elles reposent sur l'usage de sources antérieures, les histoires et les chroniques sont par excellence une littérature en extraits puisque dès lors que l'historien s'intéresse aux événements d'un passé lointain dont il n'a pu être le témoin, dès lors qu'il ne peut plus pratiquer l'*autopsia* ou au moins reposer sur les témoignages, il doit utiliser des sources antérieures qu'il excerpte. La problématique n'est pas seulement celle de la copie de sources mais encore celle de l'adaptation et de la recomposition dont elles font l'objet. Les extraits ne sont en effet que rarement des citations : dans le cas des histoires classicisantes, ils sont insérés dans une réécriture qui les absorbe largement² ; dans les histoires ecclésiastiques, où le souci du style littéraire est moins grand, ils sont plus facilement identifiables. C'est dans les chroniques, l'autre nouvelle manière pour les chrétiens d'écrire l'histoire, que les extraits sont les plus visibles, le travail de liaison entre eux, les coutures rhétoriques étant moins travaillées, voire inexistantes.

L'originalité de chaque œuvre réside dans la manière dont les extraits sont choisis et excerptés, puis de nouveau assemblés et combinés avec d'autres, en l'occurrence, pour des œuvres historiques, dans l'ordre chronologique. Les extraits ont de fait plus à dire sur les intentions et les intérêts de celui qui les utilise que sur le style ou la forme de l'œuvre originelle. L'usage systématique d'extraits d'œuvres antérieures pour les périodes qui précèdent celle de l'historien ou du chroniqueur et l'ajout de sources supplémentaires, témoignages,

1 Voir A. J. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 48-49.
2 Voir P. A. Brunt, « On Historical Fragments and Epitomes », *The Classical Quarterly*, 30. 2 (n.s.), 1980, p. 477-494, sur les citations, paraphrase et épitomés des historiens grecs.

documents, lettres..., pose toutes sortes de questions sur la nature de tels textes : que faire de la notion d'auteur quand on est confronté à un feuilletage de sources antérieures ? quand parler d'une œuvre d'auteur, d'un recueil ou d'un épitomé ? comment faire la part de l'extrait et de la réécriture ? comment qualifier le travail de composition des extraits ? est-ce que la recherche d'un texte originel a un sens ? comment les différentes rédactions d'un texte sont-elles liées entre elles et qu'est-ce que cela signifie pour l'identité rédactionnelle d'un texte ? quel rapport l'extrait entretient-il avec l'ensemble du texte dans lequel il est incorporé ? quelle est la signification de la présence d'un ouvrage dans un autre ouvrage plus ou moins délimité ? quelle est la relation entre la tradition individuelle, la plus petite unité littéraire, et la forme d'ensemble du texte ? Dans le cas des chroniques notamment, la question posée est de savoir si ce que l'on lit est un texte ou un simple assemblage de sources antérieures, et si le résultat est plus que la somme des extraits dont il est constitué.

394

Le travail de *Quellenforschung* des historiens modernes sur les textes historiques anciens vise précisément à tenter d'identifier ces sources, qui ne sont que rarement nommées³, et de définir le contour des extraits, qui n'est jamais précisé. On peut même établir une valeur historiographique et non plus seulement historique des histoires et des chroniques anciennes, qui se mesure au nombre et à l'intérêt des extraits de sources antérieures, souvent disparues par ailleurs, qu'elles ont conservées. Le risque toutefois est de perdre, en se focalisant sur la fenêtre ainsi ouverte sur la mosaïque des extraits, la vue d'ensemble sur le texte nouveau qui a été tissé à partir d'eux. Il est aussi de penser que les extraits permettraient de déterminer les limites et la forme d'une source perdue, voire de la reconstituer par une sorte de rétroversion des extraits en les prenant comme des citations ou des fragments de l'œuvre disparue.

En lien avec cette problématique des extraits, se superpose en effet celle des fragments, les « historiens fragmentaires », en venant à constituer une catégorie particulière désignant des textes conservés seulement en partie, souvent par des extraits inclus dans des textes postérieurs⁴. La reconstitution de ces textes perdus est l'une des voies qu'emprunte la *Quellenforschung*, qui pose des problèmes spécifiques d'histoire des textes, extraits et fragments ne pouvant être mis sur le même plan. Si l'un et l'autre en effet supposent la sortie du contexte d'origine, le

3 La chronique syro-orientale d'Élie de Nisibe, au XI^e siècle, fait figure d'exception puisque chacun des lemmes en syriaque et en arabe voit sa source mentionnée (*Eliae Metropolitanæ Nisibeni opus chronologicum*, I, *id.*, E.W. Brooks, CSCO ser. III, t. 7 et 8, Rome, 1910 (réimpr. CSCO 62*/*Syr.* 21 T(extus) et 62**/*Syr.* 22 V(*ersio*), Louvain, Secrétariat du CSCO, 1954-62) ; II, J.-B. Chabot, ser. III, t. 9 et 10, Rome, 1910 (réimpr. CSCO 63*/*Syr.* 23 T et 63**/*Syr.* 24 V, Louvain, Secrétariat du CSCO, 1954-62) [éd. et trad. lat.].

4 On évoquera bien entendu l'entreprise de Félix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* et la *Brill's New Jacoby* qui la continue.

fragment peut être défini comme le reste d'un texte perdu en raison notamment de lacunes matérielles des manuscrits, et constitue donc un témoin direct de l'original, alors que l'extrait est un témoin secondaire, intentionnellement sorti de son contexte comme source, citation ou abrégé et transmis de manière indirecte, au travers de l'insertion dans un texte postérieur⁵.

Parce qu'ils sont le résultat du choix effectué par un auteur ou un compilateur (la nuance entre les deux est souvent difficile à établir), en vue de composer une œuvre nouvelle, les extraits présentent un degré d'écart avec l'original qu'il est rarement possible d'évaluer, sauf si cet original a été conservé par ailleurs⁶. Il ne s'agit que rarement de citations à proprement parler et ni la forme ni l'ordre du matériel emprunté ne peuvent être retrouvés. La notion de tradition indirecte est utile pour rappeler que l'on n'a pas accès à l'original mais au résultat d'une transmission qui en dit plus sur le texte récepteur que sur le texte reçu.

Les couches d'information historique sont un autre élément venant compliquer l'accès aux extraits puisque leur transmission a pu se faire au travers de sources intermédiaires, parfois elles-mêmes perdues, ou dans des textes conservés de manière fragmentaire ou encore au travers d'épitomés. Quand bien même les extraits seraient des citations à proprement parler, le processus de leur transmission ne permet pas le plus souvent de remonter jusqu'à l'original avec certitude. Ce qui est en jeu est aussi la fidélité à l'œuvre originelle, dans sa lettre comme dans sa structure, l'extrait supposant par essence la sortie du contexte d'origine.

Ce sont là quelques-uns des aspects soulevés par la notion d'extrait auxquels veut s'intéresser cette contribution. Je ne prendrai toutefois pas en compte ici les biographies et particulièrement l'hagiographie qui sont une autre forme littéraire d'écriture de l'histoire qui fut très populaire mais qui seraient un sujet en soi, que l'on songe aux recueils de Vies des philosophes ou aux biographies collectives de moines, à l'usage de parties de ces textes dans les chroniques ou encore aux ménologes et autres livres liturgiques reprenant des extraits ou résumant des Vies de saints et de martyrs.

5 Les deux termes sont pourtant utilisés fréquemment comme des synonymes.

6 Voir L. Conrad, « Recovering Lost Texts. Some Methodological Issues », *Journal of the American Oriental Society*, 113/2, 1993, p. 236-258 à propos des essais de reconstruction de la biographie de Muhammad par Ibn Ishāq ; J. Van Ginkel, « Making History. Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources », dans R. Lavenant (dir.), *Symposium Syriacum VII*, Rome, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium/Pontificio Istituto Orientale, 1998, p. 351-358 à propos de la chronique syrienne de Michel le Syrien et R. Scott, « "The Events of Every Year Arranged Without Confusion": Justinian and Others in the Chronicle of Theophanes Confessor », dans P. Odorico, P. A. Agapitos, M. Hinterberger (dir.), *L'Écriture de la mémoire : la littérature de l'historiographie*, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2006, p. 49-65, à propos de celle du chroniqueur byzantin Théophane.

Il n'y a pas de sens à séparer l'étude de l'historiographie tardo-antique en fonction des langues de production, sinon le risque d'éparpillement et les limites de ma connaissance des différents champs littéraires. Les exemples seront donc choisis essentiellement parmi les textes en grec et en syriaque.

LES EKLOGAI HISTORIQUES

396

« Tout ce que j'estimerai profitable au but indiqué, je le choisirai [ἀναλεξάμενοι] parmi les choses que [mes prédécesseurs] rapportent çà et là [σποράδην]; comme en des prairies spirituelles, je cueillerai [ἀπανθισάμενοι] les passages utiles des écrivains anciens et j'essaierai d'en faire un corps [σωματοποιῆσαι] dans un récit historique⁷ ». La description que fait ici Eusèbe de sa méthode, en introduction à son *Histoire ecclésiastique*, emprunte au vocabulaire du florilège en ce qui concerne le recueil de l'information historique. Cette méthode qu'il emploie dans l'ensemble de ses entreprises littéraires suppose la mise en œuvre d'un travail collectif. A. Carriker a montré comment le type de travail entrepris par Eusèbe supposait l'intervention de collaborateurs qui allaient chercher les extraits qu'il avait sélectionnés et qui étaient utilisés dans le processus de rédaction⁸. C'est sans doute sous la forme d'un travail d'équipe entre Eusèbe et ses « chargés de recherche », secrétaires, moines ou prêtres copistes de son entourage, qu'il faut imaginer le processus aboutissant aux couches rédactionnelles que manifeste le texte final⁹. L'intérêt de ce passage est qu'il explicite non seulement l'usage d'extraits pour écrire l'histoire, mais le fait que les extraits sélectionnés servent à former un nouveau tout, un nouveau corps littéraire, et sont donc retravaillés, en tout cas recomposés dans le processus d'écriture de l'histoire. Cette méthode n'est pas propre à Eusèbe ni cantonnée à la littérature historique mais est néanmoins caractéristique du genre des histoires ecclésiastiques et des chroniques.

Les chroniques témoignent dans leur format même de la difficulté à reclasser les extraits dans la structure chronologique et thématique adoptée. La chronique de Georges le Syncelle (tout début du IX^e siècle) porte le titre d'Ἐκλογὴ χρονογραφίας dans le manuscrit A qui nous l'a transmise¹⁰. Pour rendre compte du matériel historiographique emprunté à diverses sources et qu'il ne parvenait pas à classer sous les entrées des « années du monde » κόσμου ἔτη, Georges, qui n'avait pas repris la structure bipartite de la

7 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, préface (I, 1, 4).

8 A. Carriker, *The Library...*, *op. cit.*, p. 48-49 notamment.

9 Voir S. Morlet et L. Perrone (dir.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique : commentaire. Tome I, Études d'introduction*, Paris, Les Belles Lettres/Le Cerf, 2012.

10 Georges le Syncelle, *Eclogae Chronographiae*, éd. A. A. Mosshammer, Leipzig, Teubner, 1984.

chronique d'Eusèbe, a créé une partie intitulée *σποράδιον*, « miscellanées », pour rassembler les extraits qui n'entraient pas dans la succession des souverains du monde. De même, Michel le Syrien (xii^e siècle) ajoute à la structure double, séculière et ecclésiastique, de sa chronique une troisième colonne destinée à accueillir le matériau qu'il jugeait difficile de faire entrer dans l'une ou l'autre catégorie¹¹.

Les extraits d'œuvres antérieures constituent le matériau des genres nouveaux de la chronique et de l'histoire ecclésiastique inventés par Eusèbe pour écrire l'histoire chrétienne. Le genre de la chronique est celui d'une « collection » des temps des histoires du peuple juif et de son héritier, l'Empire romain chrétien, mis en parallèle dans les canons chronologiques avec ceux de l'histoire des autres nations. La chronique d'Eusèbe, en deux parties, présentait dans la première, intitulée « *Chronographia* », « écriture des temps », des listes des durées de règne des dirigeants mondiaux, extraites de la Bible et d'historiens antérieurs. Ces listes constituent la trame chronologique de sa chronique comme de toutes celles produites ensuite, telle la Chronique syriaque composite de 640 ou celles, en grec, du patriarche Nicéphore au ix^e siècle, en syriaque et en arabe d'Élie de Nisibe au xi^e siècle, pour n'en citer que quelques-unes, qui ont des listes similaires à celles d'Eusèbe pour établir la chronologie depuis la Création. Ces listes sont reprises à des auteurs antérieurs ou constituées à partir de plusieurs sources, dont les noms sont donnés : la liste des souverains chaldéens de la chronique d'Eusèbe est prise à Alexandre Polyhistor, Abydenus et Josèphe, celle des Assyriens à Abydenus, Castor, Diodore et Céphalion, celle des Hébreux à la Bible, Clément d'Alexandrie et Josèphe, celle des Égyptiens à Manéthon et à Josèphe, celle des Grecs à Castor, Porphyre et Diodore, celles des Romains à Denys d'Halicarnasse, Diodore et Castor, celles des thalassocraties sont extraites de Diodore. D'autres auteurs encore sont mis à contribution comme Phlégon de Tralles, Eupolème ou Dictys.

La seconde partie de la chronique d'Eusèbe consistait en des canons chronologiques composés grâce aux données chronologiques extraites des listes de succession de la première partie. Le matériau historique, souvent appelé « *spatium historicum* », était synchronisé avec les canons, placé en regard des dates contenues dans les colonnes des canons. Ce matériau était lui-même extrait de sources antérieures mais qui ne sont que rarement identifiées par Eusèbe. La forme même de la chronique universelle, par le choix de couvrir la totalité des temps et, en théorie au moins, la totalité de la terre habitée, supposait de puiser

¹¹ *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en français*, Paris, E. Leroux, 1899-1924, 3 vol. (réimpr. en 4 vol., Bruxelles, 1963 ; rééd. 2010 : vol. 1 : *The Edessa-Aleppo Codex*, éd. Gregorios Ibrahim ; vol. 10 : réimpr. éd. J.-B. Chabot ; vols 2-4 : réimpr. trad. J.-B. Chabot.

à toutes sortes de sources différentes, mais aussi de procéder à une sélection des dates et des événements. En ce sens toutes les chroniques sont des collections d'extraits en même temps que des épitomés d'histoire universelle. Le matériau historique de la seconde partie de la chronique d'Eusèbe contient des extraits d'auteurs antérieurs tels Clément d'Alexandrie, Philon ou Julius Africanus, dont le nom, le titre de l'œuvre, parfois même la référence du chapitre ou du livre d'où est tiré la citation ou le résumé sont indiqués, mais dont le plus souvent seul un résumé est donné, sans plus de précision. Le matériau auquel Eusèbe puise peut appartenir déjà à une littérature d'extraits comme dans le cas de la citation qu'il donne de Phlégon de Tralles sur les *mirabilia* de la Passion du Christ qui semble provenir de *Testimonia* extérieurs aux Écritures qui circulaient dans la tradition alexandrine (ils sont cités aussi par Origène et Julius Africanus, mais Eusèbe semble y avoir eu accès indépendamment)¹².

398

Comme le dit explicitement le Pseudo-Zacharie dans l'introduction au livre I de son histoire écrite en syriaque : « il convient, après les écrits des trois histoires ecclésiastiques (maktbonwotō d-tlot 'qlesyastyqē) d'Eusèbe, Socrate et Théodoret, que le reste des événements qui eurent lieu à un moment ou un autre et qui sont dispersés et ne sont pas rassemblés dans un seul livre, soit rassemblé autant que possible et noté pour l'utilité des croyants, qu'il vienne de lettres ou de manuscrits (šḥoḥē) ou de témoignages solides »¹³. Ces emprunts font suite à celui de l'histoire ecclésiastique de Zacharie de Mitylène, qui occupe les premiers livres de la nouvelle histoire. Un double procédé d'excerptation et de traduction est à l'œuvre dans cette composition. L'auteur identifie son rôle comme celui d'un épitomateur, qui rassemble les informations de toutes sortes de sources différentes, grecques et syriaques, historiques et documentaires.

La chronique bilingue syriaque-arabe composée par Élie de Nisibe au XI^e siècle est la seule à mentionner pour chaque lemme emprunté le nom de sa source. Cela en fait une source unique sur nombre d'œuvres aujourd'hui disparues, quelles soient grecques, syriaques ou arabes. La forme tabulaire de présentation de ces informations, placées dans des cases en regard d'une colonne de datation et d'une colonne de texte, accorde une place à l'identification de la source, voire des deux sources, syriaque et arabe, de l'information¹⁴. Dans le cas de

12 Voir O. Andrei, « Canons chronologiques et histoire ecclésiastique », dans S. Morlet et L. Perrone (dir.), *Eusèbe de Césarée...*, op. cit., p. 71-73.

13 PsZ, I, p. 5 T, 3 V.

14 L'édition de référence du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* n'a pas conservé la forme du manuscrit. Seule l'édition antérieure par L.-J. Delaporte a conservé la distinction entre les lemmes en syriaque et en arabe, *La Chronographie d'Élie bar-Šīnaya, métropolitain de Nisibe : traduite pour la première fois d'après le manuscrit Add. 7197 du Musée britannique*, Paris, H. Champion, 1910. Sur cette chronique, voir W. Witakowski, « Elias Barshenaya's Chronicle », dans W. Van Bakkum, J. W. Drijvers et A. C. Klugkist (dir.), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Louvain, Peeters, p. 219-237.

l'usage de deux sources différentes dans une même case, il n'est pas précisé cependant quelle partie de l'information vient de quel texte. L'usage d'extraits bien identifiés, bilingues qui plus est, a ainsi entraîné une forme originale de mise en pages que ne partage aucune autre chronique ancienne. Il n'est pas clair dans quelle mesure ces extraits sont des citations fidèles ou ont fait l'objet de paraphrases ou de résumés. Leur format extrêmement bref ne permet pas non plus de se faire une idée du format et du style de la source utilisée. Ils présentent cependant l'intérêt majeur pour la période des débuts de l'Islam d'avoir préservé des sources aujourd'hui perdues comme l'histoire du célèbre mathématicien Al-Khwarizmi (qui a donné, d'après la forme latinisée de son nom, le mot *algorithme*). À défaut d'offrir des informations nouvelles, ces extraits présentent l'immense avantage de permettre de dater la mise en circulation de l'information historique dans un contexte où les sources historiographiques musulmanes d'époque omeyyade ont aujourd'hui disparu et où seules subsistent les sources d'époque abbasside, qui ont procédé à des réécritures de l'histoire¹⁵.

De la même manière, les histoires ecclésiastiques sont constituées d'extraits d'œuvres antérieures. La Bible, les historiens antérieurs, les Pères de l'Église, mais aussi les textes apocryphes, hagiographiques et les documents sont cités, abrégés et introduits dans un découpage en livres suivant les règnes des empereurs. Ce mode de composition est aussi celui des chroniques postérieures au VI^e siècle, qui associent organisation chronologique sous des entrées de dates et narration, et qui prennent la place des histoires ecclésiastiques, qui cessent d'être composées à peu près au même moment. Des formes mixtes d'écriture de l'histoire voient le jour, qui combinent l'organisation chronologique des chroniques, les récits de l'histoire profane ou de la biographie et l'organisation en livres des histoires classicisantes et ecclésiastiques. À cette forme mixte correspond la fusion graduelle de l'histoire profane et de l'histoire ecclésiastique. Plusieurs degrés d'écriture et de composition sont identifiables dans le travail de recomposition des extraits dans un texte nouveau, qui vont de la simple juxtaposition de matériaux historiographiques au « texte » littéraire proprement dit. Comme le montrent les épitomés de Théodore Lecteur ou du Pseudo-Zacharie, un genre historiographique mixte émerge au VI^e siècle, tissé d'extraits liés les uns aux autres de manière assez lâche.

15 Voir les travaux d'Antoine Borrut, notamment *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden/Boston, Brill, 2011 et concernant plus particulièrement la chronique d'Élie : « La circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : Élie de Nisibe et ses sources », dans M. Debié (dir.), *L'Historiographie syriaque*, Paris, Geuthner, p. 137-160.

L'exemple de la chronique syriaque anonyme dite « composite » a l'intérêt de montrer le processus inachevé de composition d'une chronique où le passage du matériau au texte n'a pas été pleinement réalisé¹⁶. Elle est constituée de sept séries d'extraits qui constituent autant de rubriques qui n'ont pas été liées les unes aux autres. On semble être en présence d'un dossier documentaire, comme semble le confirmer le fait que la dernière rubrique est moins harmonisée encore que les autres, avec au moins cinq sources différentes identifiables. L'intégration dans une continuité chronologique n'a pas été faite et les datations sautent vers l'avant ou l'arrière en fonction du contenu des extraits. L'unification thématique n'a pas eu lieu non plus, même si un intérêt pour l'histoire de l'Église d'une part, des relations romano-perses de l'autre, semble avoir guidé le choix des extraits. Une intention est manifeste derrière la collecte de ces extraits, mais qui ne semble pas être allée au bout de leur recomposition et de la construction d'un « texte ».

400

EXTRAITS ET ÉPITOMÉS

Les textes historiques grecs ont fait l'objet de lectures, voire d'éditions en extraits aux IX^e et X^e siècles, qui sont autant de filtres au travers desquels ils nous sont parvenus et dont nous sommes toujours tributaires. Outre les chroniques et histoires postérieures qui utilisèrent les textes précédents comme leurs sources, les résumés de Photius dans sa *Bibliothèque*¹⁷, au IX^e siècle, les *Excerpta* constantiniens réalisés au X^e siècle et le dictionnaire de la Souda, un peu postérieur, ont excerpé des histoires anciennes aujourd'hui disparues par ailleurs. Nous dépendons largement de ces emprunts et de ces travaux éditoriaux des IX^e-X^e siècles pour la connaissance des œuvres grecques qui ne nous sont pas parvenues en tradition directe.

L'entreprise des *Excerpta* historiques réalisée à la demande de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète au milieu du X^e siècle témoigne d'un véritable projet visant à compiler en une sorte d'encyclopédie historique le plus grand

¹⁶ *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens*, éd. E. W. Brooks, p. 77-155 T; éd. J.-B. Chabot, p. 61-119 V dans *Chronica minora*, CSCO III, t. 4.2, III, Paris : Imprimerie nationale, 1904 (réimpr. CSCO 3/Syr. 3 T; CSCO 4/Syr. 4 V, Louvain, Secrétariat du CSCO, 1955) [éd. et trad. lat.]. Voir A. Palmer, « Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe : essai d'interprétation théologique et politique », dans P. Canivet & J.-P. Coquais (dir.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VI^e-VIII^e siècle*, Damas, IFD, 1992, p. 31-46; M. Debié, « L'héritage de la chronique d'Eusèbe dans l'historiographie syriaque », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 6, 2006, p. 18-28 et *ead.*, « Temps linéaire, temps circulaire. Chronologie et histoire dans les chroniques syriaques », *Antiquités sémitiques*, 3, 1998, p. 177-196 (p. 184-185, 187).

¹⁷ *Bibliothèque*, texte grec et trad. R. Henry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2003. T. Håggs, *Photios als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpieren in der Bibliothek*, Uppsala/Stockholm, Almqvist och Wiksell, 1975.

nombre possible d'histoires¹⁸. Une partie seulement de cet ouvrage nous est parvenue. Ce recueil d'extraits n'est donc plus connu que de manière fragmentaire et de façon indirecte par les extraits qu'en reprint à la fin du x^e siècle la Souda. S'il y a bien un projet à l'œuvre, il ne s'agit pas à proprement parler d'un projet d'auteur mais bien de compilateur. Une équipe de collaborateurs fut chargée par l'empereur de rassembler les manuscrits d'historiens, puis de procéder à des extraits ensuite répartis dans l'une des cinquante-trois sections thématiques qui composaient l'ensemble¹⁹. La méthode n'est pas différente de celle d'Eusèbe de Césarée ou Élie de Nisibe par exemple, pourtant ces *excerpta* ne sont pas qualifiés d'« histoire » mais gardent leur statut d'extraits, réorganisés thématiquement²⁰.

À la fin du x^e siècle, le lexique de Suidas, communément désigné comme la Souda, a eu accès à certaines des sections des *Excerpta* constantiniens et constitue donc un autre témoignage indirect de nombre d'auteurs anciens excerptés soit directement, soit au travers d'autres excerpteurs²¹.

Certaines histoires ecclésiastiques et chroniques enfin ont été transmises sous la forme d'épitomés. La tradition de produire des ouvrages résumant des œuvres historiques longues est attestée dans le cas de Tite-Live par exemple, les *Periochae* résumant les 142 livres de son *Histoire romaine* dont nous n'avons plus aujourd'hui que les livres I-X et XXI-XLV. Ces résumés ont parfois supplanté l'original, considéré comme trop long, et ont sans doute contribué à sa disparition : puisque des épitomés étaient disponibles, il n'était pas nécessaire de continuer à copier l'intégralité de l'original. Les extraits ont sans doute signé la mort d'un certain nombre d'œuvres complètes.

Plusieurs explications peuvent être avancées pour expliquer la disparition des œuvres excerptées. En dehors de la longueur de l'œuvre d'origine qui a pu décourager la lecture complète, le manque d'intérêt des lecteurs postérieurs pour le style ou le contenu d'une œuvre ancienne peut également expliquer qu'en dehors des extraits jugés les plus intéressants, une œuvre n'ait plus été lue

18 Sur les *Excerpta* constantiniens, voir P. Lemerle, *Le Premier Humanisme byzantin*, Paris, PUF, 1971, p. 280-288.

19 Voir P. A. Brunt, « On Historical Fragments... », art. cit., p. 483-485.

20 B. Flusin, « Les *Excerpta* constantiniens. Logique d'une anti-histoire », dans S. Pitta (dir.), *Fragments d'historiens grecs. Autour de Denys d'Halicarnasse*, Rome, École française de Rome, 2002, p. 537-559.

21 C. de Boor, « Suidas und die Konstantische Excerptsammlung », *Byzantinische Zeitschrift*, 23, 1914-1919, p. 1-27. Voir G. Zecchini (dir.), *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio*, Bari, Edipuglia, 1999, pour des études sur les historiens grecs et romains dans la *Souda*. De très nombreux articles ont été consacrés aux historiens tardo-antiques : Priscus de Panion, Eunape de Sardes, Olympiodore de Thèbes, Malchos de Philadelphie, Eutrope, Eustathe d'Épiphanie, Jean Malalas (voir la bibliographie dans l'ouvrage cité ci-dessus et sur le site *Suda on line* : <http://www.stoa.org/sol/historia.shtml>).

et donc copiée pour assurer sa survie. La *Bibliothèque* de Photius montre que les extraits choisis l'étaient en grande partie en fonction de leurs qualités littéraires.

Les hasards de la transmission matérielle ont entraîné aussi la disparition de manuscrits, notamment dans les cas où n'existait qu'un petit nombre de copies, comme pour la chronique d'Eusèbe par exemple : la complexité de la mise en pages, et donc le temps, les ressources financières et l'habileté requis du copiste, ont certainement freiné le nombre de copies et entraîné la disparition de la chronique en grec après le IX^e/X^e siècle. De très nombreuses chroniques ne nous sont plus connues que par un seul manuscrit (sans doute parce qu'elles avaient peu circulé en dehors de leur lieu de production) souvent fragmentaire, comme c'est le cas pour la chronique syriaque de Jacques d'Édesse (tout début du VIII^e siècle), ou ne contenant qu'une version brève, comme dans le cas de la chronique grecque de Jean Malalas (VI^e siècle). Les vicissitudes des bibliothèques du Proche-Orient, les mauvaises conditions de conservation (humidité, variations de température, exposition aux insectes et aux rongeurs...) ont en effet entraîné la disparition de nombreux manuscrits.

402

La condamnation dont les histoires ont pu, comme les œuvres dogmatiques, faire l'objet en raison de leurs orientations religieuses a également joué un rôle : parce qu'elles sont sous-tendues par une philosophie et souvent une théologie de l'histoire, les œuvres historiques ne sont pas des descriptions neutres d'un passé objectif mais sont les instruments de la construction d'une mémoire collective et d'un passé propre à chaque auteur en fonction de ses affiliations ou à chaque communauté ou Église. C'est ainsi que les auteurs classicisants n'ont plus été lus qu'en extraits, car leurs œuvres ne correspondaient pas à la lecture de l'histoire que faisaient les chrétiens²². Dans la variété des adhésions chrétiennes, les hétéroousiens comme Philostorge ne furent plus guère lus par les homoousiens majoritaires. Philostorge mentionne l'ordre officiel de brûler les livres d'Eunome (XI, 5), ce que confirme le Code théodosien, et donc lui-même dut accéder clandestinement à des ouvrages de sa tendance²³. Il en va de même pour les œuvres des miaphysites dont les œuvres furent interdites par Justinien et qui cessèrent presque complètement d'être lues en grec, comme Zacharie le Scholastique ou Jean Diacrinomenos, dont seuls des extraits ont subsisté dans des œuvres postérieures ou des collections d'extraits. Inversement, si les miaphysites continuèrent à écrire en syriaque, ils n'utilisèrent qu'avec réticence les histoires des chalcédoniens comme celle de Théophile d'Édesse

22 Voir la monographie, ainsi que l'édition, traduite et commentée des extraits des historiens classicisants du V^e siècle de notre ère : C. R. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool, F. Cairns, 1981-1983, 2 vol.

23 Introduction de B. Bleckmann, « un travail de reconstruction », p. 49.

(viii^e siècle), qui en conséquence a disparu en dehors de la réutilisation par des auteurs postérieurs. Les histoires des maronites et des melkites, composées en syriaque ou en arabe avant le xvii^e siècle, ont aussi disparu en transmission directe, à l'exception de la *Chronique maronite*²⁴ et de la *Chronique melkite*²⁵.

Deux histoires ecclésiastiques du vi^e siècle, celle de Théodore Lecteur et celle de Zacharie de Mytilène ne nous sont plus connues que sous la forme d'épitomés et ont disparu dans leur forme originelle. L'*Histoire ecclésiastique* de Théodore Lecteur est tout à fait symptomatique du mode de composition puis de transmission en extraits des ouvrages historiques tarso-antiques. Cette histoire est elle-même composite puisque sous le nom d'*Histoire Tripartite* elle offrait un condensé des histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret. Cette histoire a été transmise à son tour sous la forme d'un recueil d'extraits compilé par un épitomateur anonyme au début du vii^e siècle, encore abrégés par les excerpteurs suivants.

Ce mode de transmission n'a pas été sans conséquences sur les choix éditoriaux de ces extraits puisqu'une proportion importante de ceux qui figurent dans l'édition de Hansen ne vient pas en réalité des quatre manuscrits qui conservent une version de la compilation²⁶ mais ont été restitués par l'éditeur, notamment en ce qui concerne le livre IV, d'après la chronique de Théophane qui a également transmis des extraits de ce texte. Quels rapports entretiennent l'histoire ecclésiastique de Théodore et l'épitomé réalisé au vii^e siècle? Quel rôle a joué l'épitomateur et que pouvons-nous identifier de l'œuvre originelle au terme de ce processus de transmission?

Intitulé *Συναγωγή ἱστοριῶν διαφόρων*, *Réunion de différentes histoires*, l'épitomé comprenait une compilation de la version de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe revue et continuée par le Pseudo(?) -Gélase de Césarée, suivie de l'*Histoire tripartite* que Théodore avait composée à partir des histoires ecclésiastiques parallèles de Socrate, Sozomène et Théodoret, puis de sa propre contribution pour les années 439-518, portant le titre de *Ἐκλογαί*

24 *Chronicon maroniticum*, E. W. Brooks, p. 43-74 T; J.-B. Chabot, p. 35-57 V, dans *Chronica minora*, op. cit.

25 A. de Halleux, « La chronique melkite abrégée du ms. Sinaï 10 », *Le Muséon*, 91, 1978, p. 5-44 [éd. et trad. fr.]. Sur les textes préservés, mais aussi disparus en syriaque et syro-arabe, voir M. Debié, *L'Écriture de l'histoire en syriaque : transmission interculturelle et construction identitaire entre hellénisme et islam*, Leiden, Peeters, sous presse.

26 Sur la transmission manuscrite, voir B. Pouderon, « Les fragments anonymes du Baroc. Gr. 142 et les notices consacrées à Jean Diacrinoménos, Basile de Cilicie et l'anonyme d'Héraclée », *Revue des études byzantines*, 55, 1997, p. 169-92 et *id.*, « Le codex Parisinus graecus 1555 A et sa récitation de l'Épitomé byzantin d'histoires ecclésiastiques », *Revue des études byzantines*, 56, 1998, p. 169-191.

ἀπό τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεοδώρου ἀναγνώστου²⁷. Enfin l'épitomateur a utilisé également des passages de l'histoire, aujourd'hui perdue, de Jean Diacrinomenos: Ἰωάννου τοῦ Διακρινομένου ὄσα... σποράδην ... παρεξέλαβον... Théodore présente son travail dans des termes similaires à ceux d'Eusèbe comme un travail d'excerptation de ce qu'il avait pris ici ou là (σποράδην) puis de recomposition en un nouveau tout. Son programme est formulé ainsi: συναγαγεῖν τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστοριῶν τοὺς ἐκθέοντας, réunir les auteurs d'histoires ecclésiastiques, καὶ μίαν τινὰ ἐξ αὐτῶν ἀρμόσασθαι σύνταξιν et à partir d'eux agencer un ouvrage en quelque sorte unique²⁸.

404

Geoffrey Greatrex souligne la proximité de la démarche de l'épitomateur de la chronique de Théodore Lecteur au VII^e siècle et de l'anonyme qui procéda à l'excerptation de la chronique de Zacharie de Mytilène et à sa recomposition en syriaque, connue sous le nom d'histoire du Pseudo-Zacharie²⁹. Les deux épitomateurs ont procédé de la même manière à la préparation d'une version abrégée de l'histoire ecclésiastique de Théodore d'un côté et de celle de Zacharie de l'autre. Leur travail a consisté non seulement à excerpter des passages de leur source (et à les traduire en syriaque dans le cas de Zacharie) mais encore à la compléter avec d'autres sources tout en intervenant éventuellement sur les extraits eux-mêmes. La transmission de l'épitomé de l'histoire ecclésiastique de Théodore montre que cette version a été parfois encore abrégée dans certains manuscrits. Le résultat de ces différentes étapes a ensuite été utilisé par les chroniqueurs postérieurs comme Théophane, Syméon le Logothète, Nicéphore, la chronique syriaque anonyme jusqu'en 1234 ou encore Michel le Syrien dans le cas de Théodore, par la chronique du patriarche syro-orthodoxe Denys de Tell-Mahré au IX^e siècle (aujourd'hui disparue en tradition directe), puis par le chroniqueur de 1234 et Michel le Syrien dans le cas du Pseudo-Zacharie.

Ces histoires ecclésiastiques de Théodore et de Zacharie ont été qualifiées par Philippe Blauddau de troisième phase d'écriture des histoires ecclésiastiques, marquée, après la deuxième phase d'époque théodosienne, par la dimension

27 Voir P. Nautin, « Théodore Lecteur et sa "Réunion de différentes histoires" de l'Église », *Revue des études byzantines*, 52, 1994, p. 213-243 (p. 218-224, 229-230), sur la première partie de son œuvre ; *id.*, « La continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe par Gélase de Césarée », *Revue des études byzantines*, 50, 1992, p. 163-183.

28 Cf. édition Hansen, fragment du livre I, l. 7.

29 G. Greatrex, « Théodore le Lecteur et son épitomateur anonyme du VII^e siècle », à paraître dans les actes du colloque *L'Historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, organisé par P. Blauddau, Université d'Angers, 31 mai-1^{er} juin 2012, et *id.*, « Pseudo-Zachariah of Mytilene: The Context and Nature of his Work », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 6, 2006, p. 39-52. Voir aussi G. Greatrex, R.R. Phenix & C. Horn, S. P. Brock & W. Witakowski, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011.

polémique des querelles post-chalcédoniennes³⁰. Les remaniements dont elles ont fait l'objet montrent que ces histoires ont été en effet lues et adaptées dans un contexte polémique. C'est sans doute en raison de la condamnation des œuvres miaphysites par Justinien que l'histoire de Zacharie est passée en syriaque. On pourrait suggérer que les pratiques de la tradition ecclésiastique et polémique des florilèges dogmatiques ont été adoptées aussi par la tradition historiographique comme l'atteste le mode même de composition des histoires puis des épitomés qui les ont transmises. En l'absence d'un auteur identifié, la question s'est posée de savoir si l'on avait affaire à une œuvre ou simplement à un épitomé. L'épitomé de l'histoire de Théodore Lecteur n'a pas fait l'objet de tentative d'attribution, quant à celui de l'histoire de Zacharie, il est toujours communément désigné sous le nom de « Pseudo-Zacharie » en raison de la confusion avec l'histoire originelle de Zacharie lors des premières études de ce texte. La notion d'auteur semble s'effacer derrière l'activité d'excerptation, même si le travail de recomposition témoigne d'une intention et d'un projet à défaut d'une ambition littéraire.

Un autre exemple d'histoire non orthodoxe qui ne nous est parvenue que sous forme d'extraits est celui de l'histoire ecclésiastique de Philostorge (composée après 425). Histoire apologétique du mouvement hétéroousien (différence d'essence entre le Père et le Fils), elle fut comme telle considérée comme hérétique par le courant homoousien qui devait l'emporter dans l'Église et ne nous est plus connue que par des extraits. Elle apparaît d'abord dans un abrégé qu'en fit Photius, le patriarche de Constantinople, au IX^e siècle, transmis indépendamment de *La Bibliothèque*. Cet abrégé alterne les passages détaillés et extrêmement abrégés et manifeste le choix fait par Photius des morceaux qu'il jugeait dignes d'être retenus de manière exhaustive pour leur style ou d'autres détails³¹. Le travail d'abréviation se transforme souvent en commentaires sur les positions théologiques de Philostorge. Un second épitomé, beaucoup plus bref, fut réalisé par Photius dans sa *Bibliothèque* (cod. 40). D'autres textes contiennent des extraits de cette histoire : la *Passion de s. Artemius* reprend des morceaux de Philostorge souvent dans plus de détails que l'abrégé de Photius ; la *Souda* a pu avoir accès à des extraits au travers des *Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, aujourd'hui seulement en partie conservés ; enfin Nicéas Choniates, dans son *Thesaurus Orthodoxae fidei*, une collection d'extraits organisée par le théologien

30 P. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople, 451-491 : de l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 512-513.

31 *Philostorge, Histoire ecclésiastique*, texte critique J. Bidez, trad. É. Des Places, introduction, révision de la traduction, notes et index B. Bleckmann, D. Meyer et J.-M. Prieur, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2013.

et historien Nicéphore, contient des passages tirés de l'histoire ecclésiastique de Philostorge³².

EN BREF OU EN ABRÉGÉ ?

406

Le terme d'*épitomé* utilisé par les historiens anciens peut recouvrir différentes significations. Eusèbe présente ainsi sa chronique comme un *épitomé* (ἐπιτομήν) des événements historiques dont l'histoire ecclésiastique serait le récit détaillé : « Déjà du reste dans les canons du temps que j'ai composés, j'ai naguère donné un *épitomé* des événements dont je m'appête aujourd'hui à faire le récit très complet³³ ». Le terme est ici entendu comme désignant un récit en bref des événements, fondé sur des extraits chronologiques et narratifs d'œuvres antérieures. Il ne signifie pas pour autant que la chronique est un abrégé d'une œuvre plus large. Nombre de chroniques se présentent de la même manière comme des *épitomés* ou des résumés, non pas d'une œuvre antérieure, mais de toutes sortes de sources antérieures qu'elles ont excerptées pour donner une histoire du monde en bref. On a pu penser par exemple que le titre même de la *Chronique anonyme d'Édesse jusqu'en 540* : « Récit en abrégé des événements » (mais que l'on peut comprendre aussi comme « en bref ») était l'indication que la version conservée par cette chronique n'était pas la version complète³⁴. En réalité, il s'agit d'un exposé des événements en bref. Cela est vrai de toutes les histoires et chroniques syriaques : Jean d'Éphèse joint « aux récits ecclésiastiques un *bref* mémoire des guerres et des combats qui eurent lieu de nos jours ». La *Chronique melkite* porte aussi le titre de « Recueil abrégé de chronologie ». Denys bar Šalibi dit de même avoir écrit « brièvement et en peu de mots ». La longue *Chronique anonyme jusqu'en 1234* se présente comme un « Récit qui fait connaître brièvement les événements qui ont eu lieu à différentes époques ». Ignace de Mélitène, de même, dit avoir réuni « brièvement » le matériel historique dispersé. Du côté syriaque oriental aussi les histoires de Thomas de Marga, de Išodenah de Basra, ou encore l'*Histoire du monastère de Sabrišo* ou *Les Points essentiels de l'histoire du monde temporel* de Jean de Phenek se disent écrits (*b-pāsiqātā*) « en bref ». L'expression tient du *topos* littéraire, la prolixité des Grecs étant dénoncée, mais correspond en même temps au type de travail réalisé par les chroniqueurs qui racontent l'histoire du monde avec brièveté, à partir d'abrégés, d'extraits d'œuvres complètes. Cela ne signifie pas que les textes que nous lisons sont les abrégés d'un texte plus long : ils sont

³² *Ibid.*, introduction de B. Bleckmann, « Un travail de reconstruction », p. 14-19.

³³ *HE*, I, 1, 6.

³⁴ Voir M. Debié, *L'Écriture de l'histoire en syriaque*, *op. cit.*, chap. « Les sources historiographiques grecques ».

l'abrégé d'une multitude de textes et l'abrégé de l'histoire du monde depuis la Création et de l'histoire de l'Église.

UNE LECTURE EN EXTRAITS

La littérature historiographique est aussi une littérature qui se lisait en extraits comme le montrent les manuscrits. Certains contiennent en effet la copie d'extraits d'œuvres historiques. L'auteur byzantin connu sous le nom de *Megas Chronographos*, ne nous est parvenu que sous la forme de quinze extraits copiés à la suite de la *Chronique pascalle* dans un unique manuscrit du XI^e siècle (le Vat. Gr. 1941) et qui concernent des désastres naturels et politiques³⁵. Le Vat. syr. 145 (IX^e/X^e siècle) contient aussi des extraits d'histoires ecclésiastiques grecques traduites en syriaque ou écrites en syriaque : les passages des histoires de Socrate, Théodoret, du Pseudo-Zacharie et de Jean d'Éphèse sont copiés comme « des récits tirés de... », à l'encre rouge pour marquer la séparation entre les extraits. Des indications marginales face à certains récits concernant les moines semblent être des marques pour la lecture à haute voix. Des citations et des extraits d'histoires ecclésiastiques figurent aussi dans les manuscrits exégétiques, de chaînes ou dans la correspondance de savants comme Jacques d'Édesse et Jean de Litarba, eux-mêmes auteurs, au VII^e siècle, de chroniques syriaques modelées sur celle d'Eusèbe (qui avait été traduite en syriaque par Jacques d'Édesse, puis intégrée dans les chroniques syriaques postérieures et disparue en traduction complète).

LA CITATION DE DOCUMENTS

On mentionne souvent comme l'une des caractéristiques du genre de l'histoire ecclésiastique, par contraste avec l'histoire classicisante, l'introduction de documents dans le cours du récit. En rupture avec l'histoire païenne, l'histoire chrétienne se méfie des discours inventés. Théodoret en introduisant la lettre de l'évêque Alexandre d'Alexandrie à l'évêque de Constantinople du même nom explique qu'il cite ce document afin que personne ne l'accuse d'inventer. Les documents sont là selon lui pour « témoigner de la véracité du récit et illustrer plus clairement les faits³⁶ ».

Arnoldo Momigliano avait remarqué que les historiens grecs du V^e siècle avant notre ère ne citaient quasiment jamais de documents, sauf dans le contexte des

35 *Die byzantinischen Kleinchroniken* I, éd. P. Schreiner, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1975.

36 Théodoret, *HE*, I, 3.

récits touchant aux relations avec la Perse³⁷. C'est du côté de l'historiographie orientale qu'il faudrait selon lui chercher l'origine de l'introduction des documents dans le récit historique. Il fait remonter à l'influence de l'État perse bureaucratique la part accordée aux documents dans l'écriture de l'histoire³⁸.

Par ailleurs, l'historiographie juive hellénistique pratiquée par Flavius Josèphe est ancrée dans le respect du Livre et montre une réévaluation du passé lointain par contraste avec l'historiographie classique, qui va de pair avec la citation de documents destinés à prouver la véracité de ce qu'avance l'historien. À la suite de Flavius Josèphe, Eusèbe s'est ancré dans cette tradition juive de respect de l'écrit, mais aussi dans la tradition chrétienne de lutte contre les hérésies qui passe par le respect de la tradition et le refus de toute innovation, jugée *a priori* dangereuse. Si Eusèbe revendique d'avoir innové dans la manière d'écrire l'histoire ecclésiastique, il se situe dans la tradition dogmatique de méfiance à l'égard des arguments nouveaux et de citation des documents dans le but d'éviter toute falsification. Les conciles de l'Église ont été des catalyseurs de la production de citations et de documents dans le domaine dogmatique et exégétique et les histoires ecclésiastiques ont employé ce matériau de l'histoire de l'Église. Eusèbe et ses successeurs, qu'ils aient écrit des chroniques ou des histoires ecclésiastiques, ont adopté, encore que de manière différente selon le projet historiographique qui leur était propre, cet usage des extraits documentaires.

408

L'historiographie chrétienne, produite pour l'essentiel par des moines ou des clercs, intègre les pratiques qui leur étaient familières pour l'exégèse ou la controverse dans l'établissement de la vérité. Socrate cite un grand nombre de documents *in extenso*, en lieu et place d'un commentaire ou d'un récit. Au VI^e siècle, Évagre réunit les documents en un volume annexe (aujourd'hui perdu), montrant ainsi l'importance qu'ils ont prise. Le plus réticent à donner de longues citations est Sozomène, sans doute pour des raisons stylistiques de classicisme de l'écriture de l'histoire³⁹. L'histoire de Zacharie comportait des documents conservés dans la version syriaque, notamment de nombreuses lettres. L'épitomateur syriaque cite des lettres dans la partie dont il est l'auteur, mais les documents sont beaucoup plus rares, sans doute parce que l'auteur avait plus difficilement accès aux documents officiels. L'exception à ce modèle pourrait sembler être l'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse, mais il est probable que les circonstances troublées dans lesquelles il écrivait, en exil et en

37 A. Momigliano, « Éléments orientaux dans l'historiographie juive postérieure à l'Exil et dans l'historiographie grecque », dans *id.*, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 102.

38 *Ibid.*, p. 100-102.

39 P. Allen, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Leuven, Specilegium Sacrum Lovaniense, 1981; p. 56 (Soz., I, 21).

prison, ont pu constituer un obstacle à l'accès aux documents. Les chroniques longues syriaques ont aussi adopté cette pratique de citer des documents. La *Chronique de 1234* donne ainsi une « Copie de l'édit que le roi Justinien écrivit⁴⁰ ». Les chroniques fonctionnent comme les collections de documents concernant l'histoire ecclésiastique, des lettres notamment, qui pouvaient être accompagnées d'explications historiques et servaient dans le cadre des polémiques chrétiennes⁴¹.

La citation des documents ne garantit en rien cependant que l'on a affaire à de simples copies et n'empêche nullement les falsifications. La citation de documents ne signifie pas que l'on a affaire à l'original. Il peut y avoir eu manipulation des extraits et des choix ont pu être opérés dans ce qui est conservé du document d'origine. Une critique des sources reste indispensable même dans ce cas. Si Évagre le Scholastique, par exemple, cite trois édits impériaux, l'encyclique de Basiliscus, son anti-encyclique et l'édit religieux de Justin II⁴², c'est pour en transmettre intact le contenu doctrinal tel qu'il avait été préservé depuis le concile de Chalcédoine, face aux interprétations que pouvaient en donner les miaphysites. Zacharie de Mitylène, dont l'histoire est représentative des positions non chalcédoniennes, donne de l'encyclique de Basiliscus une version différente de celle d'Évagre et ne cite pas l'anti-encyclique, montrant comment les objectifs de l'auteur peuvent influencer même sur la manière de citer les documents⁴³. Il n'est pas clair si l'histoire de Philostorge citait des documents car le résumé de Photius n'en contient pas, mais il est possible qu'il ait reproduit des extraits de l'homélie d'Eunome (VI, 2) ; de même la liste des évêques favorables à Arius au concile de Nicée reproduite par Nicéas est expressément extraite de Philostorge, tout comme, sans doute, la citation d'un texte de l'évêque de Constantinople, Démophile, conservé dans la Souda (IX, 14)⁴⁴. Chez Philostorge, les références à des documents peuvent même être imaginaires : c'est ainsi qu'il fait référence à de prétendues lettres de Constantin dénonçant l'homoousios et prônant l'hétéroousios. Les objectifs poursuivis par les auteurs peuvent ainsi prendre le pas sur la fidélité à leurs sources. La théologie de l'histoire à l'œuvre légitime pour ainsi dire la manipulation des sources qui fonctionnent avant tout comme des autorités.

40 C1234 II, p. 249 T, 33 V.

41 P. Van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et Sozomène*, Leuven, Peeters, 2004, p. 207 sq. : « Les collections de documents ».

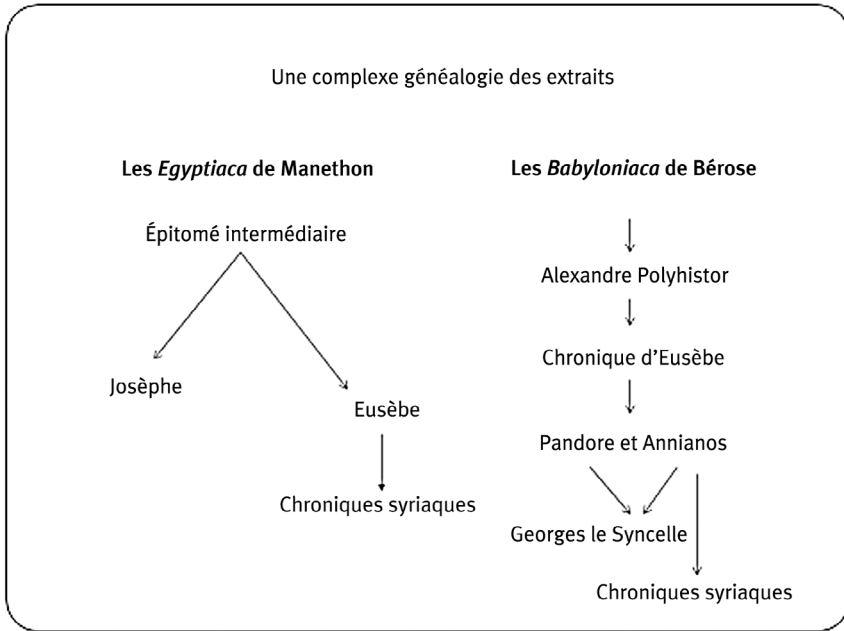
42 P. Allen, *Evagrius Scholasticus...*, op. cit., p. 57 (Évagre, II, 8-10 et V, 4)

43 PsZ, p. 211-213 T, 146-7 V.

44 Introduction de B. Bleckmann à l'édition de l'*Histoire ecclésiastique*, éd. cit., p. 49.

LA TRANSMISSION DES EXTRAITS

Pour ne prendre qu'un seul exemple de la manière dont les extraits d'œuvres disparues nous sont parvenus au travers des différents filtres de la tradition indirecte, les œuvres de Manéthon et de Bérose sur l'histoire égyptienne et babylonienne respectivement sont particulièrement frappants. Le tableau suivant permet de visualiser une partie du chemin de transmission de leur œuvre.



410

Bérose n'eut jamais le succès de Ctésias auprès des historiens postérieurs pour l'histoire de la Mésopotamie ancienne et c'est surtout grâce à Alexandre Polyhistor, qui s'intéressa, quelques 200 ans plus tard, à ses *Babyloniaca*, et les *excerpta*, que son œuvre a continué à se transmettre, Eusèbe et Josèphe ayant repris à Polyhistor certaines des informations venant de Bérose, qui furent ensuite reprises à Eusèbe par ses successeurs, en grec comme en syriaque. Il en va de même pour les *Egyptiaca* de Manéthon reprises par Josèphe et Eusèbe et à travers lui par ses successeurs.

Il serait tentant d'utiliser Eusèbe pour reconstituer les œuvres de ces auteurs. Il faut cependant garder à l'esprit que ce dernier avait une intention personnelle derrière le choix des extraits et la longueur des citations qu'il en faisait, qui était, comme dans le cas de chacun de ces auteurs d'ailleurs quand ils écrivaient, de montrer la supériorité de l'histoire et de la religion chrétienne incarnée dans

l'Empire romain⁴⁵. Les parties qui intéressaient Eusèbe dans cette histoire étaient celles qui offraient des parallèles avec l'Ancien Testament que les chrétiens s'étaient appropriés comme racontant leur propre histoire de nouveau peuple élu. Cet exemple montre la distance qui sépare souvent les extraits de l'original, non seulement en termes de temps, mais aussi de filtres historiographiques qui les ont intégrés dans de nouvelles formes et de nouvelles manières d'écrire l'histoire, avec des projets et des programmes propres.

LE RETOUR AUX SOURCES

Les extraits sont souvent le seul accès qui nous reste à des sources perdues et ils constituent le seul moyen de se faire une idée du texte original. Une grande prudence méthodologique s'impose cependant pour déterminer le contour des extraits utilisés par un historien postérieur ou un compilateur comme dans le cas des *Excerpta* constantiniens dans la perspective de remonter jusqu'à la source. Il est illusoire de penser que l'on pourrait reconstituer une source d'après ces extraits. Tout au plus peut-on essayer d'identifier les passages venant de cette source, mais sans pouvoir, la plupart du temps en tirer de conclusion sur la forme et l'ordre du texte d'origine, surtout lorsque les extraits sont passés par plusieurs filtres historiographiques. La comparaison des extraits préservés à plusieurs endroits permet certainement d'arriver à une plus juste évaluation du contour des extraits, mais ne permet pas pour autant une restitution de la source originelle dépecée et déconstruite par le travail d'excerptation.

Les travaux de R. Burgess sur la chronique d'Eusèbe montrent par exemple l'impossibilité, en dépit de ses premières tentatives de rétroversion⁴⁶, de remonter avec certitude à la version grecque, aujourd'hui disparue, en dépit des traductions arménienne et latine, intégralement conservées, et de la version syriaque préservée uniquement dans des chroniques postérieures, de manière indirecte⁴⁷. Les glissements des blocs de texte par rapport aux colonnes de dates dans les différentes versions rendent à peu près impossible de savoir comment se présentait dans le détail l'original et quelles étaient les dates justes puisque des

45 I. Madreiter, « From Berossos to Eusebius – A Christian Apologist's Shaping of "Pagan" Literature », dans J. Haubold, G. B. Lanfranchi, R. Rollinger et John Steele (dir.), *The World of Berossos*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, p. 255-275.

46 R. W. Burgess, avec la coll. de W. Witakowski, *Studies in Eusebian and post-Eusebian Chronography. 1. The Chronici canones of Eusebius of Caesarea: Structure, Content, and Chronology, AD 282-325 and 2. The Continuatio Antiochiensis Eusebii: A Chronicle of Antioch and the Roman Near East during the Reigns of Constantine and Constantius II, AD 325-350*, Stuttgart, Franz Steiner, 1999.

47 R. W. Burgess, « A Chronological Prolegomenon to Reconstructing Eusebius' Chronici Canones: The Evidence of Ps-Dionysius (the Zuqnin Chronicle) », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 6, 2006, p. 29-38.

glissements au cours de la lecture ou de la copie entre les colonnes de dates et l'espace du texte se produisaient aisément. Certaines entrées pouvaient même disparaître, soit faute de place soit parce que le copiste les avait oubliées en passant des colonnes de date au texte ou en essayant de synchroniser sa propre copie⁴⁸. Le travail de comparaison réalisé par R.W. Burgess entre les différentes versions de la chronique montre les modifications que subit l'original au cours des processus de copie. Les accords entre les versions de Jérôme, de l'arménien et de la *Chronique de Zuqnin* (syriaque) montrent que Jérôme et l'arménien ne permettent pas à eux seuls d'obtenir une reconstitution même approximative de l'original grec. L'ajout du témoignage de la *Chronique de Zuqnin* permet d'améliorer le degré d'exactitude, mais même ainsi, pour les dates connues par ailleurs, le degré de fiabilité n'est que de 50 % quand les trois témoins sont d'accord entre eux ! Cet exemple montre combien le traitement des sources est variable selon la manière de procéder de leur utilisateur et combien il convient de rester prudents quant au degré de fiabilité des traductions, des copies et, à plus forte raison, des extraits, même pour ce qui concerne la simple transmission des dates.

De même l'étude menée par Jan van Ginkel sur la chronique de Michel le Syrien conclut à la nécessité de renoncer à vouloir reconstituer des sources à partir des citations faites par Michel : « la structure, le style et le contexte ont en effet été changés par l'excepteur⁴⁹ ». Les extraits identifiables dans les sources postérieures sont autant de nouvelles versions du texte antérieur, une sorte d'édition révisée et abrégée, la plupart du temps combinée avec d'autres sources.

L'empilement des strates de textes rend encore plus compliquée l'identification des extraits d'origine. La récente tentative de reconstruction de l'histoire syriaque de Théophile d'Édesse, supposé être le chaînon de transmission des informations sur les provinces perdues de l'empire byzantin après les conquêtes arabo-musulmanes vers la chronique byzantine de Théophane d'une part et vers les chroniques syriaques et syro-arabes de l'autre, adopte ainsi une position maximaliste en considérant comme venant de Théophile tout le matériau partagé par les chroniqueurs postérieurs⁵⁰. Une seule citation dans la chronique d'Agapius de Mambidj attribue pourtant explicitement à Théophile un passage. Ses récits ont été repris, on le sait par sa préface, par le chroniqueur syriaque Denys de Tellmahré, dont la chronique n'est plus conservée que de manière

48 R.W.Burgess, *Studies in Eusebian...*, op. cit., p. 47-48.

49 J. Van Ginkel, « Making History », art. cit., p. 358.

50 *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, trad. et comm. R. Hoyland, Liverpool, Liverpool University Press, 2011. Pour une tentative antérieure de reconstituer la chronique de Denys de Tellmahré, voir A. Palmer, with S. P. Brock and R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993 : « Dionysius reconstituted », p. 105-221.

indirecte dans des chroniques postérieures. Un double filtre historiographique de textes aujourd'hui perdus s'interpose donc entre les extraits préservés en syriaque et en arabe (il n'est pas certain que Théophane ait eu accès en grec à ces récits, mais cela fait l'objet de complexes discussions qu'il n'y a pas lieu de reprendre ici⁵¹). L'éditeur à l'origine de « l'invention » de la chronique de Théophile va jusqu'à évoquer les sources de Théophile, plongeant ainsi plus profond encore au travers des strates historiographiques pourtant évanescentes en raison de leur disparition directe.

Dans ce cas comme dans d'autres, les choix opérés par les éditeurs modernes dans l'identification des fragments des œuvres disparues au travers des extraits, citations et résumés préservés dans les œuvres postérieures, des collections ou des épitomés ne sont que l'ultime étape du processus d'excerptation subi au cours de l'histoire du texte, mais à rebours, par une tentative de remontée vers l'original, elles conduisent en réalité à une nouvelle étape d'édition en extraits reconstitués.

51 Voir M. Debié, *L'Écriture de l'histoire en syriaque*, op. cit. ; voir les Actes du colloque *La Chronique de Théophane: sources, composition, transmission*, Paris, 15 septembre 2012, dir. F. Montinaro et M. Jankowiak, à paraître.

LIRE EN EXTRAITS À BYZANCE :
LE *FLORILEGIUM COISLINIANUM*
ET SES SECTIONS PAÏENNES

Peter van Deun
KU Leuven

Le *Florilège Coislin* est une anthologie byzantine d'ampleur monumentale, dont seules quelques parties sont disponibles dans un texte critique fiable et dans laquelle les extraits ont été rassemblés dans l'ordre alphabétique. Par exemple, les différentes sections du Livre Èta sont respectivement consacrées aux jours de fête (ἡμέραι), à la mort du roi Ἡρώδης, au soleil (ἥλιος), au principe qui dirige l'homme (τὸ ἡγεμονικόν), aux âges de l'homme (ἡλικία), à l'étymologie des mots ἡμέρα καὶ νύξ, et à l'exégèse de Matthieu xxiv, 36 ou de Marc xiii, 32, deux passages qui contiennent le mot ἡμέρα. Un autre exemple révélateur est la Lettre Gamma, dans laquelle les mots dont il est question débutent par la lettre gamma, à savoir γεγεννημένοι, (πύρινοι) γλῶσσαι, γλῶσσα / γλωσσώδης, γέεννα, γνωρίζειν, μονόγαμοι / δίγαμοι, γάμος, γυναῖκες, γονεῖς, γαστριμαργία et γέλως. Ou la Lettre Lambda, qui est centrée sur le chandelier d'or de Zacharie iv, 2 (λυχνία), sur le bon larron (ληστής), sur la tristesse (λύπη), sur les quatre formes de lèpre (λέπρα), sur la topaze (λίθος τοῦ τοπαζίου), sur la famine (λιμός), sur le λόγος Θεοῦ et le λόγος τῶν ἀνθρώπων.

On constate que la plupart des sections, à l'intérieur des Lettres, citent un seul auteur, une bonne trentaine renferment des extraits de deux auteurs, une douzaine contiennent des citations de trois Pères ; quatre sources et plus pour une seule section, ce cas se trouve assez rarement.

Depuis des années, l'équipe byzantine de la Katholieke Universiteit Leuven s'est concentrée sur la littérature anthologique à Byzance¹ et sur le *Florilegium Coislinianum* en particulier. Nous n'avons pas seulement établi le texte critique

¹ Voir par exemple C. Macé et P. Van Deun (dir.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, Leuven / Paris / Walpole (MA), Peeters, 2011.

des Lettres Alpha², Bêta³, Gamma⁴, Èta⁵, Xi⁶ et Psi⁷, mais également préparé un bon nombre d'études annexes⁸.

Un problème difficile que R. Ceulemans et moi-même essaierons de résoudre, dans un article en préparation, est le fait qu'aucun des témoins du florilège n'a conservé la Lettre Oméga; en effet, dans les cinq manuscrits qui ont la fin de la compilation (*S D E F G*), le tout dernier extrait traite des faux prophètes (Περὶ ψευδοπροφητῶν) de l'évangile de Matthieu (VII, 15-16), un extrait qui se rattache évidemment à la Lettre Psi. Donc on n'a aucune trace de la Lettre Oméga, ni dans le florilège même, ni dans le pinax qui est conservé dans un nombre de témoins. On ne sait pas pourquoi le compilateur n'a pas couronné son entreprise en ajoutant quelques extraits appartenant à la dernière lettre de l'alphabet grec. Mais la situation devient encore plus compliquée, car une autre question s'impose concernant trois extraits supplémentaires qui, cités dans quelques témoins et indiqués dans le pinax, suivent immédiatement la Lettre Psi; ces morceaux, qui n'ont toutefois rien à voir avec Oméga (il s'agit, par exemple, de deux extraits centrés sur Lazare), font-ils partie, oui ou non, de la compilation originale?

Un autre problème épineux est celui de la datation et de l'endroit de confection de l'anthologie. Résumons très brièvement ce que nous avons écrit dans

- 2 T. Fernández, *Book Alpha of the Florilegium Coislinianum: A Critical Edition with a Philological Introduction*, diss. doct., Leuven, 2010 (directeur de thèse : P. Van Deun; dans un futur prochain, cette édition sera publiée dans la « Series Graeca » du « Corpus Christianorum »).
- 3 I. De Vos, E. Gielen, C. Macé et P. Van Deun, « La Lettre B du Florilège Coislin : *editio princeps* », *Byzantion*, 80, 2010, p. 72-120.
- 4 I. De Vos, E. Gielen, C. Macé et P. Van Deun, « L'art de compiler à Byzance : la Lettre Γ du Florilège Coislin », *Byzantion*, 78, 2008, p. 159-223.
- 5 R. Ceulemans, I. De Vos, E. Gielen et P. Van Deun, « La continuation de l'exploration du *Florilegium Coislinianum* : la Lettre Èta », *Byzantion*, 81, 2011, p. 74-126.
- 6 R. Ceulemans, P. Van Deun et F. Wildenboer, « Questions sur les deux arbres du Paradis : la Lettre Ξ du *Florilège Coislin* », *Byzantion*, 84, 2014, p. 49-79.
- 7 R. Ceulemans, E. De Ridder, K. Levrie et P. Van Deun, « Sur le mensonge, l'âme de l'homme et les faux prophètes : la Lettre Ψ du Florilège Coislin », *Byzantion*, 83, 2013, p. 49-82.
- 8 Il s'agit des articles suivants dûs à T. Fernández : « Un fragmento inédito sobre la virtud, atribuido a Nilo de Ancira », *Bizantinistica*, ser. II, 12, 2010, p. 201-213; « Byzantine Tears. A Pseudo-Chrysostomic Fragment on Weeping in the *Florilegium Coislinianum* », dans C. Macé et Van Deun (dir.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, op. cit., p. 125-142; « Cosmas Vestitor's Ascetic-Physiological Fragment (CPG 8163) », *Byzantinische Zeitschrift*, 104, 2011, p. 633-640; « Dos fragmentos inéditos de Atanasio de Alejandría », *Erytheia*, 32, 2011, p. 79-93; « Un fragment inédit attribué à Anatole d'Alexandrie », *Byzantion Nea Hellás*, 30, 2011, p. 189-202; « A Correction of the Text of Athanasius of Alexandria's Epistula ad monachos (CPG 2108) », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 62, 2012, p. 1-7. On citera également les contributions louvanistes suivantes : C. Macé, I. De Vos et K. Geuten, « Comparing Stemmatological and Phylogenetic Methods to Understand the Transmission History of the *Florilegium Coislinianum* », dans A. Bucossi et E. Kihlman (dir.), *Ars Edendi. Lecture Series*, t. II, Stockholm, Stockholm University, 2012, p. 107-129; J. Michels et P. Van Deun, « On the Topaz Island: Diodorus of Sicily and the Byzantine *Florilegium Coislinianum* », *Byzantion*, 83, 2013, p. 283-296 (sur un extrait cité dans la Lettre Λ).

l'introduction à l'édition de différentes Lettres du florilège. Malheureusement, on doit se contenter d'une fourchette assez large, *grosso modo* entre le début du IX^e et le X^e siècle. En effet, les trois témoins les plus vénérables semblent dater du X^e siècle, ce qui fournit un *terminus ante quem*, assez vague il est vrai ; l'extrait le plus récent, conservé dans la compilation, est tiré de la *Lettre 57* de Théodore Studite, adressée à son oncle Platon (l. 17-18 et 20-23) et datée de l'année 797 ou des années 809-811, ce qui donne un *terminus post quem* très précis pour la datation.

L'endroit de confection du *Florilegium* reste également un problème très difficile à résoudre. Il y a toutefois quelques éléments permettant de formuler l'hypothèse que le florilège serait d'origine italo-grecque ; pour le texte des extraits pris à des ouvrages de Maxime le Confesseur, pour ne citer qu'un indice, celui-ci semble apparenté à la famille italo-grecque de la tradition directe du Confesseur. Mais cette hypothèse devrait être corroborée par d'autres éléments, car une origine constantino-politaine n'est pas exclue non plus.

Concentrons-nous un instant sur la tradition manuscrite de l'anthologie, qui se divise en trois recensions.

La première version ne se lit pas seulement dans le *Parisinus*, *Coislinianus* 294 (sigle *A* ; XI^e-XII^e siècles), qui a donné son nom à l'intégralité du florilège et contient, *grosso modo*, les Lettres Alpha à Omikron, mais également dans le soi-disant *Florilège de Jérusalem*, dont on connaît deux témoins, c'est-à-dire le *Hierosolymitanus*, *Sancti Sepulchri* 15 (sigle *T* ; X^e-XI^e siècles) et son apographe, l'*Atheniensis*, *olim Constantinopolitanus*, *Metochion Sancti Sepulchri* 274 (sigle *X* ; XIV^e siècle), qui ne contiennent que les Lettres Alpha à Epsilon.

La deuxième recension est conservée dans quatre témoins : l'*Atheniensis*, *Bibliotheca Nationalis* 464 (sigle *B* ; X^e siècle) et le *Parisinus gr.* 924 (sigle *C* ; X^e siècle), malheureusement très endommagés, ainsi que deux copies directes de *B*, le *Bruxellensis*, *Bibliothèque royale Albert I^{er}*, IV 881 (sigle *S* ; a. 1542 ; transcrit par Jean Katelos de Nauplie) et le *Parisinus gr.* 1096 (sigle *P* ; XVI^e siècle), qui, malheureusement, ne renferme que la Lettre Alpha ainsi qu'une partie de Bèta.

Une bonne trentaine de témoins, dont la plupart, toutefois, ne contient que quelques extraits, témoignent de la popularité de la troisième recension. Les cinq témoins principaux de cette troisième version, qui est souvent moins longue que les deux recensions précédentes et contient presque toujours des leçons moins bonnes, sont : le *Mediolanensis*, *Ambrosianus Q* 74 *sup.* (681) (sigle *D* ; X^e siècle) ; l'*Athous*, *Iviron* 38 (sigle *G*) et l'*Argentoratensis*, *Bibliothecae Nationalis et Universitatis gr.* 12 (sigle *E*), copiés tous les deux par le prêtre Syméon Kalliandrès, très probablement en 1281-1282 et 1285-1286 ; l'*Atheniensis*, *Bibliothecae Nationalis* 329 (sigle *F* ; XIII^e-XIV^e siècle) et le *Vaticanus graecus* 491 (sigle *H* ; XIII^e siècle), qui ne contient que les Lettres Alpha à Kappa.

À ces témoins majeurs, on ajoutera une bonne trentaine de manuscrits qui n'ont transmis que des extraits du *Florilegium Coislinianum*. À Louvain, en préparant l'édition critique de plusieurs Lettres du florilège, nous avons découvert les témoins partiels suivants qui témoignent de la popularité de l'anthologie : *Atheniensis, Bibliotheca Nationalis 375* (XIII^e siècle) ; *Atheniensis, Bibliotheca Nationalis 2429* (XIV^e siècle) ; *Atheniensis, Metochion Santi Sepulchri 273* (X^e-XI^e siècles) ; *Atheniensis, Metochion Santi Sepulchri 405* (a. 1717) ; *Athous, Lavra B 43* (XII^e siècle) ; l'*Athous, Koutloumousiou 9* (XIV^e siècle) ; *Athous, Koutloumousiou 269* (XV^e siècle) ; *Athous, Vatopédi 36* (XII^e siècle) ; *Heidelbergensis, Palatinus gr. 356* (XIV^e siècle) ; *Lesbiacus, Leimonos 268* (a. 1552) ; *Londinensis, British Library, Add. 17472* (XIV^e siècle) ; *Londinensis, British Library, Add. 34060* (XV^e siècle) ; *Londinensis, British Library, Add. 39610* (XI^e siècle) ; *Lugdunensis Batavorum, Bibliotheca Publica 67A* (XVII^e siècle) ; *Monacensis gr. 25* (XVI^e siècle) ; *Monacensis gr. 56* (a. 1547) ; *Monacensis gr. 551* (XV^e siècle) ; *Mosquensis, Bibliotheca Synodalis 439* (Vladimir 425) (XIV^e siècle) ; *Neapolitanus, Bibliotheca Nationalis 56* (II.B.18) (XIII^e siècle) ; *Oxonienis, Bodleianus gr. 91* (XIV^e siècle) ; *Oxonienis, Bodleianus, Canonicianus gr. 56* (XVI^e siècle) ; *Parisinus gr. 852* (XI^e siècle) ; *Parisinus gr. 1555* (XIV^e siècle) ; *Parisinus, Supplementum graecum 503* (XIII^e siècle) ; *Parisinus, Supplementum gr. 702* (XV^e-XVI^e siècles) ; *Rhenotraiectinus gr. 7* (XIII^e siècle) ; *Romanus, Angelicus gr. 30* (a. 1393-1394) ; *Vaticanus gr. 375* (XIV^e siècle) ; *Vaticanus gr. 578* (XIV^e siècle) ; *Vaticanus gr. 728* (XVI^e siècle) ; *Vaticanus, Ottobonianus gr. 441* (a. 1477) ; *Vaticanus, Palatinus gr. 91* (XIV^e siècle) ; *Venetus, Marcianus gr. 507* (XII^e-XIII^e siècles) ; *Venetus, Marcianus I, 29* (XV^e siècle) ; *Vindobonensis, theologicus gr. 325* (XVI^e siècle).

La plupart de ces manuscrits se rattachent clairement à la troisième recension du florilège, mais un petit nombre de ces témoins, tels l'*Athous, Lavra B 43* et l'*Oxonienis, Bodleianus gr. 91*, font exception à cette règle générale, car ils remontent plus haut dans le stemma que le modèle commun de toute la recension III. Le *Florilège Coislin* et le projet « Lire en extraits », c'est le mariage parfait. Il suffira de relever ici la troisième recension, laquelle, comme on l'a déjà dit, constitue une version abrégée de l'anthologie, avec un choix bien délibéré d'extraits. Citons, à titre d'exemple, la Lettre Èta, où les l. 7-49 du deuxième extrait, ainsi que l'intégralité des extraits 3 et 4 ont été omises, parce que le compilateur de la recension III ne s'intéresse moins aux multiples jours (ἡμέραι) qui doivent être fêtés, parmi lesquels le Sabbat. Un autre exemple de ce travail de raccourcissement et de sélection s'offre dans la Lettre Bêta : il s'agit de l'omission des extraits 4, 5, 10, 11, 13, 27, 28 et 29, ainsi que d'une partie de l'extrait 16 (des sections consacrées au blasphème, au regard qui nuit, et au baptême).

Concentrons-nous maintenant sur deux représentants de la recension III, les manuscrits « frères » *F* et *H*, mentionnés ci-dessus. Ceux-ci ont omis un nombre d'extraits qui sont bien présents dans les autres témoins de la troisième recension : on citera, par exemple, l'absence, en *FH*, des extraits 6-7 et 15 de la Lettre Alpha. Donc, dans ces deux témoins des XIII^e-XIV^e siècles, « on lit des extraits tirés d'extraits, qui, eux aussi, sont tirés d'extraits ».

Passons finalement à deux autres manuscrits qui appartiennent au groupe de témoins partiels : l'*Oxoniensis*, *Canonicianus gr. 56*, transcrit à Venise en 1563, par Michel Myrokephalitis, collaborateur d'André Darmarios ; le *Vaticanus gr. 728*, achevé, après 1556, par Emmanuel Provataris pour la Bibliothèque Vaticane. Ces deux codex récents ne renferment qu'un choix bien réfléchi, fait sur la base du manuscrit *F*, dont nous venons de parler. La plupart de ces extraits sont pris à la Lettre Alpha (58 extraits), mais il y en a d'autres, moins nombreux, revenant aux Lettres Bêta, Gamma, Delta, Epsilon, Zêta, Èta, Kappa, Lambda, Xi, Omikron, Pi, Sigma, Upsilon, Phi et de nouveau Sigma, dans cet ordre. Donc, dans ces deux témoins fragmentaires, « on lit des extraits tirés d'extraits, qui, eux aussi, sont tirés d'extraits, qui, à leur tour, constituent un choix établi sur la base d'extraits », une situation fort compliquée, mais typiquement byzantine.

D'autres témoins n'ont pas seulement cité un nombre d'extraits de notre florilège, mais les ont pris comme noyau central autour duquel une nouvelle anthologie s'est formée, en insérant d'extraits qui proviennent d'autres sources. C'est le cas, par exemple, du *Monacensis gr. 551*, déjà mentionné ci-dessus (dorénavant manuscrit *Z*) et revenant à la seconde moitié du XV^e siècle⁹. Nous avons dressé une liste détaillée de tous les extraits du *Florilège Coislin* conservés en *Z* (f. 19-75) : il s'agit de morceaux choisis tirés respectivement des Lettres Tau, Kappa, Omikron, Kappa, Gamma, Upsilon, Tau, Sigma, Bêta, Kappa, Epsilon, Psi, Phi, Kappa, Gamma, Bêta, Delta, Thêta, Chi, Èta, Alpha, Èta et Pi. Dans cette section sont intercalés de multiples extraits pris à d'autres compilations, ce qui donne un nouveau florilège assez hybride ; en effet, aux extraits du *Florilège Coislin*, s'ajoutent d'autres extraits qui proviennent, par exemple, des *Quaestiones ad Antiochum ducem* du Pseudo-Athanase d'Alexandrie (*CPG* 2257), de l'anthologie qui suit souvent les *Quaestiones et responsiones* d'Anastase du Sinaï (*CPG* 7746) et de la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zygabène.

9 Malheureusement, le scribe du manuscrit n'a pas pu être identifié. Pour une description du manuscrit qui ne relève toutefois pas tous les détails du contenu, voir I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum Graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, Monachi (= Munich), Seidel, t. V, 1812, p. 378-404. Un bon nombre de chercheurs ont utilisé et étudié ce manuscrit ; on ne citera ici que G. Papagiannis, *Theodoros Prodromos. Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupteerzählungen des Alten und des Neuen Testaments*, Wiesbaden, Beerenverlag, 1997, t. I, p. 46-48.

Quittons maintenant la tradition manuscrite et passons à la valeur et au contenu du *Florilegium Coislinianum*. Nous avons pu constater que, pour la grande majorité des extraits cités, le compilateur a repris littéralement le texte de ses sources, ce qui permet de dire que le florilège constitue un témoin très ancien et important du modèle cité¹⁰. Mais il y a également des extraits où le texte de la source est amputé de plusieurs mots ou phrases, ou qui se singularisent par des modifications considérables.

420

La valeur du florilège est confirmée par le fait qu'il contient un certain nombre de textes qui ne sont pas connus par ailleurs ou qui n'ont pas encore pu être identifiés de façon satisfaisante. La liste est longue et quelques-unes de ces découvertes ont déjà été relevées dans les articles cités dans les notes 2 à 8. On citera ici, à titre d'exemples, un extrait conservé dans la Lettre Delta et centré sur les larmes (il revient à Cosmas Vestitor), un extrait, dans la Lettre Alpha, du moine Marcien de Bethléem, auteur ascétique du IV^e siècle, des extraits tirés du *Commentaire sur s. Matthieu* d'Athanase d'Alexandrie, dont on n'a plus que des fragments, ou des morceaux choisis pris à des opuscules chrysostomiens ou pseudo-chrysostomiens.

Le caractère purement chrétien de l'anthologie s'impose nettement, mais il y a quelques extraits qui semblent faire exception à cette règle générale. Concentrons-nous un instant sur ces extraits qui, dans la tradition manuscrite du florilège, sont attribués à un auteur païen et qui, évidemment, nous ont intrigué.

Commençons avec Philon d'Alexandrie, auteur bien aimé par les auteurs chrétiens ; il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on trouve dans le florilège quelques extraits philoniens. Tout d'abord, il y a, dans la Lettre Kappa, dans une section consacrée aux notions d'image et de ressemblance, un extrait tiré de son *De officio mundi* (chapitre 69). La Lettre Psi renferme deux extraits de Philon : l'extrait 20, extrêmement court, provient du *De praemiis et poenis* (63, 6-8), et l'extrait 21 de son *Quod Deus sit immutabilis* (46, 11-47, 18), bien que le florilège le rattache au *De gigantibus* (Περὶ γιγάντων)¹¹.

Apparenté au dossier de Philon, est l'extrait qu'on lit, dans la Lettre Alpha, sous le nom de Flavius Josèphe (extrait 93), auteur bien aimé, lui aussi, des auteurs byzantins ; ces 36 lignes, qui ne sont conservées par aucune autre source,

¹⁰ Voir, par exemple, P. Van Deun, *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*, Turnhout/Leuven, Brepols, 1991, p. CLV-CLVII.

¹¹ Mais on sait qu'une partie de la tradition manuscrite de Philon considère le *Quod Deus sit immutabilis* et le *De gigantibus* comme faisant partie d'une seule œuvre portant le titre *De gigantibus*.

exception faite pour les *Sacra Parallela*, sont consacrées au royaume des morts et proviennent d'une œuvre contre Platon sur la cause universelle¹².

Le troisième cas concerne l'extrait 14 cité à l'intérieur de la Lettre Èta, que nous avons éditée récemment ; l'extrait, qui se trouve dans une petite section intitulée « Sur la différence des âges », est attribué à Hippocrate. En introduisant l'extrait par les mots ἐκ τῶν ἕξω, « pris à des auteurs païens », le manuscrit A et le témoin fragmentaire *Athous, Lavra B 43* ont souligné le caractère exceptionnel d'une citation païenne. Ce morceau choisi est consacré aux sept ou quatre âges de l'homme. Pendant la Basse-Antiquité et à l'époque byzantine, un grand nombre de textes similaires ont circulé ; il s'agit d'un dossier assez compliqué, dans lequel le chapitre V du Περὶ ἑβδομάδων attribué à Hippocrate, repris, entre autres, dans le chapitre 105 du *De opificio mundi* de Philon d'Alexandrie, joue un rôle important. Très souvent, ces textes arithmologiques, dont il existe des versions plus longues, ainsi que de courtes paraphrases ou de simples résumés – comme c'est le cas dans le *Florilège Coislín* –, sont attribués à Hippocrate.

Le quatrième cas « païen » se lit à l'intérieur de la Lettre Lambda. Il s'agit d'un long extrait de Diodore de Sicile (Livre III, chapitre 38, 4 et 39, 4-9), qui est conservé dans les trois recensions et dont nous avons préparé l'édition critique tout récemment¹³. La plupart des témoins l'attribuent explicitement à l'historien Diodore (Διοδώρου ἱστοριογράφου) ; cette attribution n'est absente qu'en C et dans le témoin fragmentaire *Vaticanus, Ottobonianus gr. 441*, ainsi que dans son apographe, *Lesbiacus, Leimonos 268*. Le titre de l'extrait se lit Περὶ τοῦ λίθου τοῦ τοπαζίου. Par endroits, le compilateur de notre florilège a remanié sa source ou même donné une paraphrase de certains passages de Diodore. Nous n'avons retrouvé nulle part le texte tel qu'il est conservé dans notre florilège. Cela n'empêche toutefois pas que le thème de la topaze et de l'Île des serpents où cette gemme précieuse est conservée, a joui d'une grande popularité, tant pendant l'Antiquité qu'à l'époque byzantine. Par exemple, dans sa *Bibliotheca (codex 250, 456b)*, Photius a cité un long extrait du *De Mari Erythraeo* (V, 82) d'Agatharchidès de Knidos (II^e siècle av. J.-C.) ; le récit, tel qu'on le lit chez Diodore de Sicile (III, 12-48), dépend d'Agatharchidès. À deux reprises, Michel Psellos revient sur la topaze, avec deux récits curieusement contradictoires (*Opusculum theologicum* 1, l. 110-112, et *Opusculum philosophicum* 34, l. 99-104). L'attention que plusieurs auteurs chrétiens ont accordée à cette pierre s'explique parfaitement, car cette gemme est présente dans un bon nombre de textes bibliques. Depuis la mention du τοπάζιον dans le Psaume cxviii (les

12 Voir T. Fernández, *Book Alpha...*, op. cit., p. 134-135 pour l'édition du texte.

13 Voir J. Michels et P. Van Deun, « On the Topaz Island », art. cit. Là on trouvera l'édition critique de l'extrait, ainsi qu'une étude détaillée.

vers 126-127), la pierre a commencé une carrière très féconde dans la littérature exégétique des Pères, tels Origène, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr et Hésychius de Jérusalem. De plus, le τοπάζιον occupe la deuxième place dans les énumérations de gemmes précieuses¹⁴, comme on peut le constater dans l'Exode (xxviii, 17 et xxxvi, 17) et dans le prophète Ézéchiël (xxviii, 13), ainsi que dans des opuscles patristiques et byzantins, dont l'exemple le plus connu est le *De gemmis* d'Épiphane de Salamine. Finalement il y a l'Apocalypse de saint Jean (xxi, 20), où le τοπάζιον est une des pierres précieuses décorant les murs de la Jérusalem Nouvelle. On l'aura pu constater, il y a beaucoup d'éléments permettant d'expliquer la popularité de la topaze dans des textes purement chrétiens.

422

Le dernier cas qui nous intéresse ici, se lit à l'intérieur de la Lettre Kappa, dans une section plus large qui s'intitule: *περὶ θεοῦ κριμάτων* (en *A C S R*) ou *περὶ κριμάτων θεοῦ* (en *U D E G Z*). Dans les première et troisième recensions, ainsi que dans les témoins fragmentaires *R* et *U*, l'extrait est attribué à Porphyre (Πορφυρίου), tandis qu'il est resté anonyme dans la deuxième recension (les manuscrits *C* et *S*)¹⁵. Il nous semblait intéressant d'établir ici le texte critique de l'extrait. Quels sont les témoins du florilège qui l'ont conservé? Ce sont: le *Parisinus*, *Coislinianus* 294, f. 172, témoin de la première recension (sigle *A*); trois témoins de la recension II, c'est-à-dire le *Parisinus gr.* 924 (sigle *C*, f. 214), ainsi que l'*Atheniensis*, *Bibliotheca Nationalis* 464 (sigle *B*, p. 269)¹⁶, et son apographe, qui a été transcrit avant la mutilation de *B*, le *Bruxellensis*, *Bibliothèque royale Albert I^{er}*, IV 881 (sigle *S*, f. 116^{rv}); trois représentants de la troisième recension, le *Mediolanensis*, *Ambrosianus* Q 74 *sup.* (sigle *D*, f. 75^v), l'*Athous*, *Iviron* 38 (sigle *G*, f. 66^v) et l'*Argentoratensis*, *Bibliotheca Nationalis et Universitatis gr.* 12 (sigle *E*, f. 118); et, finalement, trois témoins partiels du florilège: l'*Athous*, *Lavra B* 43 (sigle *R*, f. 180^v), l'*Oxonienis*, *Bodleianus gr.* 91 (sigle *U*, f. 146^v), le *Monacensis gr.* 551 (sigle *Z*, f. 24^v).

En voici le texte, établi sur la base de toute la tradition manuscrite: Θεὸς¹⁷ δὲ¹⁸ εἰδὼς τὸ μέλλον, φθάνει¹⁹ πολλακίς, τοὺς μὲν δι' εὐσέβειαν ἔτι νέους τοῦ βίου προδιεξάγων²⁰, τοὺς δὲ διὰ τὰς μελλούσας ἀπ' αὐτῶν ἔσεσθαι

14 En voici la liste: σάρδιον, τοπάζιον, σμάραγδος, ἄνθραξ, σάπφειρος, ἴασπις, λιγύριον, ἀχάτης, ἀμέθυστος, χρυσόλιθος, βηρύλλιον, ὄνυχιον.

15 Il faut noter que les témoins *E* et *G* ont mis Πορφυρίου devant περὶ κριμάτων θεοῦ.

16 Malheureusement, ce manuscrit est tellement endommagé qu'on ne peut lire que quelques mots (Θεὸς δὲ εἰ| et μὲν).

17 Θεὸς] ὁ *praem.* *R.*

18 δὲ] *om.* *U D E G Z.*

19 φάνει *a. corr.* *A.*

20 διεξάγων *C S D^a. corr.*, προεξάγων *Z.* Noter que le verbe προδιεξάγω est absent du *TLG* et de tous nos dictionnaires.

βλάβας τοῖς οἰκειοτάτοις, τοὺς δὲ ἐλεῶν, μελλουσῶν ἔνεκα²¹ ἀνηκέστων συμφορῶν προεξαίρων.

Dans l'édition volumineuse de tous les fragments de Porphyre qui circulent, à juste titre ou à tort²², on le trouve à la page 316, fragment 280F. Là, on apprend que ces quelques lignes sont puisées au *Contra Iulianum* de Cyrille d'Alexandrie (CPG 5233), III, PG 76, 645, l. 18-23 ; Cyrille les a prises au Πρὸς Νημέριον de Porphyre, dont il cite sept extraits dans le *Contra Iulianum*. Il est clair que le fragment de Porphyre, tel qu'on le lit dans le *Florilegium Coislinianum*, est démasqué, mais cela n'empêche pas que cette citation puisse être importante pour les futurs éditeurs du *Contra Iulianum* ; en effet, les manuscrits témoins complets des dix premiers livres de cette œuvre monumentale sont assez rares et ne datent que des XII^e-XIII^e siècles²³.

On aura pu le constater : la récolte « païenne » dans le *Florilegium Coislinianum* s'avère être moins féconde que l'on pensait ; l'insertion de ces quelques extraits dans une compilation purement chrétienne s'explique facilement.

²¹ ἔνεκα] ἔνεκεν EG, om. U.

²² A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgartiae/Lipsiae, Teubner, 1993.

²³ À ce propos, voir l'article de Chr. Riedweg, « Zur handschriftlichen Überlieferung der Apologie Kyrills von Alexandrien Contra Iulianum », *Museum Helveticum*, 57, 2000, p. 151-165.

PRÊCHER PAR EXTRAITS À LA FIN DU MOYEN ÂGE ?
LA *PHARETRA* ATTRIBUÉE À SAINT BONAVENTURE

Sophie Delmas
UMR 5648 (Cibam)

À partir de la fin du XII^e siècle, le développement des écoles urbaines, puis l'apparition de l'Université de Paris en 1215, suscitent un accroissement considérable du nombre de clercs étudiants à Paris. Ces rangs sont encore grossis avec l'apparition des ordres mendiants, notamment les franciscains et les dominicains au début du XIII^e siècle¹.

Cet élan intellectuel s'accompagne d'une production manuscrite croissante, puisque comme le déclare Pierre du Bois vers 1300, un étudiant sans livre ne peut rien faire de bon². Le travail intellectuel de l'Université est progressivement qualifié de « scolastique », c'est-à-dire qu'il se construit selon une forme particulière que Marie-Dominique Chenu définissait comme une « forme rationnelle de pensée qui s'élabore consciemment et volontairement à partir d'un texte estimé comme faisant autorité³ ». Le travail de l'étudiant ou du maître en théologie s'appuie donc sur des autorités et s'organise autour de trois volets principaux, définis par Pierre le Chantre au XII^e siècle, lire l'Écriture (*legere*), c'est-à-dire la commenter, disputer (*disputare*), et prêcher (*praedicare*)⁴. Pour mener à bien ces trois activités, les clercs ont élaboré divers instruments de travail. Un premier ensemble d'instruments concerne bien sûr la Bible (avec sa glose, ses concordances). Certains outils de travail sont propres aux prédicateurs : c'est le cas des manuels de prédication (les *artes predicandi*), des sermons modèles, de recueils *d'exempla* et de *distinctiones*. On peut également citer les bestiaires, lapidaires ou vies de saints. D'autres instruments permettent de retrouver

- 1 Sur ce phénomène, voir en dernier lieu N. Gorochov, *Naissance de l'Université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin, (v. 1200 - v. 1245)*, Paris, Champion, 2012,
- 2 Voir par exemple H.-J. Martin, R. Chartier, J.-P. Vivet, *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, t. I, 1983, p. 135.
- 3 M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 3^e éd., 1974, p. 55.
- 4 « *In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae, circa lectionem, disputationem et predicationem* » (Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, cap. I, PL 205, col. 25).

facilement des citations patristiques : les auteurs puisent alors dans deux sources principales, le *Décret* de Gratien ou les *Sentences* de Pierre Lombard⁵.

La *Pharetra* dont il va être question ici est souvent rangée parmi les instruments de travail du prédicateur. Il s'agit d'un florilège patristique thématique, doté d'un prologue qui a été publié sous le nom de saint Bonaventure et attribué à divers auteurs⁶. Selon le manuscrit Salzburg, Sankt-Peter, a IV 34, cet ouvrage date au plus tard de 1261⁷.

Cette étude a pour objectif de comprendre dans quelle mesure l'auteur de la *Pharetra* a rassemblé et organisé les extraits patristiques afin d'en faire une « matière prédicable » ou enfin de compte de permettre de « prêcher par extraits ».

UN TRAVAIL D'EXTRACTION À PARTIR D'ORIGINALIA EFFECTUÉ PAR GUILLAUME DE LA FOURMENTERIE

426

La sélection et l'organisation des extraits ont souvent été imputées à Bonaventure. Cette attribution à Bonaventure s'explique par des indications données par trois manuscrits tardifs du xv^e siècle. Dès le xix^e siècle, les éditeurs des Quaracchi ont écarté cette œuvre du canon bonaventurien⁸. Cependant, on peut également mettre au compte de Bonaventure un traité plus ample, également intitulé *Pharetra* et attesté au moins dans deux manuscrits. L'un d'entre eux l'attribue à Bonaventure. Le prologue est cette fois différent puisque l'*incipit* est « *desiderio meo volens satisfacere* ».

Après avoir écarté l'hypothèse de Bonaventure, il convient d'étudier la candidature de Guibert de Tournai. En effet, plusieurs spécialistes tels que Ephrem Longpré en 1925, Enrico Bonifacio en 1953 ou plus récemment Charles Munier en 2012 considèrent que le franciscain Guibert de Tournai en est probablement l'auteur⁹. Ils s'appuient sur trois arguments principaux. D'abord, ils utilisent un ancien catalogue de la bibliothèque franciscaine de Bologne selon lequel un des manuscrits (n° 230) contenait la *Somme* de

5 L.-J. Bataillon, « Les instruments de travail des prédicateurs au xiii^e siècle », dans G. Hasenohr, J. Longère (dir.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions du CNRS, 1981, p. 197-209.

6 Pseudo-Bonaventure, *Pharetra, Opera omnia*, éd. A.C. Peltier, Paris, Vivès, t. VII, 1866, p. 3-231.

7 M. Burghart a trouvé des dates discordantes dans la littérature et sur le catalogue en ligne de l'abbaye : les éditeurs des Quaracchi, lorsqu'ils évoquent ce manuscrit dans les prolégomènes, donnent 1264 (« Prolegomena », dans S. Bonaventura, *Opera omnia*, Ad Aquas Claras [=Quaracchi], ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1898, p. cxv), alors que le catalogue indique bien 1261 (http://www.ksbm.oew.ac.at/sb_sp/hss.htm).

8 *Ibid.*, p. cxv.

9 Guibertus Tornacensis, *De morte. De septem verbis Domini in cruce*, éd. C. Munier, Turnhout, Brepols, 2012, p. 9-11.

Jean de Galles (*summa Iohannis Gualensis de laudibus Pauli*) et une *Pharetra* attribuée à un certain Gilbert (*pharetra Gilberti*). Un autre argument avancé est la proximité des autorités rassemblées dans la *Pharetra* avec celles que cite habituellement Guibert : il s'agit non seulement d'Augustin, de Grégoire, de Bernard, de Chrysostome, mais aussi de Sénèque. Enfin, selon ces chercheurs, il existe des liens entre certains passages de la *Pharetra* et des extraits du *De modo addiscendi* de Guibert. De plus, selon eux, les états de vie énumérés dans le premier livre de la *Pharetra* (à l'exception de six chapitres) correspondent en grande partie à ceux de la collection des *Sermones ad status* de Guibert¹⁰.

En effet, Guibert de Tournai est l'auteur d'une série de cent dix sermons modèles *ad status*, c'est-à-dire composés pour des auditoires théoriques correspondant à un *status*, un « état de vie » défini dans la société, et non en fonction d'une occasion liturgique¹¹. Selon le prologue des sermons, la collection est organisée autour de quatre parties inégales : *de diversis statibus et officiis*, soit la série *ad status* au sens propre (quatre-vingt-seize sermons), *de preceptis divinis* (deux sermons), *de sacramentalibus et mysteriis* (neuf sermons), et *de penis et gaudiis* (trois sermons)¹².

Les deux premiers arguments semblent fragiles : la présence d'une seule référence dans un ancien catalogue de bibliothèque est toujours sujette à caution. La similitude entre les sources utilisées n'est pas non plus un argument valable, tant les emprunts étaient monnaie courante au Moyen Âge. La proximité entre les rubriques est un argument qui semble plus convaincant, mais qui demande à être approfondi. Dans le tableau suivant, il est possible de comparer les rubriques du livre I de la *Pharetra* avec les divisions de la collection de sermons *ad status* de Guibert de Tournai :

Tableau : comparaison des chapitres
entre la *Pharetra* et les *sermones ad status* de Guibert de Tournai

Livre I de la <i>Pharetra</i> <i>De personarum varietate</i>		Collection de <i>sermones ad status</i> de Guibert de Tournai
Chapitre 1	<i>De Deo</i>	
Chapitre 2	<i>De Christo</i>	
Chapitre 3	<i>De Eucharistia</i>	

10 Gilberto di Tournai, *De modo addiscendi*, éd. E. Bonifacio, Torino, Società ed. internazionale, 1953, p. 17 ; Guibert de Tournai, *Tractatus de pace*, éd. E. Longpré, Ad Aquas Claras [=Quaracchi], ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1925, p. xxiv-xxvii.

11 M. Burghart, « Indexer selon les voyelles. Un ordre alphabétique inhabituel dans trois tables (*exempla* et *distinctiones*) des *Sermones ad status* de Guibert de Tournai », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 166, 2008, p. 365-390.

12 Voir la table des statuts dans S. Gieben, « Rudimentum doctrinae di Gilberto di Tournai con l'edizione del suo Registrum o tavola della materia », dans *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, dir. Francisco de Asís Chavero Blanco OFM, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1988, t. II, p. 631.

Livre I de la <i>Phaetra</i>		Collection de <i>sermones ad</i>
<i>De personarum varietate</i>		<i>status</i> de Guibert de Tournai
Chapitre 4	<i>De Cruce</i>	
Chapitre 5	<i>De Beata Maria</i>	
Chapitre 6	<i>De angelis</i>	
Chapitre 7	<i>De homine</i>	
Chapitre 8	<i>De muliere</i>	
Chapitre 9	<i>De christianis bonis</i>	
Chapitre 10	<i>De christianis malis</i>	
Chapitre 11	<i>De prelati bonis</i>	
Chapitre 12	<i>De prelati malis</i>	
Chapitre 13	<i>De subditis</i>	
Chapitre 14	<i>De predicatoribus bonis</i>	<i>Ad theologos et predicatores</i>
Chapitre 15	<i>De predicatoribus malis</i>	
Chapitre 16	<i>De predicationem usurpantibus</i>	
Chapitre 17	<i>De negligentibus predicationem</i>	
Chapitre 18	<i>De auditoribus verbi Dei</i>	
Chapitre 19	<i>De episcopis</i>	
Chapitre 20	<i>De sacerdotibus bonis</i>	
Chapitre 21	<i>De sacerdotibus malis</i>	
Chapitre 22	<i>De clericis</i>	
Chapitre 23	<i>De beneficiatis</i>	
Chapitre 24	<i>De ambitiosis</i>	
Chapitre 25	<i>De studentibus</i>	<i>Ad scholasticos et scholares</i>
Chapitre 26	<i>De advocatis</i>	<i>Ad iudices et advocatos</i>
Chapitre 27	<i>De religiosi bonis</i>	
Chapitre 28	<i>De religiosi malis</i>	
Chapitre 29	<i>De novitiis</i>	<i>Ad novitios</i>
Chapitre 30	<i>De iuvenibus</i>	<i>Ad adolescentes et pueros</i>
Chapitre 31	<i>De monachis bonis</i>	<i>Ad monachos nigros</i>
Chapitre 32	<i>De monachis malis</i>	<i>Ad monachos griseos</i>
Chapitre 33	<i>De incipientibus</i>	
Chapitre 34	<i>De proficientibus</i>	
Chapitre 35	<i>De perfectis</i>	
Chapitre 36	<i>De tribus predictis statibus</i>	
Chapitre 37	<i>De monialibus</i>	<i>Ad moniales et religiosas</i>
Chapitre 38	<i>De virginibus</i>	<i>Ad virgines</i>
Chapitre 39	<i>De viduis</i>	<i>Ad viduas</i>
Chapitre 40	<i>De coniugatis</i>	<i>Ad conjugatas, de conjugio</i>
Chapitre 41	<i>De tribus statibus predictis</i>	
Chapitre 42	<i>De pauperibus</i>	<i>Ad pauperes et afflictos</i>
Chapitre 43	<i>De divitibus</i>	
Chapitre 44	<i>De potentibus</i>	<i>Ad potentes et milites</i>
Chapitre 45	<i>De iudicibus</i>	<i>Ad iudices et advocatos</i>
Chapitre 46	<i>De nobilibus</i>	
Chapitre 47	<i>De militibus</i>	<i>Ad potentes et milites</i>
Chapitre 48	<i>De negotiationibus</i>	<i>Ad mercatores</i>
Chapitre 49	<i>De fenatoribus</i>	
Chapitre 50	<i>De demonibus</i>	

Il en ressort d'abord que les correspondances entre les rubriques sont bien moins nombreuses que prévu : seulement seize chapitres du livre I de la *Pharetra* ont un thème équivalent à un des états de vie traités par Guibert de Tournai dans ses sermons *ad status*. De plus, la comparaison entre les rubriques portant sur les mêmes thèmes (comme sur les novices, les juges, les avocats) ne permet de trouver aucune citation patristique commune aux deux ouvrages : il serait étonnant que Guibert, s'il était l'auteur de la *Pharetra*, n'ait pas utilisé les extraits patristiques choisis dans ses sermons *ad status* (ou inversement).

L'argumentation en faveur de l'attribution à Guibert de Tournai pose donc problème. Déjà, en 1967, Baudouin d'Amsterdam la considérait comme douteuse¹³. Victorin Doucet privilégiait, lui, l'attribution à un auteur anglais¹⁴. En effet, trois manuscrits attribuent la *Pharetra* à Guillaume de Fourmenterie (ou de Gloucester), un auteur franciscain dont on ignore tout¹⁵. Cette hypothèse semble la plus convaincante pour deux raisons. D'une part, le recueil Fritzlar Dombibliothek 8 date du XIII^e siècle : il est donc contemporain de la rédaction de l'œuvre. D'autre part, British Library, Royal 8 C.XVI est un manuscrit qui contient des traces de *pecia*, c'est-à-dire qu'il a servi de modèle pour être reproduit par des copistes médiévaux, ce qui est un gage de fiabilité.

Guillaume de la Fourmenterie a placé en exergue de son ouvrage un prologue qui permet de mieux comprendre sa méthode et son objectif.

Au commencement de ma conversion, comme je lisais les autorités des saints pour reposer mon esprit et comme je repérais dans mes lectures beaucoup de passages corrompus [*corruptiones*], j'ai décidé de recourir à la source même des œuvres complètes [*fontem originalium*]; et pour plus de certitude, je mis en ordre [*ordinavi*] ces extraits, afin de retrouver plus aisément ce qui pourrait être utile [*utilia*] pour la méditation, la prédication et la discussion. Que le lecteur

13 B. d'Amsterdam, « Guibert de Tournai », dans *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 1967, col. 1139-1146.

14 V. Doucet, « Commentaires sur les Sentences, supplément au répertoire de Frédéric Stegmüller », *Archivum Franciscanum historicum*, 47, 1954, p. 88-170, notamment p. 97.

15 Voir R. Sharpe, *A Handlist of Latin Writers*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 770.

Il s'agit des manuscrits suivants :

– British Library, Royal 8 C.XVI (*explicit liber qui vocatur pharetra, opus fratris Guillelmi de la Furmenterie anglici, quondam de ordine fr. min.*).

– Fritzlar Dombibliothek ms. 7, fol. 194ra (*explicit pharetra Gii'l'i Gloucestre. Io Ko scripsit. Anno Domini m^occcclxiii in professo exal. S. crucis finivit. Eodem anno pestilentia inguinaris quasi depavit Herting. Villam; non solum illam verum de sua pharetra sauciavit totam Almaniam hin inde discurrens*). Date de 1463 G. List, *Die Handschriften der Dombibliothek Fritzlar*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1984, p. 16.

– Fritzlar Dombibliothek ms. 8 (fol. 91rb : *explicit Pharetra Gillelmi de Gloucestre*). Cf. G. List, *Die Handschriften der Dombibliothek Fritzlar, op. cit.*, p. 18.

sache que j'ai quelquefois trouvé le même passage dans plusieurs docteurs et souvent aussi dans les livres d'un seul docteur¹⁶.

Selon ce passage, la démarche de l'auteur est donc triple. Il découvre au cours de ses lectures des passages corrompus. Il propose ensuite de les corriger à partir des *originalia*: cette notion d'*originale* a déjà été étudiée, notamment par Marie-Dominique Chenu. Il s'agit d'un terme réservé aux œuvres des Pères et des Docteurs de l'Église prises dans leur intégralité (et non des originaux). Cette notion a pu ainsi caractériser des écrits qui ont occupé une position importante dans les programmes scolaires et universitaires, et dans les catalogues des bibliothèques¹⁷. Le recours à ces œuvres complètes (*originalia*) est parfois précisé dans le texte même de la *Pharetra*: ainsi, en parcourant le florilège, on peut relever quelques exemples d'ouvrages pour lesquels l'auteur précise qu'ils ont été consultés dans leur intégralité: c'est le cas de Jean Chrysostome, et surtout de Jérôme et de ses commentaires bibliques¹⁸. La *Pharetra* est donc un florilège réalisé à partir d'œuvres complètes des auteurs (*originalia*). Le catalogue de 1338 de la *parva libraria* du collège de Sorbonne, c'est-à-dire de la bibliothèque de prêt du collège de Sorbonne, ne s'y est pas trompé, puisqu'on trouve un manuscrit intitulé *pharetra* dans la rubrique XXXIX qui rassemble les *Flores originalium*¹⁹.

430

UNE TAXINOMIE CLASSIQUE, FACILE À UTILISER

Le prologue ne se contente pas d'indiquer les objectifs poursuivis par l'auteur. On y trouve également le plan choisi pour organiser l'ouvrage:

16 « *In conuersionis mee primordio, cum ob mentis recreationem auctoritates Sanctorum legerem, et legens uarias corruptiones perciperem; placuit mihi, ut ad ipsum fontem originalium recurrerem, et ob maiorem certitudinem, ipsemet aliqua perciperem, que postmodum, ut sciui, ordinaui: ut que ad meditationem, predicationem, disputationem ibidem essent utilia, leuius reperirentur. Hoc autem sciat lector, quod reperi aliquando diuersos doctores unum dixisse, aliquando eandem doctorem idem in diuersis libris* » (Pseudo-Bonaventure, *Pharetra*, éd. cit., p. 3).

17 M. D. Chenu, « Authentica et Magistralia. Deux lieux théologiques aux XII-XIII^e siècles », *Divus Thomas*, 2, 1925, p. 257-285; D. Nebbiai, « L'Originale et les Originalia dans les bibliothèques médiévales » dans M. Zimmermann (dir.), *Auctor et auctoritas: Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, École nationale des chartes, 2001, p. 487-505.

18 Pour Chrysostome, il s'agit du commentaire sur Matthieu p. 20, 105; pour Jérôme, il s'agit du commentaire sur Jérémie p. 27, sur Michée p. 28 et 38, 73, sur Sophonie p. 31, sur Malachie p. 33, sur Joël p. 55, Abacuc p. 58, Osée p. 77, 129, sur Naum p. 98, sur Isaïe p. 103.

19 *3 pharetra et extractiones magistri Jacobi de Vitriaco. Incipit in 2^o fol. Contra ad, in pen. Signum et ille. Precium xx sol.* Ce manuscrit a du reste été conservé sous la cote « latin 16529 ». Ce catalogue est donné dans le mss nouv. acq. Lat. 99 de la Bibliothèque nationale. Il a été édité par L. Delisle, *Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie nationale, t. III, 1881, p. 9-114.

J'ai divisé cet opusculum en quatre livres, dont le premier traite de la diversité des personnes, le second de la multitude des vices et des vertus, le troisième des choses périlleuses, le quatrième des choses gracieuses. Chacun de ces livres se compose de cinquante chapitres, nombre figuratif du jubilé [...] J'ai recueilli les sources ci-dessous [suit la liste des auteurs et des ouvrages sélectionnés]²⁰.

Dès le début, Guillaume de la Fourmenterie fournit la liste des auteurs cités. Il s'agit, en suivant l'ordre proposé dans le prologue, de Grégoire, Ambroise, Jean Chrysostome, Isidore, Cyprien, Augustin, Jérôme, Bernard, Anselme, Cassiodore et Sénèque. Ce corpus comprend essentiellement des Pères de l'Église du monde latin, à l'exception de Jean Chrysostome et de Sénèque.

Dans le texte lui-même, Guillaume indique l'auteur cité, puis l'œuvre dont est extraite la citation. Quand le même auteur est cité plusieurs fois de suite, il utilise le mot *idem* et ajoute seulement le titre de l'œuvre s'il change par rapport à l'autorité précédente. En revanche, le livre, les chapitres concernés ne sont pas donnés, à quelques exceptions près²¹. Cette lacune a conduit certains copistes de manuscrits ou certains lecteurs à ajouter les références précises dans les marges. Les extraits sont parfois situés les uns par rapport aux autres à l'aide d'adverbes tels que *post*, *infra*.

Malgré la répétition de ces formules, on peut relever de temps en temps des variantes intéressantes. Par rapport à la liste donnée dans le prologue, certains auteurs ont été rajoutés tels que Raban Maur²², Bède ou Jean Damascène²³. Certaines références sont directement extraites de la glose²⁴ ou des légendiers²⁵. D'autres auteurs sont étrangement absents, comme le Pseudo-Denys à propos des ordres angéliques. Par ailleurs, l'auteur du *De Spiritu et anima* n'est pas considéré comme étant Augustin : dans le livre I, il est question simplement de l'*auctor* de cette œuvre, ce qui montre que Guillaume avait probablement des

20 « *Distinxi autem opusculum istud per quatuor libros, ut dicatur liber primus de personarum uarietate ; secundus, de principalium uirtutum et uirtutum multiplicitate ; tertius de periculositate ; quartus, de gratiosis. In unoquoque libro posui quinquaginta capitula, quia talis numerus iubilaei est figuratiuus [...]. Originalia ista subscripta ipse excepi* (Pseudo-Bonaventure, *Pharetra*, op. cit., p. 3).

21 Par exemple Pseudo-Bonaventure, *Pharetra*, éd. cit., p. 17, à propos d'une citation de Jérôme, il est précisé : *infra in capitulo de homine*. On retrouve la même chose, p. 22, *infra in capitulo de stultiloquio de turpiloquio*.

22 Raban Maur est ajouté dans la liste des autorités, par exemple dans le chapitre 4 du livre II (*De cruce*) où sont proposés quatre citations du *De laude crucis*.

23 Par exemple à propos de la Vierge, Pseudo-Bonaventure, *Pharetra*, éd. cit., p. 14.

24 Les emprunts explicites à la glose se trouvent dans plusieurs chapitres comme sur les anges, sur les bons chrétiens (*ibid.*, p. 17, 21, 30 etc).

25 « *Haec ergo prima inter feminas hoc constituit in corde suo ut diceret deo: Domine, offero tibi uirginitatem meam; cum hoc a nullo homine nec uerbo didicisset nec exemplo ad imitationem inuitata fuisset* ». C'est à propos de la Vierge que l'on relève cette référence issue de la Légende de saint Barthélemy (*ibid.*, p. 13-14).

doutes sur cette attribution²⁶. Il est désormais établi que c'est Albert le Grand puis Thomas d'Aquin qui ont affirmé le caractère non authentique de cette œuvre, notamment dans le *De veritate* et *De spiritualibus creaturis*²⁷.

432

Les quatre livres portent sur la diversité des personnes, les vertus et les vices, les choses périlleuses, les choses gracieuses. Le choix des chapitres relève d'une taxinomie classique avec, dans le livre II, les sept péchés capitaux, les vertus théologales (foi, espérance, charité), les vertus cardinales. Quelques remarques s'imposent. Par exemple, à propos des péchés capitaux, Guillaume a préféré retenir en premier l'orgueil, suivi des sept autres vices. Il se place ainsi dans la lignée de l'un de ses auteurs de prédilection, Grégoire le Grand, pour lequel l'orgueil est le premier de tous les vices qui possède une place particulière dans la mesure où tous les autres en découlent. Les péchés de la langue ne sont pas oubliés avec une classification précise dans le chapitre 3 du livre III qui en donne dix-huit²⁸. Ces chapitres sont parfois subdivisés : par exemple à propos des anges, une subdivision est ajoutée dans laquelle il est précisé que les citations concernent la distinction des neuf ordres angéliques²⁹.

ATTEINDRE COMME L'ARCHER AVEC SES FLÈCHES

À travers cette compilation d'autorités classées en quatre livres de cinquante chapitres, l'auteur cherche à toucher son lecteur comme le suggère le titre de son ouvrage. Le nom de *pharetra*, « carquois », est du reste explicité dans le prologue :

J'ai appelé ce petit ouvrage *Le Carquois*, car de la même façon que les flèches avec lesquelles les ennemis s'entre-tuent, se blessent et se frappent sont entreposées dans un carquois, ainsi en est-il avec ces autorités variées dignes de foi avec lesquelles, si nous les tenons en main lorsque nous agissons, alors nous jetons à terre l'antique ennemi³⁰.

²⁶ *Ibid.*, p. 6, 20 par exemple.

²⁷ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 111. O. Théry, « L'authenticité du *De spiritu et anima* dans saint Thomas et Albert le Grand », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10, 1921, p. 373-377.

²⁸ « *stultiloquio, multiloquio, nugis, jactantia, excusatione, murmuratione, contentione, convitacione, derisione, maledictione, detractatione, adulatione, sugestione, turpiloquio, mendacio, juratione, blasphemia* ». Cf. C. Casagrande, S. Vecchio, *Les Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Le Cerf, 2007, p. 164.

²⁹ Pseudo-Bonaventure, *Pharetra*, éd. cit., p. 17.

³⁰ « *Opusculum autem istud Pharetram appellavi, quia sicut in pharetra iacula reponuntur, quibus hostis hostem ferit, uulnerat et deiicit, sic et he uarie auctoritates fide dignorum: quas si manu operationis tenemus, hostem antiquum deiicimus* » (*ibid.*, p. 3).

Il est important de souligner que l'auteur manifeste la volonté d'individualiser son œuvre par un titre précis, une pratique qui n'est pas si répandue que cela chez les auteurs médiévaux³¹. Cette pratique se retrouve cependant chez d'autres auteurs de florilèges « théologiques » semblables à la *Pharetra*. Le titre *Le Carquois* n'est cependant pas l'apanage de notre œuvre. Il est aussi celui de collections de sermons. Il est également celui d'un traité de polémique antijuive, recensé dans plus de 150 manuscrits, attribué en partie à Thibaud de Sézanne³². Enfin, signalons qu'un autre recueil intitulé *Pharetra doctorum et philosophorum* a circulé au xv^e siècle, puis a fait l'objet de plusieurs incunables³³. La comparaison avec le tir à l'arc est empruntée au langage des Psaumes : elle est souvent utilisée pour décrire la prédication, surtout par les ordres mendiants. L'image du prédicateur comme chasseur se lit par exemple dans la *Postille* d'Hugues de Saint-Cher sur Ps IX, 12 où est cité l'ordre de Jacob à son fils Esau, en Gn xxvii, 3 : « Maintenant, prends tes armes, ton carquois et ton arc, sors dans la campagne et tue-moi du gibier ». Dans l'explication de ce verset, l'arc est la prédication, les flèches la connaissance de la Sainte Écriture, et les bêtes sauvages les pécheurs³⁴. Cette image belliqueuse se retrouve dans son commentaire de la règle de saint Augustin dans laquelle Hugues de Saint-Cher explique que les armes des prédicateurs sont des autorités prises dans les livres, que les clercs doivent toujours avoir les livres divins afin de pouvoir prendre quand ils en ont besoin leurs armes spirituelles pour lutter contre l'ennemi³⁵. Cette image rappelle la célèbre formule d'Hugues de saint-Cher, extraite de son commentaire de la Genèse : « On commence par tendre l'arc grâce à l'étude, ensuite on lance la flèche de la prédication³⁶ ».

On peut considérer que l'auteur a atteint son objectif dans la mesure où ce florilège a abondamment été diffusé : il est possible de répertorier plus d'une centaine de manuscrits, principalement en Europe du Nord, dans la France septentrionale, en Angleterre, en Allemagne (voir annexe).

31 T. Falmagne, *Un texte en contexte. Les Flores paradisi et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du XIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 281 sq.

32 G. Dahan (dir.), *Le Brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 102 sq.

33 Cf. *infra* p. 437.

34 N. Bériou, *L'Avènement des maîtres de la parole, la prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, t. I, 1998, p. 580 note 422. Cf. R.H. Rouse & M. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979, p. 41

35 Cité par R. H. Rouse & M. Rouse, *ibid.*, p. 41, note 99.

36 Cette formule a même donné son titre à une étude assez récente sur les études chez les dominicains : M. M. Mulchahey, « *First the Bow Is Bent in Study...* » : *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998.

De plus, cet ouvrage a circulé par *exemplar* et *pecia*³⁷. Ce système consiste à diviser en cahiers le texte à recopier. Celui-ci est appelé *exemplar* par les autorités universitaires. Il est ensuite déposé chez un stationnaire : chaque cahier ou pièce (*pecia*) numéroté peut ensuite être loué simultanément par plusieurs copistes. Certaines listes de livres de ces stationnaires ont été conservées, il s'agit des listes de taxation. Ainsi, la *Pharetra* est présente dans la liste de taxation de Paris de 1304 (*in Pharetra*). D'après celle-ci, l'ouvrage était divisé en 41 pièces et coûtait 2 sous. Cette répartition en 41 pièces se retrouve dans Paris BnF lat. 16530 ou dans Troyes BM 1210. En revanche, le manuscrit Pistoia Bibl. Forteguerriana D 297 reflète la répartition d'un *exemplar* en 26 pièces. En outre, des indices de *pecia* ont été répétés dans également dans London BL royal 8 C.xvi fol. 169-319 et London BL Royal 8 E.vi, dans Troyes BM 1939, dans Brugge Stadsbibl. 215.

434

Pour faciliter l'utilisation de cet instrument de travail, plusieurs outils ont été élaborés par les différents copistes. D'abord, il existe un système de renvois entre les différents chapitres que l'on trouve à la fin de chacun d'entre eux : ainsi, à la fin de celui consacré aux « bons prélats », l'auteur propose de se reporter également aux chapitres *de dignitate bona, de zelo, de sollicitudine, de correptione, de equitate*³⁸.

Ce ne sont visiblement pas les auteurs cités qui retiennent l'attention des lecteurs : il est plutôt rare que le copiste (comme dans Paris BnF lat. 16529, Troyes BM 1210) précise en marge les livres ou les chapitres des œuvres citées. Les extraits intéressent les utilisateurs de l'ouvrage, non pas du point de vue des auteurs cités, mais du point de vue thématique. Ainsi, dans plusieurs manuscrits tels que Troyes BM 1939, la liste des auteurs dont sont extraits les passages a disparu de la fin du prologue : à la place, le copiste a noté les rubriques du livre I (fol. 1r) : *de Deo, de Christo, de eucharistia, de cruce, de beata maria, de angelis, de homine, de muliere* etc. Il propose la même chose pour chaque livre (liste des rubriques pour le livre II au fol. 47v-48r). De même, dans Paris BnF lat. 14892, on a bien le prologue suivi de la liste des Pères (fol. 1r-2r), mais aussitôt après commence la liste des chapitres du livre I (fol. 2). On peut ensuite lire la liste des chapitres du livre II (fol. 24), du livre III (fol. 47v) et du livre IV (fol. 64v).

Dans certains manuscrits, l'usage est encore simplifié pour le lecteur avec la présence d'une table alphabétique des différents chapitres. C'est le cas du manuscrit Troyes BM 1210 qui fournit cette table aux folios 115ra-115vb avec un renvoi à la foliotation du manuscrit. Par exemple pour la lettre a, il est possible de lire une liste commençant ainsi : *angelis, auditoribus, ambitioisis, advocatus, accidia, avaricia argutione, acceptione, amicitia, affectione,*

37 G. Murano, *Opere diffuse per « exemplar » e pecia*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 491-492.

38 Pseudo-Bonaventure, *Pharetra*, éd. cit., p. 24.

adversitate). Cette table se trouve également dans le manuscrit Troyes BM 1939 avec l'indication suivante : *incipiunt capitula pharetra concordata per ordinem alphabeti*. Chaque titre de rubrique est alors suivi du folio et de la colonne (a et b).

Dans son prologue, Guillaume de Fourmenterie précise qu'il a rassemblé et ordonné ces autorités « utiles à la méditation, la prédication et la *disputatio* » afin qu'elles soient plus faciles à trouver³⁹. Cet ouvrage est donc lié à aux activités des théologiens puisqu'on retrouve les deux principaux exercices universitaires, la prédication et la dispute. Du reste, plusieurs manuscrits sont facilement transportables et ont le format de livres de poche tels Paris BnF lat. 3750 et Paris BnF lat. 16529. Dans certains recueils, le lecteur pouvait consulter la *Pharetra* mais aussi d'autres florilèges : c'est le cas dans Tours BM 35 dans lequel on peut lire aux côtés des extraits du *Pharetra*, le *Manipulus Florum*.

Depuis les travaux de Richard et Mary Rouse sur les florilèges, ces derniers sont souvent considérés comme étant des manuels pour les prédicateurs qui seraient à mettre en relation avec les dispositions du concile de Latran IV (1215) concernant l'éducation des prédicateurs et la fréquence des prêches. Cette hypothèse est sans doute à nuancer. Une première raison est liée à la nature des extraits sélectionnés. Si les autorités bibliques sont très fréquentes dans la prédication, les citations patristiques sont en général peu nombreuses, voire absentes⁴⁰. Il semble plus probable que cette sélection d'extraits visait à fournir un arsenal de citations dans lesquelles les théologiens pouvaient puiser pour soutenir leur argumentation. C'est donc plutôt dans les traités théologiques ou les disputes qu'il faudrait rechercher des traces de l'utilisation de la *Pharetra*. Cependant, déceler de tels usages s'avère souvent difficile. Dans le cadre de cet article, il est possible de prendre seulement quelques exemples des usages de ces extraits.

D'une part, la *Pharetra* a été identifiée comme faisant partie des sources du traité *De contemptu huius mundi* de John of Schoonhoven. Ce dernier est né en 1356 : il étudie à la faculté des arts à Paris où il obtient la licence en 1374⁴¹. Il entre ensuite chez les augustins à Groenendael en 1377 où il devient prieur en 1386. Il meurt en 1432. Son œuvre consiste en un traité sur I Jean II, 5

39 « *Ut que ad meditationem, predicationem, disputationem ibidem essent utilia, leuius reperirentur* » (*ibid.*, p. 3).

40 Thomas Falmagne qui a étudié un célèbre florilège, le *Flores paradysi*, estime lui aussi que l'argument selon lequel les florilèges sont des instruments de travail pour les prédicateurs n'est pas valable puisque les cisterciens ne sont pas destinés à prêcher hors du cloître. Cf. T. Falmagne, *Un texte en contexte*, op. cit., p. 281 sq.

41 Cf. R. H. Rouse & M. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons*, op. cit., p. 212 à partir des résultats d'une thèse inédite d'Albert Gruijjs.

et s'appuie sur un réseau d'autorités, principalement Grégoire, mais aussi Augustin, Jérôme, Anselme. Ces autorités seraient empruntées à des sources intermédiaires, notamment à des florilèges tel la *Pharetra*.

D'autre part, la *Pharetra* fait partie des ouvrages que possédait l'un des plus célèbres maîtres séculiers de l'Université de Paris de la seconde moitié du XIII^e siècle, Godefroid de Fontaines. Ce recueil a heureusement été conservé sous la cote Paris BnF lat. 16530. Il s'agit d'un manuscrit qui a probablement été copié pour Godefroid de Fontaines⁴². Né au plus tard en 1250 près de Liège, Godefroid fait ses études à Paris dans les années 1270, au plus fort de la crise averroïste. Il y devient maître en théologie en 1285. Sa régence se poursuit jusqu'en 1298-1299. À sa mort, survenue un 29 octobre entre l'année 1306 et 1309, il donne au collège de Sorbonne l'essentiel de sa bibliothèque⁴³. Les notes scolaires et les annotations marginales de Godefroid de Fontaines sont aujourd'hui redécouvertes et se révèlent d'une grande utilité pour comprendre le milieu universitaire parisien de la fin du XIII^e siècle⁴⁴. Godefroid a écrit de sa main des annotations marginales dans la *Pharetra* qui se trouve aux fol. 6-128 du manuscrit Paris BnF lat. 16530. Ces notes sont particulièrement nombreuses sur les folios 16, 17, 17v et 22v⁴⁵. Ces annotations correspondent à des extraits patristiques attribués à différents auteurs. Elles permettent de compléter les autorités portant sur certains chapitres, ceux consacrés aux bons prélats (fol. 16), aux mauvais prélats (fol. 17), aux clercs (fol. 22v) ou encore aux riches (fol. 34v).

436

42 Sur Godefroid de Fontaines, voir en particulier M. De Wulf, *Un théologien philosophe du XIII^e siècle. Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, Hayez, 1904 ; Z. Kaluza, « Godefroi de Fontaines », dans *Dictionnaire des lettres françaises, Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1994, p. 549-550 ; J. F. Wippel, « Godfrey of Fontaines at the university of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century », dans J. A. Aertsens, K. Emery, A. Speer (dir.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris in letzten Viertel des 13. Jahrhundert. Studien und Texten*, Berlin, de Gruyter, 2001, p. 259-389, et J. F. Wippel, « Godfrey of Fontaines », dans J. J. E. Gracia, T. B. Noone (dir.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 272-280.

43 Il semble avoir légué quelques manuscrits à d'autres bénéficiaires, notamment à l'abbaye Saint-Jacques de Liège. L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale [puis nationale]*, Paris, Imprimerie nationale, t. II, 1874, p. 149-150. Sur la bibliothèque de la Sorbonne, voir notamment P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne, I. Robert de Sorbon. L'homme – Le collège – Les documents*, Paris, Vrin, 1966 ; R. H. et M. Rouse, « La bibliothèque du collège de Sorbonne », dans A. Vernet (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises*, t. 1 : *Les bibliothèques médiévales*, Paris, Promodis, 1989, p. 113-123. S. Delmas, « Les manuscrits "non-philosophiques" de Godefroid de Fontaines : étude préliminaire » *Scriptorium* (à paraître).

44 P. Glorieux, « Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3, 1931, p. 37-53 ; *id.*, « Notations brèves sur Godefroid de Fontaines », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11, 1939, p. 168-173 et, plus récemment, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario: le autografe « Notule de scientia theologie » e la cronologia del ms. Paris BNF lat. 16297*, dir. A. Aiello et R. Wielockx, Turnhout, Brepols, 2008.

45 R. Marichal, C. Samaran, *Catalogue des manuscrits en écriture latine*, Paris, Éditions du CNRS, t. III, 1974, p. 709.

Les annotations sont particulièrement nombreuses en marge du chapitre sur la Vierge Marie (fol. 11 et 11v). Ce qui est particulièrement significatif, c'est que ces notes encadrent les passages de la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon dans laquelle l'abbé de Clairvaux s'oppose à la mise en place de la fête de l'Immaculée Conception, c'est-à-dire la conception de la Vierge par ses parents⁴⁶. Parmi ces passages se lit ce célèbre extrait : « Si donc il ne lui est absolument pas possible d'être sanctifiée avant la conception, puisqu'elle n'était pas, ni pendant sa conception, à cause de la présence du péché, il reste qu'il faut croire qu'elle a reçu la sanctification après la conception, quand elle existait déjà dans le sein⁴⁷. » Cet argument va tout à fait dans le sens de la position même de Godefroid de Fontaines : ce dernier, proche des idées de saint Bernard, nie l'Immaculée Conception dans une de ses questions quodlibétiques. Dans cette dernière, il réfute l'opinion d'Henri de Gand parce que celle-ci aurait pour conséquence la négation du péché originel chez la Vierge (quodlibet VIII, 4)⁴⁸.

Enfin, la *Pharetra* de Guillaume de Fourmenterie a servi à alimenter d'autres florilèges, tel que la *Pharetra doctorum et philosophorum*. Il s'agit d'un énorme répertoire de citations groupées sous des rubriques classées en ordre alphabétique. Cet ouvrage, publié à la fin du xv^e siècle à Strasbourg, propose des autorités choisies chez des auteurs latins et grecs, en allant de Platon au xiii^e siècle. Des éditions en ont été publiées à Strasbourg en 1472 et à Cologne dans les années 1470 (sans compter une version abrégée à peu près à la même époque à Nuremberg). La classification est thématique avec quelques 930 chapitres classés par ordre alphabétique. Le liste des autorités est aussi plus large que dans l'œuvre de Guillaume de la Fourmenterie avec près de 180 entrées⁴⁹.

46 Sur la querelle autour de l'Immaculée Conception, M. Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (xii^e-xv^e siècles)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2000.

47 « *Non est hoc Virginum honorare, sed honori detrahere. Si igitur ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat, sed nec in ipso quidem conceptu, propter peccatum quod inerat, restat ut post conceptum in utero iam existens, sanctificationem accepisse credatur* » (Pseudo-Bonaventure, *Pharetra*, éd. cit., p. 15).

48 P. F. de Guimaraens, « La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 à 1350 », *Études franciscaines*, 3, 1952, p. 181-203

49 Notons qu'on y trouve de larges sections du célèbre florilège intitulé le *Manipulus florum*. En effet, ce répertoire inclut des rubriques du *Manipulus florum*, mais en élargit la portée, souvent grâce à l'usage de catégories plus étroites et plus précises : par exemple, il y a 79 entrée pour la lettre A, comprenant quatre sortes d'abstinence, neuf variétés d'amitié et dix-sept espèces d'amour. Voir R. H. Rouse & M. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons, op. cit.*, p. 204-205 ; A. Moss, *Les Recueils de lieux communs. Méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, traduit de l'anglais sous la direction de P. Eichel-Lojkine, Genève, Droz, 2002, p. 90. Au moment de mettre cet article sur presse, Chris Nigham qui prépare une édition électronique du *Pharetra* m'informe que, selon ses premières analyses, ce florilège est aussi une source de Thomas d'Irlande. Je le remercie pour ce précieux renseignement.

Pour conclure, il est d'abord possible de cerner plus clairement le travail effectué autour des extraits regroupés dans la *Pharetra*. Il s'agit d'un travail d'extraction mené à partir d'*originalia* par Guillaume de la Fourmenterie, un franciscain de la seconde moitié du XIII^e siècle dont on ignore tout. Il est toutefois important de souligner que l'on retrouve une nouvelle fois les ordres mendiants dont le rôle fut majeur dans la mise au point d'instruments de travail. Ces extraits ont ensuite été rassemblés dans le but d'être utiles aux théologiens : si leur utilisation par les prédicateurs semble peu probable, il semble qu'ils aient davantage été utilisés par les maîtres pour appuyer leurs réflexions théologiques. Surtout, la *Pharetra* illustre le « caractère évolutif » des instruments de travail : en effet, les premières investigations menées dans les manuscrits montrent que, à la fin du XIII^e siècle, Godefroid de Fontaines a enrichi les extraits avec ses propres autorités, puis qu'au XV^e siècle, la *Pharetra* a été fondue avec d'autres recueils d'extraits tel le *Manipulus Florum*. Ce « caractère évolutif » se retrouve du reste dans d'autres recueils réalisés par les mendiants au XIII^e siècle : c'est le cas de la *Summa de abstinentia* du dominicain Nicolas de Biard, un recueil de distinctions auquel ont contribué probablement plusieurs auteurs par l'ajout de rubriques⁵⁰.

50 S. Delmas, « La *Summa de abstinentia* attribuée à Nicolas de Biard : circulation et réception », dans D. Nebbiai Dalla Guarda, N. Bériou, M. Morard (dir.), *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants, XIII^e-XV^e siècle*, Turnout, Brepols, 2014, p. 303-327.

LISTE NON EXHAUSTIVE DES MANUSCRITS CONTENANT LA *PHARETRA* DE GUILLAUME DE LA FOURMENTERIE

Cette liste n'est pas exhaustive, elle a été élaborée à partir des fichiers de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, des ressources électroniques et des instruments bibliographiques⁵¹. La date du manuscrit a été donnée entre parenthèses quand elle pouvait être connue.

Admont, Bibliothek des Benediktinerstifts 5523, fol. 87v-182 (xiv^e siècle).

Avignon, Bibliothèque municipale 227, fol. 3. (ca 1490).

Assise, Biblioteca comunale 423 (xv^e siècle).

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Magdeb. 76, fol. 2-119v (ca 1450).

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Magdeb. 84, fol. 170-203v (xv^e siècle).

Bordeaux, Bibliothèque municipale 330, fol. 1-149 (xiv^e siècle).

Bruges, Stadsbibliotheek 215, fol. 149ra-288vb.

Braunschweig, Stadtbibliothek 86, fol. 194-276 (xv^e siècle).

Cambridge, Peterhouse Library 214.

Charleville-Mézières, Bibliothèque municipale 126, fol. 2 (xiv^e siècle).

Clermont-Ferrand, Bibliothèque municipale 42, fol. 120 (xiv^e siècle).

Coblence, Staatsarchiv. 127 (xiii^e-xiv^e siècles).

Cologne, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek 1080, fol. 1-29 (ca. 1424).

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek B. 027, fol. 164v-310 (a. 1302).

Ferrare, Biblioteca comunale Ariostea, cl. II 216, fol. 51-214 (xv^e siècle).

Francfort-sur-le-Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, Barth. 173 fol. 47v (xiv^e siècle).

Fritzlar, S. Petri 5.

Fritzlar, S. Petri 6.

Innsbruck, Universitätsbibliothek 388, fol. 112-164v (xiv^e siècle).

51 P. Fedele de Fanna dit avoir répertorié 94 manuscrits de la *Pharetra* mais n'en donne malheureusement pas la liste : cf. « Prolegomena », dans S. Bonaventura, *Opera omnia*, op. cit., t. VIII, p. cxv.

Londres, British Library Royal 8 C.xvi, fol. 169-319.

Londres, British Library Royal 8 E.vi.

Melk, Bibliothek Des Benediktinerstifts 760, fol. 1-51v (*ca* 1300).

Milan, Biblioteca Ambrosiana, H. 214 inf. (xv^e siècle).

Milan, Biblioteca nazionale Braidense AD.IX.47, fol. 1-192 (xv^e siècle).

Mons, Bibliothèque publique de la ville 21/104, fol. 21-138r (xiv^e siècle).

Munich, Bayerische Staatsbibliothek lat. 2716.

Munich, Bayerische Staatsbibliothek lat. 17649, fol. 330.

Munich, Bayerische Staatsbibliothek lat. 18355.

Munich, Bayerische Staatsbibliothek lat. 19670, fol. 194-276 (xv^e siècle).

Naples, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III VII.A.44, fol. 1-124.

Naples, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III VII.A.A47, fol. 1-127 (xv^e siècle).

440

Oxford, Bodleian Library Bodley 157, fol. 54.

Paris, BnF lat. 3274, fol. 1-99.

Paris, BnF lat. 3275 (2^e moitié du xv^e siècle).

Paris, BnF lat. 3683 (xiii^e siècle).

Paris, BnF lat. 3749.

Paris, BnF lat. 3750.

Paris, BnF lat. 14892.

Paris, BnF lat. 16529 (xiii^e siècle).

Paris, BnF lat. 16530 (xiii^e siècle).

Paris, BnF lat. 18126 (xiv^e siècle).

Paris, Bibliothèque Mazarine 859, fol. 1-91 (fin xiii^e siècle).

Paris, Bibliothèque Mazarine 2015, fol. 1 (a. 1298).

Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève 1441.

Pelplin, Bibl. Seminarium Duchownego 55/81.

Pistoia, Biblioteca comunale Forteguerriana D 297.

Prague, Knihovna metropolitní kapituly D. LXXVII, fol. 91-126v (xiv^e siècle).

Prague, Knihovna metropolitní kapituly E.XXXVIII, fol. 53-111 (xv^e siècle).

Prague, Knihovna metropolitní kapituly N.XIII, fol. 37v-97v (xiv^e siècle).

Rouen, Bibliothèque municipale 672 (A. 511), fol. 114 (xiii^e-xiv^e siècles).

- Salzburg, Benediktiner-Erzabtei Sankt Peter, Stiftsbibliothek, a IV 34.
 Schaffhausen, Ministerialbibl. Min. 71, fol. 217va-239vb (ca 1300).
 Séville, Biblioteca capitular Colombina 5-6-33, fol. 15-95v (manque le livre I)
 (xiv^e siècle).
 Séville, Biblioteca capitular Colombina 7-6-37, fol. 1-83v.
- Toulouse, Bibliothèque municipale 175 (III, 19) II 2, fol. 228-334 (xiv^e siècle, 1347).
 Tours, Bibliothèque municipale 35 (extraits) (xv^e siècle).
 Tours, Bibliothèque municipale 466 II, fol. 243 (xiv^e siècle).
 Trier, Stadtbibliothek 195, fol. 46 (xv^e siècle).
 Troyes, Bibliothèque municipale 1210 (xiv^e siècle).
 Troyes, Bibliothèque municipale 1265 (xv^e siècle, 1450).
 Troyes, Bibliothèque municipale 1401 (xiv^e siècle).
 Troyes, Bibliothèque municipale 1840, fol. 143 (xiii^e-xiv^e siècles).
 Troyes, Bibliothèque municipale 1939 (xiv^e siècle).
- Uppsala, Universitetsbibliotek C 205, fol. 1v.
 Uppsala, Universitetsbibliotek C 237, fol. 100.
 Uppsala, Universitetsbibliotek C 254, fol. 2.
- Utrecht, Universiteitsbibliotheek 165 (ca. 1409)
- Vatican, Biblioteca apostolica Vaticana, Palat. lat. 2087, fol. 203.
 Vatican, Biblioteca apostolica Vaticana Urb. lat. 8, fol. 199v.
 Vicence, Biblioteca civica Bertoliana 217, fol. 1-145vb (fin xiii^e-début xiv^e siècle).
 Vicence, Biblioteca civica Bertoliana 218, fol. 1ra-214rb (1^{re} moitié du xiv^e siècle).
 Vyšší Brod, Knihovna klastera (Bibl. abbatiale), 97 (XCVII).
- Wettingen (manuscrit perdu, copié entre 1282 et 1288).
- Würzburg, Universitätsbibliothek M.ch.f.217, fol. 148.

EXTRAIRE, ORGANISER, TRANSMETTRE LE SAVOIR
DANS LES ENCYCLOPÉDIES DU MOYEN ÂGE TARDIF :
ALBERT LE GRAND DANS LE *SPECULUM NATURALE*
DE VINCENT DE BEAUVAIS
ET LA *CATENA AUREA ENTIIUM* D'HENRY D'HERFORD

Iolanda Ventura

CNRS-IRHT, centre Augustin Thierry / Université d'Orléans

Pendant les dernières décennies, les encyclopédies du Moyen Âge ont attiré l'attention d'un nombre croissant de chercheurs¹. La nouvelle attention portée à ce genre littéraire a conduit à analyser les relations entre encyclopédies et culture scientifique, philosophique et théologique, et celles entre encyclopédies et outils de travail (*compendia*, florilèges, *summae* etc.) mis à disposition et utilisés par la culture scolastique et, en particulier, par les membres des ordres mendiants². Dans ce contexte, les encyclopédies ont été considérées comme partie d'une « bibliothèque de travail » ayant pour but de mettre à disposition du public, dans une forme (au moins en théorie) simplifiée et plus accessible, les informations contenues dans ces sources. Par conséquent, les encyclopédies, qui sont censées d'abord livrer une image de la nature et du système des sciences et des disciplines, deviennent aussi, comme d'autres outils de travail tels que les florilèges, les substituts d'une bibliothèque, en permettant à leurs lecteurs et utilisateurs de consulter les sources originales³.

Dans cet article, on ne veut pas examiner le genre littéraire des encyclopédies, mais se concentrer sur leur nature et sur la fonction de textes constitués

- 1 Sur les encyclopédies médiévales, voir Ch. Meier (dir.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, München, Fink Verlag, 2002, p. 85-121, avec bibliographie. Voir aussi la bibliographie en ligne réunie par les membres de l'Atelier Vincent de Beauvais et mise en ligne sur le site <http://medievistique.univ-lorraine.fr>.
- 2 M. M. Mulchahey, « *First the Bow is bent in Study...* »: *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.
- 3 Ici, je reprends, tout en l'adaptant aux exigences de cet article, la définition des encyclopédies comme « Weltbuch » et « Bibliothekersatz » donnée par Ch. Meier-Staubach dans son article pionnier « Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädie. Zu Inhalten, Formen, und Funktionen einer problematischen Gattung », dans L. Grenzmann et K. Stackmann (dir.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, p. 467-500.

d'extraits tirés de sources et ayant pour but de livrer, grâce à cette combinaison d'extraits, non seulement une information plus ou moins complète sur un sujet spécifique, mais aussi une image fidèle de leurs textes de référence. Ce sera cet aspect en particulier, le type de reproduction et d'image de la source livrée par l'encyclopédie, qui retiendra notre attention. Plus spécifiquement, on s'intéressera aux stratégies développées par les compilateurs d'encyclopédies au moment d'interagir avec leurs sources, d'en tirer des extraits, de les organiser, de les traiter pour offrir aux lecteurs une information complète et une reproduction fidèle (ou une manipulation consciente) du contenu de la source. La question concernant ces stratégies est cruciale pour l'étude du contenu et des modalités de transmission du savoir dans les encyclopédies médiévales. À travers cette analyse, et, en particulier, en évaluant le type de source utilisée, son niveau intellectuel, son degré de nouveauté ou d'importance pour la science contemporaine, on parvient à définir l'horizon intellectuel du compilateur, de son époque et de son milieu culturel, de son public envisagé. En comparant la forme du texte original et celle de l'extrait, on peut définir le type d'interprétation, de traitement, de reproduction d'une source, ainsi que les difficultés que son contenu peut créer, par exemple à cause d'un langage trop technique et difficilement accessible ou d'un procédé logique trop complexe. Enfin, l'étude de la présence d'une source dans une encyclopédie ou dans plusieurs encyclopédies contribue à faire comprendre le processus d'entrée, d'affirmation, de persistance d'un texte dans un domaine du savoir et dans la bibliothèque scientifique médiévale, ainsi que les mutations que ce même domaine du savoir subit à cause de l'apparition de cette source. Pour fournir quelques exemples : l'entrée des *Météores* d'Aristote suite à leur traduction de l'arabe par Gérard de Crémone change profondément la conception et l'interprétation médiévale des phénomènes atmosphériques liés aux « vapeurs », tels que la pluie, la grêle, l'arc-en-ciel ou les tremblements de terre⁴. Bien plus profonde et radicale est la transformation du savoir astronomique et astrologique suite à l'entrée des traductions des œuvres arabes dans le monde occidental à travers les traductions et la rédaction de textes originaux basés sur ces traductions. De ces transformations, les encyclopédies représentent des témoins privilégiés, grâce non seulement à l'utilisation – ou à l'exclusion – des sources, mais aussi à la façon de les lire et de les utiliser des compilateurs.

Le rôle et la fonction des sources dans les encyclopédies est un sujet vaste et son analyse est complexe ; il dépasse largement les limites d'un article. Pour cette raison, nous avons choisi de limiter notre analyse à un sujet précis, l'utilisation

4 Sur la météorologie dans les encyclopédies médiévales, voir J. Ducos, *La Météorologie en français au Moyen Âge (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Champion, 1998.

des œuvres scientifiques d'Albert le Grand par deux encyclopédistes dominicains actifs respectivement au XIII^e et au XIV^e siècle, Vincent de Beauvais et Henry d'Herford. Notre analyse sera divisée en deux parties : dans la première, on examinera l'utilisation du *De homine* d'Albert dans le *Speculum naturale* (SN) de Vincent de Beauvais (écrit entre 1240 et 1260), tandis que la seconde sera consacrée à une encyclopédie moins connue, la *Catena aurea entium* (CAE), rédigée par le dominicain allemand Henry d'Herford entre 1350 et 1370 et témoignant d'une utilisation massive des œuvres d'Albert, en particulier du *De mineralibus*, du *De vegetabilibus* et du *De animalibus*, qui constituent les sources majeures de la description du monde minéral, végétal et animal. Dans cet article, on se concentrera sur le seul *De animalibus*⁵.

Le choix du corpus de base nous donne la possibilité de comparer les stratégies d'extraction et d'organisation des extraits des écrits albertiens déployées par les deux compilateurs, d'examiner leur attitude vis-à-vis de l'œuvre d'Albert et de son « autorité » dans deux moments différents de l'histoire de la culture scientifique dominicaine, et d'analyser le rôle joué par Albert dans deux domaines du savoir différents.

Les deux compilateurs ont travaillé avec les textes d'Albert à un siècle de distance l'un de l'autre. Par conséquent, si dans le cas de Vincent l'utilisation d'Albert représente une première, dans le cas d'Henry elle se produit dans la phase centrale de son influence sur la culture dominicaine. Pendant les 100 ans qui séparent Vincent d'Henry, Albert s'affirme comme source de référence pour l'histoire et la philosophie naturelle, grâce à la présence, dans ses commentaires aux écrits naturels d'Aristote, d'un ensemble d'informations « accessoires » concernant le monde minéral, végétal et animal utile à mieux comprendre la nature des *res* mentionnées par Aristote, et à corroborer la connaissance du monde de la nature de l'utilisateur du commentaire. Ces informations, réunies dans le « lapidaire », l'« herbier » et le « bestiaire » inclus dans le livre IV du *De mineralibus*, le livre VI du *De vegetabilibus*, et les livres XXII-XXIV du *De animalibus* furent considérées non seulement comme partie du commentaire et transmises avec le reste du texte, mais aussi comme recueils scientifiques indépendants, recopiées seules, et lues comme de petites encyclopédies spécialisées⁶. En revanche, son discours sur le monde vivant, sur l'homme et sur la psychologie eut une réception diversifiée. Si l'étude du corps animal livré

5 Dans les pages suivantes, les œuvres d'Albert le Grand, de Vincent de Beauvais, et d'Henry d'Herford seront citées sous forme abrégée : *De homine* = *De hom.* ; *De animalibus* = *De anim.* ; *Speculum naturale* = SN ; *Catena aurea entium* = CAE.

6 W. Fauser, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlicher Überlieferung. Teil I: die echten Werke*, Münster, Aschendorff, 1982, p. 135-138. Cf. aussi *id.*, « Albertus-Magnus-Handschriften », *Bulletin de philosophie médiévale*, 24, 1982, p. 115-129 ; 25, 1983, p. 100-120 ; 26, 1984, p. 127-151 ; 27, 1985, p. 110-151.

par Albert est encore utilisé pendant le XIV^e siècle, le *De anima* ne semble pas avoir été jamais utilisé de manière ample pour la description de l'âme humaine dans les encyclopédies ; enfin, la réception encyclopédique du *De hom.* est limitée au seul Vincent de Beauvais. Par conséquent, le temps qui sépare les deux compilateurs et les deux différents domaines du savoir nous permettent de mieux comprendre l'affirmation de l'œuvre d'Albert comme autorité en matière d'histoire et de philosophie naturelle pour la culture scientifique et philosophique dominicaine, et sa perte d'autorité en matière de discours psychologique et anthropologique. Les deux compilateurs représentent donc deux pôles opposés de la réception de la philosophie naturelle d'Albert et de son évolution entre le XIII^e et le XIV^e siècle.

Pour montrer le rapport entre les textes d'Albert et les compilations encyclopédiques, j'ai choisi d'examiner deux aspects spécifiques, 1) l'utilisation du *De hom.* dans la description du livre XXV du *SN* (consacré aux fonctions de l'âme sensibles, aux sens intérieurs, à la *phantasia*, à l'imagination, à la mémoire) et 2) celle du *De anim.* dans les deux premières parties (*ansae*) du livre VIII de la *CAE*.

Les deux dossiers ne représentent qu'un petit échantillon de l'exploitation d'Albert par les deux compilateurs, et doivent être complétés par des recherches plus approfondies. Si, dans le *SN*, l'utilisation de la même œuvre d'Albert se distribue à travers plusieurs livres de l'encyclopédie de Vincent traitant de l'âme humaine et de ses fonctions, et doit donc être intégrée et nuancée par l'analyse de la présence du *De hom.* dans les sections consacrées, par exemple, à la théorie de l'intellect, dans la *Catena*, l'autorité d'Albert à l'intérieur de l'encyclopédie doit être déterminée en comparant la place occupée par différentes œuvres du philosophe allemand dans le différents domaine du savoir (par exemple : le domaine de la minéralogie pour le *De mineralibus*, ou de la physique – au sens aristotélicien du terme – pour les *Physicorum libri octo*, le commentaire à la *Physica* d'Aristote). Ces deux typologies de recherche seront à mener dans l'avenir.

Avant d'aborder l'analyse des deux encyclopédies, il est utile de les décrire brièvement. Le *SN* de Vincent de Beauvais constitue une des trois sections du *Speculum maius*, rédigé par Vincent entre 1235 et 1260, d'abord en deux parties (*versio bifaria*: *SN* + *Speculum historiale*) et, après un retravaillant profond en terme de contenu, structure, choix et exploitation des sources, en trois parties (*versio trifaria*: *SN* + *Speculum doctrinale* + *Speculum historiale*)⁷. Consacré au

7 Sur Vincent de Beauvais, voir M. Paulmier-Foucart, avec la collaboration de M.-Ch. Duchenne, *Vincent de Beauvais et le « Grand Miroir du monde »*, Turnhout, Brepols, 2004. Voir aussi, pour les études plus récentes, la bibliographie en ligne réunie par l'Atelier Vincent de Beauvais cité à la Note 1.

monde de la nature et structuré selon l'ordre de la Création, le *SN* se compose, dans la version imprimée à Douai en 1624, de 32 livres. La liste de ses sources est considérable, et comprend non seulement les textes de référence de la culture médiévale (Isidore de Séville, Aristote, Pline, etc.), mais aussi des textes contemporains, que Vincent a pu consulter après leur achèvement (et, parfois, même avant) grâce au réseau d'échanges d'informations et de livres mis en place par les membres de l'ordre dominicain. Parmi ces sources contemporaines, on trouve le *De floribus rerum naturalium* d'Arnoldus Saxo et le *De hom.* d'Albert le Grand.

Si le *SN* de Vincent de Beauvais se présente comme une des principales encyclopédies du XIII^e siècle, la *CAE* d'Henry d'Herford est un texte beaucoup moins connu, à la diffusion limitée, mais qui reflète une culture scientifique et philosophique riche et diversifiée. Rédigée entre 1350 et 1370 et restée inachevée, la *CAE* est une encyclopédie en 10 livres structurée sous forme de questions-réponses et divisée en *ansae*. La séquence des livres est basée sur l'idée néoplatonicienne de l'être (*ens*), et procède selon un principe de descente de Dieu (*ens divinum*) à l'*ens naturelle* (les idées d'infini, de nature, de cause, de mouvement, de temps et d'espace), l'*ens incorruptibile* (le ciel), l'*ens corruptibile* (les éléments), les vapeurs et les *corpora mixta* (les objets naturels, minéraux, plantes, animaux), pour arriver à l'homme, ; le discours anthropologique, à son tour, se divise en deux parties, la première consacrée à l'âme, la seconde à la vie humaine de la naissance dans le péché originel à la mort et au retour à Dieu. De cette manière, Henry d'Herford offre à son lecteur une vision circulaire du monde, qui part de Dieu et en Dieu prend fin.

Les sources de la *CAE* sont nombreuses, et en grand partie identifiées grâce aux recherches de L. Sturlese et A. Palazzo⁸. Parmi ces textes de référence, un rôle clé est joué par les œuvres d'Albert le Grand, qui domine les sections concernant le monde naturel, et de Thomas d'Aquin, qui est largement exploité pour la composition des parties consacrées à la théologie et à la philosophie⁹. Par rapport au *SN*, la *CAE* reflète une bibliothèque de sources et une culture de l'auteur plus profondément dominées par la culture scolastique et universitaire,

8 Édition : Enrico di Herford, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum, I-VII*, éd. L. Sturlese, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987 ; Enrico di Herford, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum, VIII-X*, éd. A. Palazzo, présentation L. Sturlese, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004. Pour le livre VIII, nous avons consulté l'édition Palazzo 2004 (pour la *Tabula*), et le manuscrit Erfurt, UB, CA 2° 371 (pour le texte inédit des questions).

9 Cf. I. Ventura, « On Philosophical Encyclopaedism in the Fourteenth Century : the *Catena aurea entium* of Henry of Herford », dans G. de Callatay et B. Van den Abeele (dir.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge*, Turnhout/Louvain-la-Neuve, Brepols, 2008, p. 199-245.

et une préférence pour les sources comme les commentaires d'Albert aux œuvres naturelles d'Aristote qui lient le discours scientifique à la philosophie naturelle.

Après avoir décrit les deux compilations encyclopédiques, il est temps de consacrer notre attention aux stratégies d'extraction et d'organisation des passages d'Albert déployées par les deux compilateurs, en commençant avec l'utilisation du *De hom.* par Vincent de Beauvais.

VINCENT DE BEAUVAIS, *SPECULUM NATURALE* (SN)

448

Le *De hom.* fait partie de la première phase de développement de la pensée philosophique et de la production écrite d'Albert le Grand¹⁰. Terminé vers 1242, le *De hom.* offre une esquisse de l'anthropologie albertienne divisée en deux parties, dont la première traite de l'homme, la deuxième de son premier lieu de vie (le Paradis terrestre) et de son lieu actuel (le monde). La première partie se compose à son tour de trois blocs concernant la nature de l'âme *vegetabilis, sensibilis* (où on trouve la discussion des cinq sens et du *sensus communis*, des facultés internes comme l'imagination, la *phantasia*, ou la mémoire, du sommeil et des rêves) et rationnelle, le corps de l'homme dans son état de perfection, et la conjonction de l'âme et du corps. Le traité se termine avec une discussion de la composition du corps d'Adam et du lieu de vie de l'homme, le monde¹¹. Avec le traité contemporain *De quatuor coaequaevis*, divisé en quatre livres traitant de la matière primordiale, du temps, du ciel *empyreum* et des anges, il forme la *Summa de creaturis*, une œuvre sur les éléments de la création. Le *De hom.* intègre la bibliothèque des sources du SN au moment du passage de la *versio bifaria* à la *versio trifaria*, et plus précisément vers 1246, quatre ans après son achèvement¹².

L'utilisation du *De hom.* dans le *Speculum* se caractérise par sa distribution concentrée à l'intérieur de l'encyclopédie. Le traité d'Albert n'est utilisé ni dans son entièreté, ni à travers la totalité de la description de l'âme humaine et de l'intellect de la part de Vincent. Grâce à l'apparat des *loci paralleli* livré par les

10 La présente section reprend le contenu de mon article « Alberto Magno : un'auctoritas per l'enciclopedia domenicana. I : il *De homine* nello *Speculum naturale* di Vincenzo di Beauvais », en cours de publication dans la revue électronique *Spicae* publiée par l'Atelier Vincent de Beauvais (ERL 7229 : Centre Jean Schneider, Université Nancy 2). Dans cet article, le lecteur trouvera une discussion plus ample de la section de *sensu communis*, et une reproduction in extenso des passages du *Speculum naturale* et du *De homine* mentionnés ici.

11 Édition : *Alberti magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine*, éd. H. Anzulewicz et J. R. Söder, Monasterii Westfolorum, Aschendorff, 2008. Les citations du *De hom.* proviennent de cette édition.

12 Sur l'entrée du *De hom.* dans le SN, voir E. Albrecht, *De ontstaansgeschiednis en de compilatie van het Speculum naturale van Vincent van Beauvais (†1264)*, Diss. Leuven, 2007, 2 vol., ici t. I, p. 460-463.

curateurs de la récente édition critique, nous savons maintenant que Vincent n'a exploité de manière plus complète que les questions de l'œuvre concernant le *sensus communis*, l'*intellectus agens*, le sommeil et l'âme rationnelle¹³, et que le traité ne trouve place que dans les livres XXIII, XXV, XXVI et XXVII de l'encyclopédie. L'entrée « partielle » du *De hom.* dans le *SN* et sa concentration à l'intérieur de sections spécifiques de l'œuvre ne s'explique pas par des raisons mécaniques (le traité étant déjà complet au moment de la consultation de la part de Vincent), mais plutôt par des motivations intellectuelles, qu'on pourrait résumer de la façon suivante. L'insertion d'extraits du *De hom.* se produit à l'intérieur d'un processus de rapprochement de la part de Vincent à l'enseignement et à la production intellectuelle des maître parisiens en matière d'étude et d'interprétation de l'âme humaine et de ses facultés, un sujet qui trouvait dans les œuvres non seulement d'Albert (il ne faut pas oublier que son œuvre principale en matière de psychologie, le *De anima*, et postérieur d'une dizaine d'années au *De hom.*), mais surtout de Jean de la Rochelle, une tradition écrite majeure. Ce rapprochement était rendu nécessaire par la nouvelle dimension du débat sur l'âme atteinte après l'entrée en Occident du *De anima* d'Aristote et surtout de celui d'Avicenne¹⁴.

Dans le choix des passages tirés des différents auteurs et leur organisation, Vincent montre qu'il est conscient de l'existence d'un débat philosophique en cours concernant la psychologie humaine et fondé sur la lecture des nouvelles sources (les traités *De anima* d'Avicenne et d'Aristote) et sur la rédaction des nouvelles *summae* (celle de Jean de la Rochelle ou de Philippe Cancellarius), qui est en train de balayer les conceptions antérieures de l'âme. Dans un contexte si épineux, Vincent conduit sa discussion en cherchant de prendre en considération plusieurs autorités en évitant de les mettre en contraste réciproque, et en laissant à chacune son « domaine d'influence ». Cette intention se concrétise dans le choix et l'organisation des extraits inclus dans les chapitres 98-100 du livre XXV, où les sections introductives et celles qui offrent les informations de base sont constituées d'extraits tirés des nouvelles *summae* (e.g., de celle de Jean de la Rochelle)¹⁵, et celles qui traitent de questions plus spécifiques et complexes dominées par le *De hom.* d'Albert.

13 *De hom.* : « De sensu communi » 1-5 (p. 267-281), « De proprietatibus animae sensibilis in se, quae sunt somnus et vigilia et somnium » 1-2.7 (p. 318-392), « De differentia intellectuum » 2.2-2.2.6 (p. 400-422), et « De natura animae rationalis » 1-2 (p. 461-473).

14 Voir à ce propos D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, London/Torino, Warburg Institute/Nino Aragno Editore, 2000, et T. W. Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000.

15 Vincentius Belvacensis, *Speculum naturale*, Duaci [= Douai], B. Belleri, 1624 (repr. Graz, Akademische Druckveranstalt, 1964), ici col. 1835-1837.

Dans ce contexte, où chaque auteur et chaque œuvre ont une fonction précise, l'entrée et l'utilisation du *De hom.* dans le *SN* s'expliquent avec la nouveauté thématique représentée par le contenu de l'œuvre d'Albert, qui aborde des sujets comme le *sensus communis* rarement (ou jamais) touchés auparavant par d'autres philosophes, et avec sa nature particulière. En écrivant le *De hom.*, Albert n'avait pas seulement rédigé un texte original, mais aussi un outil de travail véhiculant et comparant l'une à l'autre les opinions des principaux philosophes intéressés au discours sur l'âme humaine (Avicenne, Al-Farabi, Al-Ghazzali et Averroès), et abordant les principaux problèmes (*quaestiones*) qu'ils posent. En choisissant de reproduire des extraits du *De hom.*, Vincent a donc la possibilité non seulement d'analyser des nouveaux sujets, mais aussi de montrer leur nature problématique, et leur fonction de sujets du débat philosophique contemporain ; en d'autres termes, d'offrir à son lecteur des informations, et de le familiariser avec les débats contemporains.

450

La distribution des extraits du *De hom.* est plutôt irrégulière : par exemple, la description de la *phantasia*, structurée par Albert en 5 questions¹⁶, est presque complètement négligée par Vincent, qui n'utilise qu'un bref extrait de la q. 1, et seulement pour synthétiser l'opinion d'Aristote¹⁷. En revanche, dans le cas du *sensus communis*, Vincent tire presque l'intégralité de son discours d'Albert le Grand. Les chapitres 87-96 du livre XXV du *SN* ne représentent rien d'autre qu'une réorganisation des 5 questions de *sensu communi* incluses dans le *De hom.*¹⁸. Probablement, Vincent a utilisé le *De hom.* quand il n'avait pas d'autres textes alternatifs de référence, et quand certains sujets (comme le *sensus communis*), dont Vincent comprend l'importance à l'aide du texte d'Albert, méritaient d'être traités de manière plus développée en raison de leur importance pour le débat philosophique contemporain. En revanche, les chapitres qui donnent les définitions des facultés de l'âme les mieux connues (*phantasia*, *imaginatio*, etc.) sont petits, constitués de brefs extraits, et tirées des *summae* écrites par les maîtres parisiens, comme la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle.

Après avoir évalué les raisons de l'entrée et de la présence du *De hom.* dans le *SN*, on peut s'interroger sur la manière dont Vincent interagit avec l'œuvre d'Albert, lit le texte de sa source, en tire des extraits, et les met ensemble pour créer son propre discours. En même temps, on peut se demander quel est le rapport du compilateur avec sa source, et le degré de fidélité montré dans la reproduction de son contenu et de sa forme.

16 *De hom.*, p. 288-293.

17 *Ibid.*, p. 288, ll. 6-7.

18 Voir tableau comparatif en annexe I.

Pour répondre à cette question, on analysera l'ensemble des chapitres consacrés par Vincent au *sensus communis*, le sens censé réunir et filtrer les informations sur les objets naturels obtenus des cinq sens (*sensata*), transformer ces informations en formes et les transmettre aux facultés du cerveau. La définition de la nature et de la fonction du *sensus communis* comportait des risques et provoqua des débats : en premier lieu, avec sa capacité de transformer les *sensata* en forme et surtout d'abstraire les messages envoyés par les sens, il pouvait être confondu avec la *phantasia*. La définition de son objet était aussi difficile, car il n'est pas unique, mais constitué des 5 *sensata communia*, ou mieux de 5 catégories abstraites : *motus*, *quies*, *figura*, *numerus*, et *magnitudo*. Par rapport aux cinq sens extérieurs, qui « capturent » certaines caractéristiques externes et spécifiques d'un objet (couleur, odeur, dimension, etc.), le *sensus communis* a la tâche de n'en tirer des qualités plus générales, et assimilables à des formes abstraites.

Le débat sur le *sensus communis* trouve son origine dans la psychologie aristotélicienne, avicennienne, et d'autres philosophes arabes, tel qu'Al-Ghazzali, tous consultés et utilisés par Albert, qui en compare les opinions. Vincent de Beauvais n'est pas le premier compilateur encyclopédique à traiter du sujet dans les chapitres 87-96 du livre XXV du *SN*. Barthélémy l'Anglais avait déjà traité brièvement du sujet dans son *De proprietatibus rerum*, en s'appuyant sur une source médicale, l'*Isagoge* de Iohannitius¹⁹. Vincent, en revanche, aborde le sujet en suivant le débat philosophique contemporaine, et à travers la médiation exclusive d'Albert.

Le traitement des passages du *De hom.* mérite d'être analysé. Les extraits ne sont ni nombreux ni correspondants à une large portion de la source, mais sont copiés de manière fidèle, jamais résumés, ce qui nous laisse présupposer que Vincent eut dans ses mains une version du *De hom.* complète, et non une *reportatio* ou un écrit en cours de rédaction. En outre, la fidélité de Vincent au discours albertien, qui le conduit à recopier le texte sans le paraphraser, et à ne pas l'intégrer ou « gloser » par d'autres sources, montre que le compilateur est convaincu de la validité de l'information offerte par Albert et de son « autorité » dans le domaine, et que donc la simple extraction et la réorganisation des passages appartenant à ce traité seraient parfaitement suffisantes pour fournir au lecteur une information complète et accessible sur le *sensus communis*. Les interventions du compilateur sont, d'autre part, rares, mais pas dépourvues d'importance. Elles peuvent être identifiées dans la suppression systématique des connexions

19 Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, III, 10, éd. Long, dans Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum. Volume I : Prohemium, Livre I-IV*, dir. B. Van den Abeele et al., Turnhout, Brepols, 2007, p. 157, où le *sensus communis* n'est pas une faculté à part, mais considéré comme le système englobant les trois cellules du cerveau et ses trois facultés, l'imagination, l'estimation, et la mémoire.

logiques typiques du langage philosophique « Item », « Ad primum », « Ad secundum », présentes dans le discours albertien et qui avaient la fonction de mettre en contraste les positions *pro* et *contra*, de discuter certains aspects, de passer d'un moment de la discussion à l'autre. Dans la même ligne, Vincent supprime aussi la définition de « Solutio » utilisée par Albert, en présentant la solution d'une question comme la nature du *sensus communis* ou l'identité de son objet comme une thèse universellement reconnue et non comme l'opinion du philosophe allemand²⁰.

452

Si la séquence des passages du *De hom.* offerte dans le *SN* ne semble, à première vue, avoir aucune caractéristique spectaculaire, le rapport des extraits avec le texte original, autant que celui entre extraits de la source retenus et exclus, nous réserve des surprises. En observant en particulier le choix et le traitement des extraits tirés de la question « Quid sit sensus communis » et distribués à travers les chapitres 88, 90, 91 et 92 du livre XXV du *SN*, on remarque que Vincent reprend seulement les passages du texte qui ne proposent ni une contradiction, ni une controverse entre autorités ; par contre, les objections d'Albert à l'opinion de ses sources, au moins dans le cas où elles ne donnent pas lieu à une discussion trop longue, complexe ou difficilement accessible, sont gardées²¹. En outre, Vincent utilise Albert non seulement comme source « d'autorité » pour lui-même, mais aussi comme filtre ou source intermédiaire pour accéder aux opinions d'Avicenne ou d'Al-Ghazzali ; de cette manière, la fonction du *De hom.* aussi que le rôle d'Albert sont doubles, celle de source privilégiée pour la discussion d'un sujet problématique et celle de filtre-commentaire des écrits des philosophes arabes²².

Quant au choix de Vincent de reproduire les solutions d'Albert, il faut observer d'abord que Vincent ne fait pas une véritable distinction entre la *solutio generalis* et la solution partielle (*ad primum*, *ad secundum*, etc.). En outre, tout en reproduisant la solution offerte par Albert, Vincent choisit d'omettre le processus logique qui la précède. De cette manière, Vincent transforme en une assertion presque « dogmatique » la solution d'un débat scolastique, et une discussion en une description²³. Toujours dans le cadre des solutions, le processus de lecture du *De hom.* et d'extraction des passages utiles à son but « pédagogique » conduit Vincent à choisir les parties du texte transmettant les solutions les plus simples et accessibles, et à exclure celles qui sont issues d'un

20 Une comparaison détaillée des deux textes, ainsi qu'une reproduction complète des passages, se retrouve dans mon article à paraître dans *Spicae* (voir note 10).

21 Cf. *SN*, col. 1830-1832 et *De hom.*, p. 271-274.

22 Cf. *SN* XXV, 90-91, col. 1831, et *De hom.* 2. « Quid sit sensus communis », p. 271, ll. 3-6 et 9-13.

23 Un exemple de cette démarche peut être repéré dans le traitement de *De hom.*, 4. « De obiecto sensus communis », p. 275-278, dans *SN* XXV, 94-95, col. 1833-1834.

débat plus complexe et épineux, bien que le sujet d'un tel débat soit nécessaire non seulement à la définition de l'objet, le *sensus communis*, mais aussi à la résolution des problèmes et des difficultés qui lui sont liés. Pour donner un exemple concret : tout en traitant de la définition du *sensus communis*, Vincent omet de discuter de la *vexata quaestio* concernant l'identification possible entre *phantasia* et *sensus communis*. Une explication de cette omission est difficile à trouver, si l'on considère que l'identification des deux facultés de l'âme humaine ou leur différenciation constitue un des problèmes principaux non seulement pour Albert le Grand, mais pour toute la tradition aristotélicienne et avicennienne qui le précède. Peut-être Vincent n'avait-il pas la perception de l'ampleur du problème, ou il estimait avoir donné une définition claire de la nature de cette faculté qui ne permettait aucune confusion. Cette dernière hypothèse est confirmée par le fait que le chapitre concernant la *phantasia* ne reprend pas la question, en se contentant de donner une rapide définition de cette faculté formée de trois passages du *De anima* aristotélicien et d'un de la *Summa* de Jean de la Rochelle²⁴.

En conclusion, on peut observer que la manière dont Vincent lit le texte d'Albert, le réduit en extraits et réorganise les informations livrées se fonde sur une vision pragmatique de la source qui, d'autre part, ne met pas en question son autorité, soulignée de manière implicite par le monopole d'Albert sur la section. En outre, il faut remarquer que la sélection des morceaux privilégie une certaine « simplification didactique », sans pourtant retravailler, intégrer ou gloser les extraits pour les rendre plus accessibles. Le simple choix et la mise en séquence des extraits suffisent largement à accomplir sa tâche. Cette caractéristique de la didactique de Vincent mérite d'être soulignée, car elle montre qu'une source scolastique peut être utilisée pour une transmission du savoir auprès d'un public non spécialisé simplement en choisissant et en réorganisant les extraits plus importants.

En revanche, la stratégie de lecture et de mise en séquence des extraits d'Albert le Grand employée par Vincent de Beauvais tend à isoler des passages « clés », sans tenir compte ni du développement du discours albertien, ni du fait que ces extraits sont partie d'un débat plus large. L'exemple offert par le traitement des conclusions d'un côté, et par l'exclusion de la controverse sur l'identité entre *phantasia* et *sensus communis* de l'autre, montre que le compilateur considère probablement le contraste entre autorités et opinions repris par Albert à travers la reproduction de leurs opinions comme un « florilège » d'extraits tirés des sources originaires, et non comme le début d'un débat sur un sujet précis mené par le philosophe allemand. Un autre caractéristique de la stratégie de

²⁴ *Ibid.*, col. 1835-1836.

lecture « simplifiante » du texte d'Albert déployée par Vincent et de sa façon de transformer un débat en une description se retrouve dans l'élimination constante des connexions logiques présentes dans le *De hom.* qui, dans le *SN*, n'ont plus aucune raison d'être.

Avec l'exemple du *sensus communis*, on espère avoir montré que le choix et l'utilisation d'une source spécifique nous livre beaucoup d'informations sur l'idée qu'un compilateur encyclopédique pouvait avoir d'une autorité. Vincent, tout en reconnaissant l'importance centrale d'Albert le Grand et en respectant en apparence la forme de son œuvre, manipule et adapte à son but encyclopédique et didactique un texte d'origine universitaire. Il serait d'abord intéressant de voir si d'autres sources appartenant à la même catégorie et au même milieu culturel et/ou utilisées dans des domaines du savoir plus proches au débat philosophique (par exemple Jean de la Rochelle) furent traitées de la même manière, et si d'autres sections du *De hom.* (par exemple celle consacrée au sommeil, à la veille et aux rêves, véritablement « saccagée » pour mettre ensemble le livre XXVI du *SN*), furent soumises à la même reproduction-manipulation.

454

HENRY D'HERFORD, *CATENA AUREA ENTIIUM (CAE)*

Si l'exemple du *SN* a permis de montrer la réception d'une nouvelle source dans un domaine du savoir (la psychologie humaine) et son affirmation dans le traitement d'un sujet (le *sensus communis*) jamais traité de manière si approfondie auparavant par un compilateur encyclopédique, celui de la *CAE* donne l'occasion d'examiner le choix et l'organisation d'extraits tirés de l'œuvre d'Albert dans une encyclopédie où elle joue un rôle central dans le domaine de l'histoire naturelle, et en particulier de la zoologie, où le *De anim.* d'Albert intègre et en même temps dépasse une tradition établie et représentée par Aristote, Pline l'Ancien, ou Avicenne.

Dans cette étude, je me concentrerai sur l'utilisation du *De anim.* d'Albert dans les *ansae* I, *De animalibus in generali*, et II, *De avibus*, de la *CAE*; les deux sections, consistant respectivement de 77 et 212 questions, permettent d'analyser les modalités d'utilisation d'Albert dans la description du monde animal en général, et d'une typologie animale en particulier.

La reproduction des six premières questions des *ansae* I et II du livre VIII nous fait bien comprendre la structure des sections zoologiques de la compilation, et la vision du monde animal de son compilateur : (*ansa* I) « *Cur consideratio de animalibus et eorum partibus laudabiliter est delectabilis* » ; « *Cur animalium haec quidem ex se invicem fiunt, alia quidem ex quibusdam commixtis* » ; « *Cur animalibus omnibus per quam vel ignem vel aliter destructis et extinctis possunt omnia reparari virtute stellarum secundum Avicennam in tractatu suo De diluviis* » ;

« *Cur Averroes sentit contrarium dicens animalia perfecta ex stellis et elementis non posse generari nec reparari* » ; « *Cur et qualiter Ovidius in parte concordat cum Avicenna, Thomas autem in parte cum utroque* » ; « *Cur omne animal ad minus habet sensum tactus* »²⁵ ; (ansa II) « *Cur natura fecit quibusdam animalibus longa colla, quibusdam unca rostra, quibusdam pedes latos, quibusdam rostra lata et longa etc.* » ; « *Cur dicitur quasdam aves virtutes quasdam diligere* » ; « *Cur quaedam volatilia habent regem a natura, quaedam per institutionem et destitutionem, et quae sint illa* » ; « *Cur aves in utroque latere habent alas, et similiter pisces* » ; « *Cur quaedam aves aquaticae mergendo caput sub aqua diu tenent spiritum ad victum sub aqua querendum, sicut anas et mergulorum genera* » ; « *Cur vulgus opinatur in avibus esse duos pulmones* » ; « *Cur aves in pedibus quedam habent quatuor digitos, quaedam tres, quaedam duos* »²⁶.

La séquence des questions rend évidente la particularité de cette encyclopédie et, plus généralement, du genre littéraire des recueils de questions-réponses²⁷. Ces compilations ne livrent pas, comme celles de Barthélémy l'Anglais ou de Vincent de Beauvais, une image complète du monde de la nature, d'une catégorie du monde naturel (plantes, animaux, corps humain etc.), ou d'un objet (une plante, un animal etc.), mais se concentrent sur ses aspects problématiques, et en particulier sur les questions soulevées par le débat érudit et ses autorités de référence. Les recueils de questions-réponses se multiplient à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne suite à la diffusion des *Problemata* pseudo-aristotéliens, à l'influence de la *quaestio* universitaire et du débat scolastique, et au besoin croissant du milieu des intellectuels et des érudits d'être non seulement informés des propriétés des éléments du monde naturel, mais aussi des problèmes posés par ces éléments et les phénomènes qui les concernent.

Le besoin de livrer un aperçu des principaux sujets de débat offerts par le monde naturel se retrouve aussi dans la *CAE*, dans le choix et la mise en séquence des sujets, et dans le rapport du compilateur avec ses sources. Pour ce qui concerne le choix des arguments des questions, on peut observer que celles qui concernent le monde animal, quoique apparemment banales, cachent des objets de débat dans la culture scolastique contemporaine, telles que la question de la génération des êtres vivants, la possibilité qu'un corps vivant endommagé soit ramené à l'état primordial par l'influence des astres, la collocation des sens

²⁵ *CAE*, p. 3.

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ Sur ce genre littéraire, voir I. Ventura, « *Per modum quaestionis compilatum...* The Collections of Natural Questions and their Development from the Thirteenth to the Sixteenth Century », dans P. Michel (dir.), *All You Need to Know: Encyclopaedias and the Idea of General Knowledge*, publié sous forme d'e-book dans le site internet www.enzyklopaedie.ch.

(en particulier, du tact, dépourvu d'organe spécifique) dans le corps, ou la nature et la fonction des parties du corps animal.

456

Pour ce qui concerne la mise en séquence des questions, une première lecture de la *CAE* pourrait donner la fausse image d'un compilateur qui privilège la *particularité* plutôt que la *totalité* (la description d'un seul détail, plutôt de l'entièreté d'un objet), la *variété* des arguments plutôt que la *nature complète* de l'information, le *désordre* plutôt que la *cohérence* de la structure. Cette impression se révèle, à une lecture plus approfondie, fautive. En réalité, Henry a opéré une sélection attentive des sujets abordés et des éléments naturels porteurs d'un débat philosophique, ainsi que des extraits tirés des sources. Si le critère principal de sélection des sujets abordés et des objets naturels considérés peut être identifié dans l'importance de la question scolastique cachée derrière le « problème », celui qui détermine l'activité d'extraction, d'organisation, de traitement des passages montre son choix rigoureux des passages clés, et son intention de mettre en évidence les problèmes abordés par sa source. Deux caractéristiques de la *CAE* montrent cette attitude : d'abord, les réponses aux questions sont constituées d'un passage accompagné par un « marqueur » (= indication de la source) assez précis, comprenant, quand c'est possible, non seulement le nom de l'auteur et le titre de l'œuvre, mais aussi le livre, le chapitre etc. L'ajout d'un « marqueur » précis permet au lecteur de la *CAE* non seulement d'identifier le passage recopié, mais aussi de le vérifier dans la source originale, et d'en comprendre l'importance. De cette manière, le recueil d'Henry d'Herford se présente, en même temps, comme un substitut de la source, et comme un moyen pour le lecteur d'y revenir.

Quant au rapport entre question et extrait constituant la réponse, on remarque que chaque question et sa réponse sont strictement liées à la sélection et la reproduction d'un seul extrait tiré *d'une seule* source ; le cas d'utilisation de deux sources est très rare, et la présence de passages livrant un message contradictoire soigneusement évitée. À titre d'exemple, je reproduis ici le texte de la question 66 de l'*ansa* I du livre VIII de la *Catena*²⁸ :

*Cur quedam animalia sunt immobilia? Responsio: Albertus libro I, tractatu I, capitulo 3: Aquaticorum quedam sunt immobilia, agrestium autem nullum, quia aque ut *** et conchulae cum petris applicata nutrimentum inundat super ea. Unde etiam necesse est illa esse in aqua mota in qua motus aque aptando nutrimentum propter animalis immobilitatem. Agrestia autem non possunt esse immobilia secundum locum, quia in illo loco habent continue nutrimentum neque aliunde nutrimentum veheretur vel moveretur ad ea.*

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 9.

Cette question correspond au passage suivant du *De anim.* d'Albert le Grand :

Adhuc autem aquaticorum fixorum in forma et figura quaedam, quae sunt manentia immobilia secundum locum, et illa necesse est esse in aqua, in qua motus aquae apportando nutrimentum supplet animalis immobilitatem: et ideo animalia agrestia non possunt esse immobilia secundum locum: quoniam in illo loco neque habent continue nutrimentum, neque aliunde nutrimentum moveretur aut veheretur ad ipsum. Quedam autem animalia fixa secundum locum vivunt in aqua: petris enim applicata nutrimentum inundat super ea, sicut genera halyzium Graece vocata quae sunt genera ostracorum et conchylium immobilium, et quoddam genus conchae, quod nascitur in interiori spongiae marinae et non movetur nisi per accidens motu spongiae, et aliquid huius generis videtur esse concha, quae nubans vocatur²⁹.

Le choix de la source et de l'extrait est strictement lié à la présence de l'élément naturel dont Henry veut traiter, et en même temps d'une question. Henry semble donc choisir ses extraits sur la base de la présence en eux d'un problème à éclaircir, et surtout d'une question éclaircie par sa source. En un certain sens, il semble ne pas avoir sélectionné des questions, et avoir cherché après des solutions dans ses sources, mais, au contraire, avoir choisi les passages qui contenaient déjà *in nuce* des questions, les avoir reproduits dans la réponse, et avoir construit autour d'eux une séquence des « questions artificielles ».

La technique employée par Henry pour la reproduction du passage peut être à son tour qualifiée de « copie simplifiée ». En reproduisant le passage « problématique » de sa source, le compilateur dominicain choisit de reproduire le plus littéralement possible le texte original, sans le reformuler ou le paraphraser (une tendance déjà remarquée chez Vincent de Beauvais), et renonce à insérer des sections du passage qu'il considère comme superflues ou comme sources de confusion pour le lecteur, comme les renvois d'Albert à certains animaux dépourvus de mouvement contenus dans *De anim.* I, 1, 3.

Si l'on veut maintenant définir l'image d'Albert issue de la *CAE*, on remarque qu'Henry d'Herford, qui avait aussi inséré un catalogue des écrits d'Albert dans son *Chronicon*, connaissait bien l'œuvre du philosophe allemand. Ce qui est encore plus important, il était au courant de l'influence croissante d'Albert dans le domaine de l'histoire naturelle parmi les dominicains allemands, et de sa position « difficile » dans le domaine théologique. C'est dans ce cadre qu'on peut lire le choix d'Henry de fonder les sections théologiques et philosophiques

²⁹ *De anim.*, I, 1, 3, Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI*, éd. H. Staedler, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1916-1921, t. I, p. 13. Toutes les citations du *De animalibus* sont tirées de cette édition.

sur l'exploitation des écrits de Thomas d'Aquin (et d'autres philosophes et théologiens), et de réserver à Albert un rôle majeur dans la description du monde minéral, végétal et animal, dans lesquels le *De mineralibus*, le *De vegetabilibus* et le *De anim.* sont largement utilisés, et dans la discussion des phénomènes atmosphériques, menée à l'aide des *Meteora*, et de l'âme humaine, où il se sert du *De anima* du philosophe allemand (la source qui avait substitué le *De hom.* en matière de psychologie).

Le rôle central d'Albert et de son œuvre se concrétise dans le nombre considérable d'extraits disséminés à travers les livres VI, VII et VIII de la *CAE*. Pour ne mentionner que les sections considérées dans cette étude, on retrouve le *De anim.* d'Albert le Grand à la base de 45 questions sur 77 dans la première *ansa*, et de 116 questions sur 212 dans l'*ansa* II. Parmi les autres sources utilisées de manière ponctuelle, on retrouve le *De natura rerum* de Thomas de Cantimpré, les *Etymologiae* d'Isidore de Séville, le *De animalibus* d'Aristote et, pour l'*ansa* I, les *Problemata* pseudo-aristotéliens accompagnés du commentaire de Pierre d'Abano.

458

L'importance du *De anim.* ne se mesure pas seulement à travers le nombre d'extraits, mais surtout du point de vue qualitatif. À savoir, ce qui détermine l'importance du rôle d'Albert est 1) la nature des citations (littérales, ré-élaborées); 2) leur distribution à travers les livres et les chapitres de la source originale; 3) les modalités d'utilisation du texte d'Albert.

Quant à la nature des citations, on a déjà remarqué que les citations d'Albert sont reproduites de manière littérale, mais en évitant les passages plus compliqués ou moins descriptifs. Donc, on peut parler de la mise en place d'un « florilège simplifié » d'extraits tirés de l'œuvre d'Albert. Ce qui, d'autre part, reste à comprendre est la pratique de lecture et d'extraction et son but. Pour mieux s'exprimer : Henry a-t-il « réorganisé » le texte d'Albert en question, ou a-t-il extrait les passages d'Albert en fonction d'un plan de travail et d'une séquence de questions qu'il souhaitait aborder ? Dans cet article, on ne peut pas donner une réponse définitive à cette question, toutefois il semble que le compilateur suive une double démarche : la première, celle d'isoler les passages d'Albert comprenant une « question » (voir ci-dessus), indépendamment de l'importance de celle-ci dans le discours d'Albert, la seconde, celle de chercher dans le texte d'Albert (ou dans celui d'autres sources) un passage qui contenait le nom de l'objet dont il voulait traiter (une sorte de lecture « balisée »)³⁰.

30 Cette dernière démarche et particulièrement évidente dans la section consacrée aux oiseaux. Dans cette section, la description des animaux étant organisée selon l'ordre alphabétique des noms, Henry a choisi les passages en fonction de la présence de l'animal, et d'un « problème » lié à celui-ci.

Pour ce qui concerne les modalités d'utilisation du texte d'Albert et les relations entre source et compilations, on retrouve dans la *CAE* deux stratégies d'organisation parfaitement opposées : d'un côté, la mise en séquence d'un groupe de passages tirés de différents livres, mais qui ont en commun le fait de concerner le même argument (par exemple le même animal), et, de l'autre, la « fragmentation » d'une section en plusieurs questions, sans que la structure interne du texte soit toujours respectée et le contenu entièrement repris. Le premier cas est représenté par le groupe de questions consacrées à l'oie, où Henry extrait et reproduit dans une séquence de questions des passages tirés d'Albert et d'autres sources où il est question de cet oiseau, sans se poser la question ni de l'importance du sujet abordé, ni du rôle du passage à l'intérieur de la source³¹. La démarche contraire est représentée par plusieurs groupes de questions contenues dans l'*ansa* I, *de animalibus in generali*. Les questions 46-54 de cette *ansa* sur l'isolation et l'hibernation des animaux montrent le contenu de *De anim.*, VII, 3, 3 décomposé et éparpillé selon le schéma suivant : q. 46 = *De anim.*, VII, 3, 3, § 154 ; q. 47 = *ibid.*, § 156 ; q. 48 = *ibid.*, § 157 ; q. 49 = *ibid.*, § 159 ; q. 50 = *ibid.*, § 160 ; q. 51 = *ibid.*, § 161 ; q. 52 = *ibid.*, § 162 ; q. 53 = *ibid.*, § 162 ; q. 54 = *ibid.*, § 163³².

Si, du traitement du texte source, on passe à son exploitation dans la compilation, on remarque que l'organisation des questions, des sujets de discussion, et des extraits d'Albert ne suit ni le développement du *De animalibus* d'Aristote, qui était pourtant le fil conducteur de la zoologie albertienne, ni les principes de réorganisation et de restructuration de la matière zoologique mise en place par Albert lui-même. Au contraire, des extraits appartenant originellement à des livres différents sont mis ensemble pour contribuer à sa propre discussion des caractéristiques du monde animal.

Quant à la localisation des extraits dans le *De anim.*, on relève qu'Henry a utilisé en particulier les premiers XIV livres du commentaire d'Albert, et pas les livres XXII-XXIV : l'ample « bestiaire » rassemblé par le philosophe allemand n'est donc pas exploité³³. Cette découverte étonne, car on serait tenté d'imaginer qu'un compilateur d'encyclopédie aurait utilisé les sections du *De anim.* livrant une description détaillée des différents animaux, ainsi que des leurs caractéristiques et habitudes. Peut-être, la raison de l'utilisation manquée du « bestiaire » albertien se retrouve exactement dans la nature « descriptive »

31 *CAE* VIII, 2, q. 56-66 ; voir l'apparat des sources, ad locum. Le *De anim.* d'Albert est utilisé en particulier dans la question 56 (*De anim.*, V, 1, 6), 62, (*De anim.*, VII, 1, 6), et 63 (*De anim.*, VIII, 1, 3). Les questions 59 et 60 sont des répétitions des questions 56 et 53 (cf. à ce propos *De anim.*, VI, 1, 3).

32 *CAE*, p. 7-8 ; *De anim.*, p. 562-565.

33 Les premières deux *ansae*, qui font l'objet de cet article, ne contiennent aucun extrait du « bestiaire » albertien.

des livres XXII-XXIV, qui n'offrent que peu de passages cachant un sujet de discussion, et donc susceptibles d'être transformés en une question-réponse. Plutôt que le *De anim.*, le bestiaire de la *CAE* se sert encore, dans la description des propriétés des animaux, de sources antérieures et bien connues à la tradition encyclopédique comme les *Etymologiae* d'Isidore de Séville ou le *De natura rerum* de Thomas de Cantimpré³⁴.

En revanche, on voit que les livres qui attirent l'attention d'Henry sont ceux qui traitent de l'animal en général; en particulier, on remarque que le compilateur dominicain a lu et excerpté de manière attentive les livres VII et VIII, où il est question en particulier de la vie des animaux³⁵. En réduisant ces livres en extraits, Henry montre qu'il a particulièrement privilégié les caractéristiques de la vie animale, et surtout la recherche des causes internes qui les déterminent.

460

La recherche, de la part d'Henry, des passages clés du *De anim.*, et surtout de ceux qui pouvaient le mieux servir à la reprise des débats caractérisant la philosophie naturelle contemporaine devient plus évidente dans les trois dernières *ansae* du livre VIII de la *CAE*, où le compilateur se penche sur les questions liées à l'anatomie animale, et surtout à ses *membra principalia* (cœur, foie), dont il examine non seulement l'anatomie, mais aussi la fonction, et les diverses caractéristiques acquises dans les différentes typologies d'animaux selon leur nature et leur vie [*ansa IX*, 36 sq.³⁶]. Dans ces livres, on remarque d'abord une utilisation plus intensive des livres I, tr. 2-3, XII, tr. 2-3, and III, tr. 1-2, du *De anim.* Ici, il semble que, peut-être en raison du sujet plus spécifique (le corps animal), la lecture du *De anim.* menée par Henry se soit mieux concentrée sur l'œuvre d'Albert, en en suivant de manière plus fidèle l'évolution. Si la stratégie de lecture montre une plus grande cohérence, celle du choix des sujets et des extraits révèle aussi une identification sûre des passages centraux. Tout en respectant les limites d'une œuvre de compilation, on voit que, dans le cas de l'anatomie, Henry est non seulement à même de choisir les questions « phares » du débat que la nature et la fonction des organes centraux du corps vivant (cœur, cerveau, etc.) avaient provoquées dans le milieu universitaire (philosophique et médical) contemporain, mais aussi de repérer, à l'intérieur du *De anim.*, les passages qui pouvaient mieux résumer ces questions. Un exemple peut ici suffire. Les questions 36-59 de l'*ansa IX* sont consacrées au cœur; la plupart d'elles – les questions 38-48 – sont composées d'extraits tirés de

34 Pour l'utilisation des *Etymologiae*, cf. *CAE* VIII, 2, q. 151, 152, et 156-159 (p. 23; dans le cas des q. 156-159, la citation est médiée par Hugutio Pisanus et Papias); pour le *De natura rerum*, voir *ibid.*, VIII, 2, q. 48, 49, 66, 73 (p. 14-16).

35 Voir par exemple *CAE* VIII, 1, q. 56-62 (p. 8-9), 2, q. 14-27 (*ibid.*, p. 12-13), 2, q. 28-29 (*ibid.*, p. 13), ou 2, q. 44 et 51 (*ibid.*, p. 14).

36 *ibid.*, p. 80-85.

De anim., I, 3, 4, où Albert traite du cœur, du diaphragme et du poumon³⁷. Une comparaison entre *De anim.* et *CAE* nous permet de mieux comprendre les caractéristiques du discours sur le cœur mis ensemble par Henry à l'aide du *De anim.*, et ses relations avec la source originale³⁸. Les questions 34-52 suivent de manière fidèle le discours d'Albert, dans sa structure autant que dans son contenu, et touchent aux questions principales du débat médiéval sur le cœur : sa constitution, sa forme, sa position centrale dans le corps humain, sa fonction de source de chaleur vital et de force. Deux seules exceptions émergent, et peuvent être expliquées de manière différente. Henry laisse d'abord de côté la section du chapitre du *De anim.* traitant des proportions du cœur (§ 576), probablement parcequ'elle n'avait pas de véritable intérêt, ni pour l'économie interne de sa compilation, ni pour le lecteur³⁹. En revanche, l'exclusion du § 578 concernant la question du nombre et de la nature des ventricules du cœur pourrait, à une première lecture, étonner, vu non seulement l'importance du problème pour la pensée médicale médiévale et de la Renaissance (le nombre des ventricules du cœur joue un rôle fondamental pour la détermination des fonctions du cœur et des modalités de circulation du sang), et les dimensions de la controverse entre Aristote, qui avait distingué entre animaux pourvus d'un cœur à trois, à deux, ou à un ventricule(s), et Galien, qui attribua à tous les êtres vivants un cœur divisé en deux parties. Dans ce cas, Henry n'évite pas la question, mais choisit de se servir, pour la traiter dans les questions 51-52, d'un autre passage du *De anim.* tiré du livre III (III, I, 5, § 55⁴⁰), où Albert approche la controverse de manière plus approfondie à l'intérieur d'un chapitre consacré aux débats entre médecins et philosophes, et aux contrastes entre les positions d'Aristote et de Galien. En choisissant ce dernier passage plutôt que celui qui est contenu dans le livre I, Henry se montre donc non seulement un lecteur attentif du texte d'Albert, mais aussi un compilateur d'extrait capable de lire le *De anim.* en transversal et de choisir les passages plus adaptés à exprimer des questions, plutôt qu'un simple *excerptator* du texte se contentant d'une lecture linéaire, et d'un simple procès de choix et d'exclusion d'extraits.

37 *De anim.*, p. 205-212.

38 Un tableau de comparaison entre le développement du discours d'Albert et son traitement par Henry est offert dans l'annexe 2.

39 Henry omet aussi les § 584-588 sur l'activité (pulsation) du cœur et sur les signes extérieurs (pulse, respiration, émotions, etc.), peut-être parce qu'il les considère comme une sorte de digression par rapport au sujet principal.

40 *De anim.*, p. 301.

Dans cet article, on a voulu montrer la manière dont deux compilateurs d'encyclopédies lisent et utilisent l'œuvre d'Albert le Grand en transformant le philosophe allemand en une autorité centrale dans deux domaines spécifiques du savoir comme la biologie/zoologie et la psychologie, et dont cette œuvre trouve son espace et son rôle à l'intérieur de la bibliothèque des sources et des autorités de référence des compilateurs et de leurs milieux culturels.

462 On a montré aussi comment le processus de lecture et d'exploitation déployé par les compilateurs se concrétise en une utilisation en même temps massive et pragmatique de l'œuvre du philosophe, qui est lue et réduite en extraits de manière fidèle, sans être ni élaborée, ni glosée, ni intégrée ou précisée à l'aide de sources complémentaires, et est utilisé en particulier pour permettre au compilateur d'aborder des sujets nouveaux, d'approcher le monde naturel d'une façon « problématique » plutôt que « descriptive », et de se familiariser avec le débat scolastique et érudit concernant, dans le cas examinés, l'être vivant, l'homme et la psychologie.

On a montré aussi comment le « florilège albertien » inclus dans les deux encyclopédies se forme et se structure, et surtout quelles relations il entretient avec la source du point de vue non seulement quantitatif, mais surtout qualitatif. En particulier, on a voulu attirer l'attention du lecteur sur l'intention, de la part du compilateur, de ne pas se limiter à excerpter le texte pour en extraire l'essentiel, mais de l'adapter à ses besoins et aux exigences des lecteurs à travers la suppression de passages trop complexes ou d'étapes du procédé logique superflues, la réorganisation (et la manipulation) du discours, et l'adaptation du texte à la logique et à l'ordre interne de la compilation, même en tentant une lecture transversale de la source.

On ne peut conclure cette étude qu'un soulignant sa nature incomplète. Les deux cas examinés ne sont, on le répète, qu'un échantillon de l'histoire de la réception d'Albert le Grand dans le genre littéraire des outils de travail du Moyen Âge tardif. D'autres textes doivent être examinés (parmi d'autres, les *compendia* des textes d'Albert préservés dans les manuscrits recensés par Fauser), d'autres aspects de la réception de l'œuvre du philosophe dans les deux encyclopédies analysées ici doivent être étudiés pour comprendre la manière dont le Moyen Âge tardif a fondé l'autorité d'Albert comme source « scientifique » pour les érudits contemporains.

ANNEXE I

Les questions de *sensu communi* du *De homine* et le *Speculum naturale*

tableau comparatif

Albertus Magnus, <i>De homine</i>	Vincentius Belvacensis, <i>Speculum naturale</i>
--- [la source est Jean de la Rochelle, <i>Summa de anima</i>]	XXV, 87: De sensu communi sive phantasia (col. 1829-1830)
<i>De sensu communi</i> , 2. Quid sit sensus communis (p. 273, l. 6-32)	XXV, 88: Cur dicatur sensus communis (col. 1830)
<i>De sensu communi</i> , 1. Quae sit necessitas ponendi sensus communis (p. 267-268, l. 31-13 + p. 270, l. 62-72)	XXV, 89: Quae fuit necessitas ponere sensum communem (col. 1830-1831)
<i>De sensu communi</i> , 2. Quid sit sensus communis (p. 271, l. 3-6 [Avicenna] + p. 273, l. 36-59)	XXV, 90: Diffinitio sensus communis secundum Avicennam (col. 1831)
<i>De sensu communi</i> , 2. Quid sit sensus communis (p. 271, l. 9-13 [Al-Ghazzali] + p. 272, l. 14-31)	XXV, 91: Diffinitio eiusdem secundum Algazelem (col. 1831-1832)
<i>De sensu communi</i> , 2. Quid sit sensus communis (p. 272, l. 32-40 + p. 274, l. 27-43)	XXV, 92: Qualiter omnes sensus proprii coniunguntur in sensu communi (col. 1832)
<i>De sensu communi</i> , 3. De organo sensus communis (p. 274, l. 46-47 + p. 274-275, l. 60-18)	XXV, 93: De organo sensus communis (col. 1832-1833)
<i>De sensu communi</i> , 4. De obiecto sensus communis (p. 275, l. 21-38 + 276, l. 46-68 + p. 277, l. 37-39 + p. 277, l. 46-53 + p. 277, l. 63-64)	XXV, 94: De obiecto eiusdem (col. 1833-1834)
<i>De sensu communi</i> , 4. De obiecto sensus communis (p. 276-277, l. 69-36)	XXV, 95: Adhuc de eodem (col. 1834)
<i>De sensu communi</i> , 5. De actu sensus communis (p. 279, l. 38-49) + 5.3. Qualiter contingit sensum communem esse verum et falsum et mentiri et verum dicere (p. 281, l. 59-76)	XXV, 96: De actu eiusdem (col. 1834-1835)

ANNEXE 2

Le cœur animal dans le *De animalibus* d'Albert le Grand et dans la *Catena aurea entium* d'Henry d'Herford (tableau comparatif partiel [q. 38-54])

Albert le Grand, <i>De animalibus</i>	Henry d'Herford, <i>Catena aurea entium</i>
I, 3, 4, § 575	VIII, 9, 38
<i>Ibid.</i>	VIII, 9, 39
I, 3, 4, § 577	VIII, 9, 40
I, 3, 4, § 579	VIII, 9, 41
I, 3, 4, § 580	VIII, 9, 42
I, 3, 4, § 581	VIII, 9, 43
I, 3, 4, § 582	VIII, 9, 44
<i>Ibid.</i>	VIII, 9, 45
I, 3, 4, § 583	VIII, 9, 46
I, 3, 4, § 588	VIII, 9, 47
I, 3, 4, § 591	VIII, 9, 48
	[...]
III, 1, 5, § 55	VIII, 9, 51
<i>Ibid.</i>	VIII, 9, 52
<i>Ibid.</i>	VIII, 9, 53
<i>Ibid.</i>	VIII, 9, 54

INDEX BIBLIQUE

I. ANCIEN TESTAMENT

Genèse

II, 19	124 et n	
XV, 6	268	
XXVII, 3	433	
XLIX, 3	170	

Exode

III, 14	124	
IV, 22	388 et n, 391	
VI, 4	377, 381	
VII, 11. 12. 22	123n	
VII, 14-XI, 10	123n	
XI, 10	123n	
XII, 26	367	
XII, 27	367	
XIII, 8b	367	
XIII, 14 (a et b)	367	
XV, 1	382	
XXVIII, 17	422	
XXXVI, 17	422	

Lévitique

XIX	102	
-----	-----	--

Nombres

XV, 31	377, 381	
XXIII, 10	376n	
XXIV, 15-17	374	
XVIII, 28	377, 381	

Deutéronome

I, 10	378	
IV, 4	377, 378, 382	
V, 28-29	374	
VI, 20	367	
VI, 21	367	
VII, 13	388 et n	

x, 16		267
XI, 9		377, 381
XII		383
XII, 2		377, 378n, 383
XII, 13		377, 378n, 383
xv, 1		380
XVI		270
XVIII, 18-19		374
XXVIII, 66		279n
xxx, 9		170
XXXI, 16		377, 383
XXXIII, 8-11		374
XXXII, 39		376n
XXXIII, 6		376n, 377
XXXIV, 5		369
Josué		380
VI, 26		374
VIII, 30		378 et n, 380, 382
x, 12		378n
I Règles		
I, 6		389-390
VI, 14		100
VII, 12		100
XI, 7		382n
XVII, 49		100
II Règles		
VII, 10-14		375 et n
xv, 1		389
II Maccabées		147n
Psaumes		
I 375		
II, 7		387-390, 389n
II, 12		102
IV		269

IV, 7	269	xxx, 16	377, 384n
V	202-203	Ecclésiaste	
v, 3b -4b	203-204	I, 9-10	124, 125n
VI	375	Cantique des cantiques	201
IX, 12	433	II, 12c	227
XI-XIII	375	II, 16	232n
XVI-XVII	375	II, 16	232n
XXXII	262-263	VII, 10	377-378, 384
XXXII, 6	262-263	Sagesse	102n
XXXV, 3-4	264n	III, 11	102
XXXV, 5-6	264	Siracide	102n
XL, 10	264n	XXVIII, 25	229n
XL, 10	264n	XLVIII, 10	272
XLIV	266	Osée	
XLVI, 6	265n	XI, 1	275
XLIX, 14-15	271n	VI, 2	376n
XLIX, 16.17	102	Joël	
L, 12-14	277	II, 11. 31	272n
L, 13 a et 14 a	277	II, 28	277-278
LIX	269	Nahum	
LIX, 6	269	I, 15	269
LXIV, 2	270-271	Sophonie	
LXVII	269-270	II, 11	271 et n
LXVII, 12	269	Aggée	
LXXXI, 6	100	II, 4-5	277
LXXXI, 6. 7	100	Zacharie	
LXXXIV, 5	382	XI, 12-13	263
LXXXV	269	Malachie	
LXXXV, 17	269	I, 10-11	271n, 268
LXXXVII, 5	265	I, 11	271n
CIII, 24-30	147n	I, 14	273n
CIII, 30	278	III, 21	204
CVI, 20	278	III, 22-23	272
CIX, 1	265 et n, 266n, 271	Isaïe	263, 380
CX, 1	388 et n	I, 1-2, 15	231n, 232n
CXVII, 22	266n	I, 2a	227n
CXVII, 22-23	265	I, 2b	222n
CXVII, 22-26	100, 266	I, 3 b	222n
CXVIII 126-127	421-422	I, 6a	222n
Proverbes	380		
I, 1-2	221		
I, 6-30, 31b	221		
III, 11.12	102		
XII, 26	170		

I, 10a	222n	Jérémie	
I, 11	228, 229n, 267	III, 15	101 et n, 102
I, 12b	222n	IV, 4	267
I, 13a	222n	IV, 9	273
I, 15a	222n	VII, 22	267
I, 16a	228-229n	VII, 22-23	267
II, 2-3	273n	IX, 26 b	267
II, 3a	222n	XXIX, 20 <i>sq.</i>	273
II, 4a	222n	XXX, 13	273
II, 9a	228-229n	XXXII, 6-9	264
II, 10b	222n	XXXVIII	267
II, 12c	222n	XXXVIII, 31-32	267
II, 14b	222n	Baruch	
II, 15a	222n	III, 36	263
II, 16	232n	III, 38	343n
II, 27	271n	Ézéchiel	
III, 12-14	264	IX, 2. 5-6	269
VII, 7-8, 14	221	IX, 3-6	269
XIX, 1	274, 275	IX, 4	269 et n
XIX, 2	274	XXVIII, 13	422
XIX, 11	123n	XXXIV, 10. 16	101 et n
XIX, 21	275	XLVII, 2-3	274
XXVI, 19	377-378, 383	XLVII, 8-9	273
XXVIII, 16	100, 265	Daniel	
XXXV, 3-4	264n	I, 3	169n, 187n
XXXV, 5-6	264n	I, 4	169n, 183n
XL, 10	264n	I, 8	183n, 187n
XLII	390	I, 10	178
XLII, 1	387-388	I, 12	187n
XLV, 1	271 et n	I, 14	187n
XLV, 1-3	271	I, 16	187n
XLVI, 6b	272	I, 17	187n, 188n
XLVIII, 16	278	I, 17-20	175
XLIX, 6	272	II, 1	187n
LII	390	II, 3	178
LII, 7	269-270	II, 14	183n
LII, 8	382	II, 15	179, 187n
LII, 13	388 et n	II, 18	177, 178n
LVIII, 6	44	II, 19	183
LXI, 1-2	44	II, 24	183
LXII, 2	272	II, 26-27	178
LXV, 15-16	272-273	II, 27	194n
LXVI, 1	277	II, 30	170n, 178
LXVI, 16	369		

II, 3 I	178	IV-VI	183, 191, 193-194, 197
II, 3 5	171n, 181	IV, I	172, 192
II, 3 8	170n	IV, 3-6	172, 192, 192n
II, 4 I	183n	IV, 5	173
II, 4 3	171n	IV, 7	173, 190 et n, 192, 192n
II, 4 6	187n	IV, 8	173n
II, 5 0	181n	IV, 10	187n
III	191, 193	IV, 1 3	187n
III, 2-3	179-180	IV, 1 5	172, 187n
III, 3	186	IV, 1 6	187n, 188n
III, 1 I	183n, 184	IV, 2 2	187n
III, 1 2	181	IV, 2 5	172, 192n
III, 1 4	194n	IV, 2 6	172, 187n, 188n
III, 2 I	191, 194n	IV, 2 8	187n, 192n
III, 2 2	191 et n	V	197
III, 2 3	186, 191	V, 6	190n, 192n
III, (24) 9 I	186, 191	V, 2 3	172-173, 173n
III, (27) 9 4	186	V, 3 0	172
III, (28) 9 5	186, 192	VI, 3	173n
III, (28) 9 5 – IV, (10) 7	192	VI, 1 8	172n
III, (29) 9 6	185	VI, 2 4	171
III, (30) 9 7	184-185, 186	VI, 2 8	171, 173n, 190n
III, (31) 9 8	192	VII	183, 193-194, 265n
III, 3 6	171n, 190n	VII-VIII	175
III, 3 8	187n	VII, 1-3	193n
III, 3 8-40	196	VII, 5	174-175
III, 3 9-40	172n	VII, 5-VIII fin	175
III, 4 0	171n	VII, 8	174
III, 4 I	171n, 190n	VII, 9	265, 266n
III, 4 2	171, 190n	VII, 1 3	390
III, 5 I	172n	VII, 1 3-1 4	265n, 266n
III, 5 4	190n	VII, 2 6	175
III, 5 4-5 5	172n	VII, 2 8	175
III, 6 0	171, 190n	VIII	183, 193
III, 6 I	190n	VIII, 1 3	187n
III, 6 7	172n	VIII, 2 3-2 5	174n
III, 7 6	172n	IX, 1-2 2	183
III, 7 7	171n, 190n	IX, 2 3-XIII fin	176
III, 8 0-8 I	172n	IX, 2 4	177
III, 8 I	190n	IX, 2 4-2 7	176
III, 8 6	195	IX, 2 6	181, 189
III, 8 8	172n	IX, 2 6-2 7	190n
III, 9 0	171n, 172n, 190n	IX, 2 7	184
III, 9 4	194n	X	182, 194, 196

X-XI	183	III. NOUVEAU TESTAMENT	
X, I	176, 184, 190n	Matthieu	
X, 3	188	II, 3	273
X, 6	187n, 194n	II, 13	275
X, 7	194n	II, 15	275
X, 9	170, 187n, 194n	II, 16	147n
X, 10	169, 195n	II, 19-22	147n
X, 11	195n	VII, 15-16	416
X, 13	170, 179, 184, 194-195	X, 33	95
X, 15	187 et n	XI, 14	272n
X, 16	169, 179n	XVII, 11	272 et n
X, 20	195	XVIII, 20	94
XI	182	XXII, 44	266n
XI, 1	169, 182n	XXIV, 10	184
XI, 2	182	XXIV, 15	195
XI, 5	182	XXIV, 30	266n
XI, 11	182n	XXIV, 36	415
XI, 13	169n, 179n, 190n	XXV, 31-46	102
XI, 14	188n	XXVI, 64	266n
XI, 15	182n	XXVII, 9-10	264
XI, 16	169n, 170	Marc	
XI, 24	179n, 182n	IX, 11-13	272n
XI, 38	187n	XII, 36	266n
XI, 41-42	184	XIII, 26. 14, 62	266n
XI, 45	187n	XIII, 32	415
XII, 1	187n	XIV, 62	266n
XII, 1-3	174n	Luc	44
XII, 10	190n	IV, 18-19	277
		XX, 17	266n
		XX, 42	266n
		XXI, 27	266n
II. ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES		Jean	
ET QUMRÂNIENS		I, 1	262
<i>4Q177 (Catena)</i>	314, 374-375, 374n	II, 5	435
<i>4Q339</i>	366 et n	III, 24	336
<i>4Q340</i>	366 et n	X, 34-38	100
<i>4Q Florilegium (4Q174)</i>		XIII, 18	264
	44, 374-375, 374n	XV, 1 et 5	143 et n, 147n
<i>4Q Testimonia (4Q175)</i>		XV, 26	262
	44, 374-375, 374n	Actes des apôtres	45
<i>Oracles sibyllins</i>		II, 17	277-278
II, 187-189	272	II, 34	266n

IV, 8-12	100	IV, 30	269n
IV, 11	266n	VI	101
VII, 16	343n	VI, 1	102
VII, 22	123n	Épître aux Philippiens	348, 352
XIII	33	II, 8	125
XVII, 2-3	44	Seconde Épître à Timothée	
XVII, 28	45n	III, 8	123n
Épître aux Romains		Épître aux Hébreux	
VII, 1	363n	I, 13	266n
IX, 33	265	XX, 4	336
X, 15	269	Première Épître de Pierre	
Première Épître aux Corinthiens	102n	II, 4-7	100n
Seconde Épître aux Corinthiens		Seconde Épître de Pierre	
I, 22	269n	II, 6-7	265
Épître aux Galates		II, 7	266n
III, 27	95	Apocalypse	
Épître aux Éphésiens		VII, 2-4	269n
I, 13	269n	XXI, 20	422

INDEX DES LIEUX D'AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

I. AUTEURS PAÏENS		Apulée	
Aelius Aristide		<i>Florides</i>	35
<i>Panathénaïque</i>	34	<i>Argonautiques orphiques</i>	
		Prologue	325n
Aélius		Aristophane	
I, 3, 23	139n	<i>Les Grenouilles</i>	30, 31
I, 7, 22	146n	151-153	31n
I, 28, 1	146n	943	30, 31
VI, 55	76n, 77n, 85n	<i>Lysistrata</i>	
VIII, 14	83n	454	323n
Agatharchide		<i>Les Nuées</i>	
<i>De Mari Erythraeo</i>		225	323n
V, 82	421	810	323n
Ἐκλογαὶ ἱστοριῶν	33	<i>Les Oiseaux</i>	
Ἐκλογαὶ περὶ τῆς πρὸς φίλους ὁμιλίας	33, 34	353	323n
Ἐπιτομὴ τῶν συγγεγραφότων περὶ συναγωγῆς θαυμασίων νέμων	34	1348	323n
		1474	323n
		<i>La Paix</i>	
Alcinoos		566	323n
<i>Didascalikos</i>	42	Aristote	
11	139n	<i>De anima</i>	449
Alexandre de Myndos		<i>De animalibus</i>	459
Θαυμασίων συναγωγή	34	<i>Meteora</i>	444, 458
Alexandre de Tralles		<i>Physica</i>	446
<i>Therapeutica</i>		<i>Recueil d'arts oratoires</i>	32
I, 1	84n	<i>Recueil de l'art de Théodecte</i>	32
I, 10	83n	<i>Sélection de dissections</i>	32
III, 5	85n	<i>Sélection du Timée et d'Archytas</i>	32, 47
VII, 4	83n	Aulu-Gelle	
Apollodore		<i>Nuits attiques</i>	35, 36, 58-63
<i>Bibliothèque</i>	35	praef., 1, 2	59n
		praef., 2	39n, 94n
		praef., 3	58n

praef., 6-9	35n	<i>De oratore</i>	
praef., 11-12	37n	II, 38	32n
praef., 12	37n, 94n	II, 90-98 et n	
praef., 12-13	94n	Cléopâtre	
praef., 16	94n	Κοσμητικόν	80 et n
praef., 17	94n	<i>Corpus hermétique</i>	
praef., 23	58n	Fr. 5. 6. 4-7. 3	326n
Bérose		Criton	
<i>Babyloniaca</i>	410	Κοσμητικά	80
Bion éd. Reed		Περὶ ἀπλῶν φαρμάκων	80
<i>Bucoliques</i>	318	Denys d'Halicarnasse	
5. 11-12	320n	<i>Antiquités romaines</i>	35-37
Fr. 6	321n	I, 7, 3	36n
Fr. 7	319 et n	Diodore de Sicile	
Fr. 8	319 et n, 320n, 325	<i>Bibliothèque</i>	35
Fr. 8. 7	321	I, 3, 8	39n
Fr. 8. 11-12	320-321	III, 38, 4	421
Fr. 8. 3-7	319n	III, 39, 4-9	421
Fr. 14	325	III, 39, 12-48	421
Fr. 15	325	XXXIV, 2, 12	147, 151
Boethos		Diogène Laërce	
Λέξεις πλάτωνικῶν συναγωγῆ	35	<i>Vies et doctrines des philosophes illustres</i>	
Caecilius			32
Ἐκλογή λέξεων κατὰ στοιχεῖον	33	V, 24-25	32 et n
Calpurnius Flaccus		V, 43-48	32
<i>Declamationes</i>	53	VII, 68, 1-5	310 et n
Celse		Dioscoride	
<i>De medicina</i>		<i>De materia medica</i>	
VI, 4, 3	84n	II, 114, 2	83n
VI, 14	84n	Épictète	
<i>Chant funèbre en l'honneur d'Adonis</i>		<i>Manuel</i>	35
	321 et n	Épicure	
Cicéron		<i>Maximes capitales</i>	42
<i>Brutus</i>		Euripide	
65	67n	<i>Antiope</i>	317
<i>De inventione</i>		Fr. 48. 81	317n
II, 2	32n	Fr. 816. 6-8	321
II, 4	38n	Fr. 10	325

Favorinus d'Arles		Valerius Harpocraton	
<i>Histoire variée</i>	49	Ἀνθηρωῶν συναγωγῆ	34
Fronton		Héraclide de Tarente	
<i>Principia historiae : epistula Frontonis</i>		Fragments	86
§ 3	15n	Hérodote	
<i>Correspondance de Marc-Aurèle et de Fronton</i>		<i>Enquête</i>	
III, 5, 102	40 et n	I, 24, 117	316n
<i>Lettre à Antonin</i>		Hiéroclès	
Lettre 5	40 et n	<i>Philalèthe</i>	48
Galien		Hippias	
<i>De indolentia</i>		Συναγωγῆ	31
I 3	81n	Fr. 4 Diels-Kranz	31n
<i>De remediis parabilibus</i>		Hippocrate	
I, 2	83n	<i>Aphorismes</i>	32
<i>Méthode thérapeutique [De methodo medendi]</i>	74	Περὶ ἑβδομάδων	
<i>Sur la composition des médicaments selon les genres</i>	73 et n, 74	V	421
IV, 7	84n	Homère	
IV, 7	84n	<i>Hymne homérique à Hermès</i>	325n
V, 2	89	<i>Iliade</i>	
V, 6	85n	IX, 522	316n
VII, 15	83n	<i>Odyssée</i>	
<i>Sur la composition des médicaments selon les lieux</i>	73-83, 73n	XXI, 424	316n
I, 1 sq.	76-78, 76n, 82, 84n	Isocrate	
I, 2	83n, 83n, 87	<i>À Démonicos</i>	
II, 3	83n	51-52	31 et n
III, 1	85n	<i>Sur l'échange</i>	31, 49
III, 3	83n, 85n	9	31-32
V, 1	83n	Istros de Cyrène	
VI, 7	83n	Συναγωγῆ τῶν Ἀτθίδων	34
VI, 8	84n	Jamblique	
VII, 2	84n	<i>De communi mathematica scientia</i>	
IX, 2	86	I 5, 11-14	139n
X, 2	86	Julius Vestinus	
<i>Sur les lieux affectés [De locis affectis]</i>	74	Ἐκλογή ὀνομάτων ἐκ τῶν Δημοσθένους βιβλίων	33
<i>Sur l'utilité des parties [De usu partium]</i>	74		

Ἐκλογή ἐκ τῶν Θουκυδίδου, Ἰσαίου, Ἴσοκράτους καὶ Θρασυμάχου τοῦ ῥήτορος καὶ τῶν ἄλλων ῥητόρων	33	<i>Le Pêcheur</i>	316
		Fr. 5	325
		Fr. 6	325
		Fr. 53	325
		Fr. 53	325
		Fr. 54	325
Kelsinos de Castabala		<i>Sententiae</i>	
Συναγωγή δογμάτων πασιῆς αἰρέσεως φιλοσόφου	35	54	312 et n, 316
<i>Lettre satirique d'Hori</i>	12	182	315n
Lucien		<i>Miscellanées de l'Égypte ancienne</i>	11-28
<i>Comment il faut écrire l'histoire</i>		Némésius	
47	37n	<i>Sur la nature de l'homme</i>	
<i>Reviscentes</i>		2, § 17, 15-19, 6	134n
6 33		2, § 16, 11-22, 19	134n
		2, § 23, 24-26, 9	134n
Macrobe		Nicandre de Colophon	
<i>Saturnales</i>		Ἰάσεων συναγωγή	34
I, <i>Praef.</i> , 3	50n	<i>Traité d'ologie</i>	81n
Manéthon		Nicolas de Damas	
<i>Aegyptiaca</i>	410	Παραδόξων ἐθῶν συναγωγή	34
Marc-Aurèle		Numénius (philosophe)	
<i>Pensées</i>		<i>Les Secrets de Platon</i>	110, 111n
III, 14, 1	38n	<i>Sur le Bien</i>	110, 111n, 121, 122n, 126, 135
<i>Correspondance de Marc-Aurèle et de Fronton</i>		<i>Sur la rupture des Académiciens à l'égard de Platon</i>	110, 111n, 141n
IV, 1, 3	40n	<i>Fragments</i> éd. Des Places	
III, 19, 2	40n	Fr. 1	113n
III, 5, 102	40n	Fr. 1a	109, 117, 119-121
Martial		Fr. 1b	134n
<i>Épigrammes</i>		Fr. 1 b et c	109n
XI, 60, 6	80	Fr. 2	110
Mégasthène		Fr. 3	133n, 139n
<i>Indica</i>	117n	Fr. 3-4	111, 139n
Ménandre		Fr. 4 a	127n, 133n
<i>Le Cithariste</i>		Fr. 4 b	133 et n
Fr. 1. 1-5	312 et n, 316	Fr. 5	126-127, 132n
Fr. 1. 8	311 et n	Fr. 5-8	110
Fr. 9-12	314	Fr. 6	113n, 128-130, 128n, 132n
<i>Les Dîneuses</i>	313 et n	Fr. 7	113n, 130
Fr. 5. 1	314, 317	Fr. 8	113n, 131, 132n
		Fr. 9	109

Fr. 10a	109n, 134n	Philodème de Gadara	
Fr. 11-15	110, 111n	<i>De musica</i>	
Fr. 11	142n	II, IV	240
Fr. 12	113n, 142n	<i>De signis</i>	240n
Fr. 12, l. 13	142n	<i>Histoire de l'Académie</i>	40
Fr. 13	116n, 128n, 140n, 143n	Phlégon de Tralles	
Fr. 14	113n, 127n, 145n, 146n	Ὀλυμπιονικῶν καὶ χρονικῶν	
Fr. 15	113n	συναγωγή	34
Fr. 16	113n, 142n	Phrynicos l'Arabe	
Fr. 17	113n	<i>Préparation sophistique</i>	35
Fr. 17-18	110	Τιθεμένων συναγωγή	34
Fr. 18	110, 142, 124	Platon	
Fr. 19	113n, 142n	<i>Cratyle</i>	124, 129
Fr. 20	142n	383 a5-b2	124n
Fr. 21	146n	390 a4-8	124n
Fr. 23	110, 142n	390 d1-e4	124n
Fr. 24	118n	398 d7-8	129n
Fr. 24, l. 11-14	115n	402 b-c	30n
Fr. 24, l. 56-80	119n	409 d9-e 7	124n
Fr. 24-28	110	<i>Lois</i>	
Fr. 26	114n	VII, 811a	30
Fr. 30	107n, 139n	X, 896 e4-6	135 et n
Fr. 33	107n, 139n	X, 897 d1	135n
Fr. 32	139n	<i>Ménéxène</i>	
Fr. 35	139n	236 b	31n
Fr. 42	146n	<i>Phèdre</i>	
Fr. 43	107n	228 b	30
Fr. 52	107n, 133n	245 e5-7	135 et n
Fr. 70	118n	267 c	30
Numénios (rhéteur)		270 c	30n
Χρειῶν συναγωγή	35	278 d-e	31n
Oribase		<i>Protagoras</i>	
<i>Coll. med., lib. inc.</i>		331c	316n
20, 8	83n	331d	316n
Paul d'Égine		341e sq.	30n
<i>De re medica</i>		<i>République</i>	
III, 4, 4	83n	VI, 508 e3	135
Philochores		<i>Timée</i>	32, 125-145
Συναγωγή ἡρωίδων ἤτοι Πυθαγορείων		27 d6-28 a4	125, 127n, 131, 136n
γυναικῶν	34	28 a2-3	138
		29 e1	135n

29 e3-4	135n	<i>Sur les délais de la vengeance divine</i>	
37 e3-38 b2	125, 126n, 127n, 134n	559 d2-5	145n
38 a3-8	129	<i>Vie de Cicéron</i>	
38 b3	127n	24, 6	199 et n
41 c	145n	Χρησιμῶν συναγωγή	35
41 d-e	145n	Pseudo-Plutarque	
42 e7	145n	<i>Placita</i>	33
43 a-b	139n	<i>Stromates</i>	35
Pline l'Ancien		<i>Poème satirique d'Amennakht</i>	27n
<i>Histoire naturelle</i>	35, 36	Polybe	
Pr., 17	36n, 37n	<i>Histoires</i>	
Pr., 24-25	35n	I, 4, 6-10	50n
Pline le Jeune		Polydeukes de Naucratis	
<i>Lettres</i>		Συναγωγή τῶν διαφόρων κατὰ τοῦ	
III, 5, 10-17	39n, 59n, 59n	αὐτοῦ λεγομένων	35
Plotin		Porphyre	
<i>Ennéades</i>		<i>Contre les chrétiens</i>	49
II, 9 [33], 3. 1-11	145n	<i>De antro nympharum</i>	
II, 9 [33], 18. 14-17	146n	5	139n
III, 8 [30], 10. 5-10	145n	<i>Philosophie tirée des oracles</i>	35 et n
IV, 3 [27], 6. 13	146n	Πρὸς Νημέρτιον	423
V, 4 [7], 1. 7	146n	Proclus	
V, 4 [7], 1. 23	145n	<i>Hymnes</i>	325n
VI, 4 [22], 4. 39-47	146n	Publilius Syrus	
Plutarque		<i>Sententiae</i>	70-71
<i>De animae procreatione in Timaeo</i>		I, 53-55	70n
1016 c9-10	145n	Quintilien	
<i>De la tranquillité de l'âme</i>		<i>Institution oratoire</i>	
464 f-465 a	38n	II, 11, 7	64n
464 f 3-4	42n	VIII, 5, 2	69 et n
<i>De sera</i>		VIII, 5, 3	69n
27, 566 a 6-8	139n	VIII, 5, 27	69n
Ἐκλογή φιλοσόφων, βιβλία β'	33	VIII, 5, 29	69-70, 70n
<i>Non posse suaviter uiui secundum Epicurum</i>		X, 7, 30	64n
1086 d	42n	Pseudo-Quintilien	
<i>Questions platoniciennes</i>		<i>Declamationes maiores</i>	53
1001 c1-4	145n	<i>Declamationes minores</i>	53
<i>Sur le contrôle de la colère</i>			
457 d-e	38n		
<i>Sur les contradictions des stoïciens</i>	42,		
44-45			

Scribonius Largus		Sextus	
<i>Compositiones</i>	74	<i>Sentences</i>	47
Sénèque		Sextus Empiricus	
<i>Lettres à Lucilius</i>		<i>Esquisses pyrrhoniennes</i>	
33	42n	I, 220	114 et n
33, 7	40n		
<i>Questions naturelles</i>	35	Sopatros d'Apamée	
		Ἐκλογαὶ διάφοροι	33, 34
Sénèque le Père		Sophocle	
<i>Controversiae</i>	53-71	<i>Philoctète</i>	323-324, 324n
I, praef., 1 sq.	60 et n, 62n, 65, 66n	563	323
I, praef., 2	67	563	323n
I, praef., 4-5	57n	Fragments	
I, praef., 6	67-68, 68n	945. I-3	317n
I, praef., 6-10	67n		
I, praef., 11	63n, 67 et n	Stace	
I, praef., 12	62n	<i>Silves</i>	35
I, praef., 17	63n		
I praef., 22	68n	Suétone	
I, praef., 24	56, 57n	<i>Auguste</i>	
I, 3, 11	63n	89	38n
I, 7	71	Telephos de Pergame	
II, 1, 10-13	55n	Συναγωγή ἐπιθέτων εἰς τὸ αὐτὸ	
II, 1, 33	63n	πράγμα ἀρμοζόντων πρὸς ἔτοιμον	
II, 6, 1	56 et n	εὐπορίαν φράσεως βιβλία 1' 35	
II, 7	55		
III, praef., 15	63n	Théophraste	
V, 5, 8	58	<i>Les Causes des phénomènes végétaux</i>	81n
VII, praef., 4	65n	<i>Recherches sur les plantes</i>	81n
VII, praef., 19	58	Συναγωγή	32
VII, 2, 11	55		
IX, 3, 12	67n	Thucydide	
IX, 2, 27	68n	<i>Histoire de la guerre du Péloponnèse</i>	213
IX, 6, 18	64n	I	213
X, 3, 7	58	V	213
X, 3, 10	58		
X, praef., 13	62n	Tite-Live	
X, praef., 1263n		<i>Histoire romaine</i>	401
<i>Oratorum et rhetorum sententiae</i>		Valerius Polion	
<i>diuisiones colores</i>	53-56, 61-62	Ἀττικῶν λέξεων συναγωγή κατὰ	
<i>Suasoriae</i>	54	στοιχεῖον	34
I, 13	64 et n		
III, 1	55n	Vettius Valens	
		Ἄνθολογίαι	33n

Xénocrate		B, 37	367n
Fr. 28 Heinze = 101 Isnardi-Parente		B, 43	367n
	139n	B, 44	377n, 383n
Xénophon		<i>Mekhilta de-rabbi Yishma'el</i>	367
<i>Mémorables</i>		<i>Be-shallah, 'Amaleq</i>	
I, 6, 14	31	I	377n, 383n
IV, 2, 1	31	<i>Be-shallah, Shira</i>	
		I	377n, 378n
		<i>Mekhilta de-Rabbi Shim'on ben Yoḥay</i>	
			377n, 378n
II. AUTEURS JUIFS			
Auteurs judéo-hellénistiques		<i>Midrashim</i>	362, 368, 370-373, 377
Aristobule		Be-reshit Rabba	370
<i>Explication de la Loi de Moïse</i>	46	14, 7	385n
		80, 6	383n
		85, 9	388n
Flavius Josèphe		Ma'ase Tora	366n
<i>Contre Apion</i>	41	Menorat ha-ma'or	366n
I, 183-200	41	Midrash ha-gadol	364, 372
<i>Guerre des juifs</i>	147n	Midrash shelosha we-arba'a	366n
<i>Antiquités judaïques</i>		Midrash Tanḥuma, Be-shallah, 10	
XI, 20	271n		383n
		Midrash Tanḥuma, Emor, 9	383n
Philon d'Alexandrie		Midrash Tanḥuma, Toledot, 14	388n
<i>De gigantibus</i>	420 et n	Midrash Tehillim	
<i>De opificio mundi</i>			369, 376, 387, 390-391
69	420	I, 20	369n
105	421	Ps II	392
<i>De praemiis et poenis</i>		Ps II, 23-27	391-392
63, 6-8	420	Qohelet Rabba, 7, 8	387n
<i>Quod Deus sit immutabilis</i>		Rut Rabba, 6, 4	387n
46, 11 - 47, 18	420 et n	Shemot Rabba, 19, 7	388n
		Shir ha-shirim Rabba, I, 17	383n
Textes rabbiniques		<i>Mishna</i>	362-364, 368, 373, 377
<i>Abot de-rabbi Natan</i>	364, 366, 368	<i>Abot</i> , 6, 6	362n
A, 12	369n	<i>'Eduyot</i> , I, 3	362n
A, 31-41	366n	<i>Pesiqta Rabbati</i>	
A, 34	366n	31	383n
A, 41	366n	<i>Pirqe Abot</i>	366, 368
B, 25	369n	5	366n
B, 36-48	366n	<i>Pirqe de-rabbi Eli'ezer</i>	366
B, 36	367n		

Sifra 373, 382n

Sifre Ba-midbar

112 377n

Sifre Debarim

10 378n

47 377n

306 378n

329 376, 377 et n

Talmud Babli 362, 364n, 376-378, 385

'Aboda Zara, 2, 7 387n

Baba Batra, 109b 383n

Baraytot 362

Berakhot, 15b 378n

Megilla, 3b 384n

Qohelet Rabba

3, 2 378n

5, 10 378n

Sanhedrin 376, 378n

92b 383n

90b-91a 376

91b-92a 376

98a 388. 111

Yoma, 52b 383n

Talmud Yerushalmi 362, 364n, 365n

'Aboda Zara, 2, 7 383n

Ḥagiga, 2, 1 387n

Targumim 369

Targum des Psaumes

Ps II, 7 389n

Targum fragmentaire 369n

Targum Onqelos 369

Targum Neofyti 369n

Targum Pseudo-Jonathan 369n

Tosefta 362, 364, 368, 373, 377

Yalqut Shim'on 364, 372

III. AUTEURS CHRÉTIENS

Albert le Grand

De animalibus 445, 456-461

I, tr. 2-3 460, 464

I, 1, 3 457, 457n

I, 3, 4 461

I, 3, 4, § 577 464

I, 3, 4, § 579 464

I, 3, 4, § 580 464

I, 3, 4, § 581 464

I, 3, 4, § 582 464

I, 3, 4, § 583 464

I, 3, 4, § 588 464

I, 3, 4, § 591 464

III, 1, 5, 55 461

III, tr. 1-2 460

V, 1, 6 459n

VI, 1, 3 459n

VII, 1, 6 459n

VIII, 1, 3 459n

VII, 3, 3 459

VII, 3, 3, 154 459

VII, 3, 3, 156 459

VII, 3, 3, 157 459

VII, 3, 3, 159 459

VII, 3, 3, 160 459

VII, 3, 3, 161 459

VII, 3, 3, 162 459

VII, 3, 3, 163 459

XII, tr. 2-3 460

XXII-XXIV 460

De homine 445-459

I-XIV 459

XXII-XXIV 459

De mineralibus 445, 458

IV 445

De quatuor coaequaevis 448

De vegetabilibus 445, 458

VI 445

Physicorum libri octo 446

Summa de creaturis 448

Ambrosiaster		I, 3, 61-62	253
<i>Quaestiones Veteris et Novi Testamenti</i>		I, 3, 28-60	250n
	268n	I, 4, 21-24	253
Pseudo-Amphiloque		I, 5, 13-14	253
<i>Vie de Basile</i>	337 et n	I, 5, 123-8, 69	250n
		I, 11, 1-16, 13	250n
Anastase du Sinai		I, 19, 1-9	254
<i>Quaestiones et responsiones</i>	419	I, 21, 41	253
Anonyme Declerk	275	II, 1, 1-4	253
		II, 1, 1-6, 23	250n
Arnoldus Saxo		II, 11, 1-3	253
<i>De floribus rerum naturalium</i>	447	II, 18, 1-2	253
		II, 24, 46-58	255n
Athanase d' Alexandrie		II, 30, 1-39	252n
<i>Commentaire sur saint Matthieu</i>	420	II, 31, 1-30	252n
<i>Sur l'Incarnation du Verbe</i>		III	249
33, 5	275 et n	III, 6	246n
<i>Vie d'Antoine</i> éd. Bartelink		<i>Contre les ivrognes</i>	
p. 370	334n	46	349, 352, 352n, 355
Ps. -Athanase d'Alexandrie		<i>Éloge de saint Gordios</i>	335
<i>Dialogue sur la sainte Trinité</i>	263 et n	<i>Éloge des quarante martyrs</i>	335
<i>Quaestiones ad Antiochum ducem</i>	419	<i>Sur le Saint Esprit</i>	
<i>Syntagma ad monachos</i>		16	262 et n
2, 11	350, 353 et n, 356	29	51, 292, 300
		54	278n
Augustin		éd. Pruche	334n
<i>Contra duas epistulas Pelagianorum</i>		p. 406	334n
IV, 8, 21	93n	p. 478-480	334n, 335n, 340
IV, 10, 28	93n	Pseudo-Basile de Césarée	
<i>De correptione et gratia</i>		<i>Contre Eunome</i>	
VII, 12	93n	V, PG 29, 741 D	277n
Avicenne		V, PG 29, 741 D	278 et n
<i>De anima</i>	449, 464	V, PG 29, 761 B	277n
		V, PG 29, 761 C	277n
Barthélémy l'Anglais		Bède le Vénéral	
<i>De proprietatibus rerum</i>	451, 455	<i>Retractatio in Actus apostolorum</i>	
III, 10	451n	4	93n
Basile de Césarée		Benjamin d'Alexandrie	
<i>Contre Eunome</i>	52, 241-257	<i>Homélies</i>	351-352, 354n, 355n
I, 2, 82-84	253	Pseudo-Bonaventure	
I, 2, 19-81	250n	<i>Pharetra</i> éd. Peltier	426-438
I, 2, 82-3, 28	250n		

p. 3	430n, 431n, 432n	Clément d'Alexandrie	
p. 6, 20	432	Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί	45, 361
p. 13 -14	431n	<i>Extraits de Théodote</i>	46
p. 14	431n	<i>Pédagogue</i>	215
p. 15	437n	I	215
p. 17	431n, 432n	III	215
p. 20, 105	430n	<i>Protreptique</i>	215
p. 21	431 et n	II, 17, I	33
p. 22	431n	<i>Stromates</i>	37, 110n, 134, 140n, 215
p. 24	434	I	215
p. 27	430n	I, 15, 70, 2	117n
p. 28	430n	I, 15, 71, 1-2	117n
p. 30	431 et n	I, 15, 72, 5	117n
p. 33	430n	I, 22, 150, 4	109n, 112n, 117n, 118n
p. 31	430n	III	215
p. 38, 73	430n	V	46
p. 55	430n	VI	46
p. 58	430n	VI, 1, 2, 1	35n
p. 77, 129	430n	<i>Code théodosien</i>	
p. 98	430n	XVI, 5, 34	240n
p. 103	430n		
Cassiodore		Constantin V	
<i>Institutiones</i>	282n	<i>Peuseis</i>	343 et n
I, 23, 2	282n	<i>Discours</i>	
Césaire d'Arles		I, 9	343n
<i>Epistula</i>		<i>Constitutions apostoliques</i>	359
XIV, 25-74	306	V, 13, 3-14	348-349, 352 et n, 359n
XIV, 81-105	306-307	<i>Controverse de Jason et Papiscus</i>	44
<i>Chronique anonyme d'Édesse jusqu'en</i>		Cyprien de Carthage	
540	406	<i>Ad Donatum. 97</i>	
<i>Chronique anonyme jusqu'en 1234</i>	406,	16	98n
	409 et n	15	98n
<i>Chronique maronite</i>	402 et n	<i>Ad Fortunatum</i>	91-105
<i>Chronique melkite</i>	402 et n, 406	praef., 3, l. 33-34	94n
<i>Chronique pascale</i>	407	praef., 3, l. 34-35	94n, 104 et n
<i>Chronique syriaque « composite »</i>		praef., 3, l. 35	94n
<i>(Chronicon miscellaneum ad annum</i>		praef., 4, l. 57, 85	94n
<i>Domini 724 pertinens)</i>	397-400, 400n	praef., 3	94n
<i>Chronique de Zuqnin</i>	412	praef., 3, l. 34	94n
		praef., 3, l. 35	94n
		praef., 3, l. 36-38	95
		praef., 3, l. 39-49	96n

praef., 3, l. 34-35	96n, 98n	<i>De dominica oratione</i>	
praef., 4, l. 50-59	96n	5	100n
praef., 3, l. 37-38	102n	<i>De habitu uirginum</i>	103
<i>Ad Quirinum</i> 43, 47, 91-105, 370 et n		I	104
I-II, praef., l. 4 et 13	94n	2	101n, 104n
I-II, praef., l. 6	94n	5	103
I-II, praef., l. 10, 16	94n	8	105
I-II, praef., l. 12	94n	<i>De unitate ecclesiae</i>	
I-II, praef., l. 12-13	94n	12	94
I-II, praef. l. 13-14	95	<i>Epistulae</i>	
I-II, praef., l. 16-17	98n	3, I, 2	100n
I-II, praef., l. 17	94n	4, I	101n, 103
I-II, praef., l. 17-26	99n	57, 4, 4	101n
I-II, praef., l. 26-34	97n	59, 4, 2	100n
I-II, praef., l. 28-30	94n	66, 3, 2	100n
I-II, praef., l. 29	99n	68, 4, I	101n
I-II, praef., l. 29-30	97n	Pseudo-Cyprien	
I-II, praef., l. 32-34	94n, 99n	<i>Ad Nouatianum</i>	
I-II, praef., l. 33-34	102n	12, I	95
I, 14	101	<i>De montibus Sina et Sion</i>	95
I, 17	100n	<i>De rebaptismate</i>	
I, 20	100n	I	95
II, 6	95	<i>Exhortatio de paenitentia</i>	105
II, 22	269n, 273n	Cyrille d'Alexandrie	
II, 30	102	<i>Apologia XII capitulorum contra</i>	
III, praef. l. 4	94n	<i>Orientales</i>	293, 300-301
III, praef., l. 5	94n	13-15	301
III, praef., l. 7-12	94n	17, 52-53	301
III, praef., l. 9	94n	113-115	300-301
III, praef., l. 8-10	98n	<i>Apologia XII anathematismorum contra</i>	
III, praef., l. 14	101n	<i>Theodoretum Cyri</i>	293, 296, 300-301
III, praef. l. 15-16	98n	<i>Contra Nestorium</i>	
III, 1	103	V	300
III, 14	103	<i>Contre Julien</i>	
III, 23	103	241, 244, 252, 279, 280n, 423	
III, 36	103	I	252
III, 49	103	I, 26	263
III, 55	103	II	252
III, 66	101n, 102-104	II, 2	241n
III, 7073	101, 102	III	423
III, 83-85	101	VIII	264
III, 90 à 93	102n	<i>Explanatio XII capitulorum</i>	293, 296
III, 109 à 113	102n		

<i>Lettres festales</i>			Dorothee de Gaza	
6, 10		268n	<i>Instructions</i>	
<i>Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide</i>			15	358 et n
10-18		300	Égérie	
22-223		300	<i>Journal de voyage</i>	
Cyrille de Jérusalem			27, 1	358 et n
<i>Catéchèses</i>			Élie de Nisibe	
10, 16		273n	<i>Opus chronologicum, I, II</i>	394n, 398
13, 12		264n	Épiphane de Salamine	
14, 24		265n	<i>De fide</i>	
16, 29		278n	22, 9-10	349-350, 353n
Denys l'Aréopagite			<i>De gemmis</i>	422
<i>De la hiérarchie celeste</i>	334n, 340, 345		<i>Panarion</i>	
Denys le Petit			76, 38, 4	278n
<i>Præfatio ad Hormisdam papam in Collectionem canonum Dionysianam secundam (quam aliquando dicitur tertia)</i>		282 et n	Pseudo-Épiphane	
<i>Dialogue d'Athanase et Zachée</i>	263, 267, 279n		<i>Testimonia</i>	
55-56		276	5	278n
<i>Dialogue de Papiscus et Philon</i>	275		5, 17	278n
<i>Dialogue de Simon et Théophile</i>			19	273
40		265n	25	274n
<i>Didascalia apostolorum</i>			27	274n
21, 15-16		359	28	274n
Didyme d'Alexandrie			86, 1	265n
<i>Sur la Genèse</i>			90	272
III, 21		275n	91	269n
<i>Sur les Psaumes</i>	203-205		<i>Épître de Barnabé</i>	
Fr. 24		203	2, 5-6	267n
Fr. 25		205-206	6	265, 265n
<i>Sur Zacharie</i>			6, 2-3	44, 100n
I, 176		275n	9, 5	267n
Diodore de Tarse			11, 10 a	274, 274n
<i>Commentaires sur les Psaumes</i>			11, 10 b	274n
V, 4		206 et n	12, 10-11	271n
			Eunome	
			<i>Apologie</i>	241, 243-257
			1, 1-5	250n
			8, 1-5	250n
			8, 14-18	250n
			9, 1-3	254
			9, 3-21	254

12, 1-6	250n	I, 8, 1	147n
17	255n	I, 8, 3	147n
20, 1-5	252n	I, 8, 5	147n
20, 11-14	252n	I, 8, 5-13	147n
21-24	249	I, 8, 16	147, 151
26-27	247, 249	IV, 26, 12-14	45n
<i>Apologie de l'apologie</i>	241, 243 b	V, 27	164n
I-II	248n	VI, 19, 8	134n
<i>Profession de foi</i>	242-256	VI, 20, 2	157-158, 157n
3, 16-22	254	<i>Préparation évangélique</i>	
3, 36-37	254	48 et n, 51, 107-148, 163-165	
3, 39-40	254	I-III	109
3, 41-46	254	I, 4	112n
Eusèbe de Césarée		VII	164, 165
<i>Apologie pour Origène</i>	49, 51, 162-163, 165, 251	VII, 22	164n
<i>Chronique</i>	49, 163, 406	IX	110, 141
Chronographie	49	IX-X	109
Canons chronologiques	49	IX, 1, 2	117
<i>Contre Hiéroclès</i>	48	IX, 4-5	136
<i>Contre Marcel</i>	49, 51, 245, 252	IX, 6	117
<i>Contre Porphyre</i>	49	IX, 6, 6	118n
<i>Démonstration évangélique</i>		IX, 6, 9	109n, 110n, 112n, 115, 118n
48, 163, 269-270, 361, 370, 375		IX, 7	119-121
Prologue	261	IX, 7, 1	111 et n, 112n, 115n, 118n
Prologue, 7	267	IX, 7, 3	112n
I, 1, 6	266, 266n	IX, 7-8	109 et n, 111, 117-124, 136n
III, 1, 3-4	269, 269n	IX, 8	121-123, 122n
IV	271n	IX, 8, 1	111n, 112n, 115n
VI, 2	265n	IX, 8, 1-2	109
VI, 8, 5, 4	275 et n	IX, 9, 5	133
VI, 9, 2	275 et n	IX, 9, 8	111n, 112n
VI, 20	275 et n	IX, 10, 14	133, 142n
VI, 20, 7	275n	IX, 27, 3	123n
XI	265	X	110, 133
<i>Extraits prophétiques</i>		XI	48n, 109n, 110
48, 163, 361, 370, 375		XI	141
p. 1. 28-29 Gaisford	49n	XI, Pr. 3-4	115n
<i>Histoire ecclésiastique</i>	50-51, 163-165, 396-400, 402-403, 406, 408	XI, Pr. 3-5	109n
I, 1, 3	50, 74	XI, Pr. 5	110n, 111n
I, 1, 4	50n, 396n	XI, 6, 8-41	124n
I, 1, 6	406, 406n	XI, 9, 1	125n
		XI, 9, 2	125n, 139n
		XI, 9, 3	125n, 132n, 138-139 et n
		XI, 9, 4	125n, 137n

XI, 9, 5	125n, 131, 138-139	XI, 22	135, 141n, 142n
XI, 9, 5-6	137n, 137-138	XI, 22, 2-3	111n
XI, 9, 8	110n, 111 et n, 112n	XI, 22, 3	113n
XI, 9, 8	111 et n, 112n, 115n	XI, 22, 3-4	111n
XI, 10	110, 116n, 124-136, 134n	XI, 22, 3, 6	112n
XI, 10, 1	112n	XI, 22, 6	111n, 113n
XI, 10, 1-5	126-127	XI, 22, 8	113n
XI, 10, 6-8	128-130	XI, 22, 9-10	135n
XI, 10, 2	132n	XI, 22	110
XI, 10, 4	112n, 132n	XI, 24	142n
XI, 10, 6	113n	XI-XIII	109
XI, 10, 7	132	XIII	141
XI, 10, 6-8	128, 128n	XIII, 4, 4-5	110, 142n
XI, 10, 9	113n, 133n	XIII, 4fin-5, 2	111n
XI, 10, 9-11	130-131	XIII, 5	112n
XI, 10, 10	133n	XIII, 12, 6	45n
XI, 10, 11	139	XIII, 13, 4	112n
XI, 10, 12	139	XIII, 13, 5	112n
XI, 10, 12	113, 131	XIII, 14-21	111n
XI, 10, 12-14	131-132	XIV, 1, 4	112n, 142n
XI, 10, 13	138-139, 139	XIV, 2, 1	116n
XI, 10, 14	110, 113, 116, 131, 140	XIV, 3, 1-5	110n
XI, 10, 15	126-127	XIV, 4, 13	112n, 116n
XI, 14	116	XIV, 4, 14	115n
XI, 17, 11	112	XIV, 4, 15-16	114 et n
XI, 18	141 et n, 143-144	XIV, 4, 16	112n, 114n, 116n
XI, 18, 1	112n	XIV, 4, 16-9	111n
XI, 18, 1-10	142n	XIV, 4-9	115
XI, 18, 1-21	111n	XIV, 4, 16-9, 4	110
XI, 18, 6	113n	XIV, 5, 1	115n
XI, 18	110	XIV, 5, 7-8	119n
XI, 18, 11	147n	XIV, 5, 8	141n
XI, 18, 12	142n	XIV, 5, 10	141n
XI, 18, 13	112n, 143n, 147n	XIV, 6	113n
XI, 18, 13-14	116n, 143n	XIV, 7, 14	114n
XI, 18, 15	113n	XIV, 7, 15	112n, 114n
XI, 18, 15-19	145n, 146n	XIV, 8, 2	113n
XI, 18, 17	127n	XIV, 8, 13	113n, 142n
XI, 18, 19	113n	XIV, 8, 14	113n, 142n
XI, 18, 22	111n, 112n, 113n, 124	XIV, 8, 15	112n, 114 et n
XI, 18, 24	112n, 142n	XIV, 9, 4	112n, 113n
XI, 18, 25	112n, 142n	XV, Pr	109
XI, 21, 5	112n	XV, 1, 5	110n
XI, 21, 6	112n	XV, 1, 11	111n

	XV, 17	111, 127n, 133, 141n	
	XV, 17, 1	110n, 111n, 112n	
	XV, 17, 1-2	133n	
	XV, 17, 3-8	133n	
	XIV-XV	109	
	<i>Questions et réponses sur les évangiles</i>		
	159	280n	
	<i>Théologie ecclésiastique</i>	49, 252	
	I, 1-18	252	
	<i>Vie de Pamphile</i>	47	
	Eusèbe de Dorylée		
	<i>Contestatio</i>	300	
	Euthyme Zygarène		
	<i>Panoplie dogmatique</i>	419	
486	<i>Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu</i>		
	22	275 et n	
	Ferrand de Carthage		
	<i>Breviatio canonum</i>	289 et n	
	<i>Florilège sur le Grand Carême</i>	347-360	
	Extraits		
	n° I, 1	359	
	n° I, 32	359	
	n° I, 3	355	
	n° I, 4	355, 359	
	n° I, 5	356, 358	
	n° I, 6	359	
	n° I, 7	357-359	
	n° I, 8	358	
	n° I, 9	358	
	n° II, 1	358-360	
	n° II, 2	357, 360	
	n° II, 3-4	359	
	Florus de Lyon		
	<i>Collectio de fide</i>	291 et n	
	35	305	
	Fulgence		
	<i>Contra Fabianum</i>		
	Fr. 11	95	
	Gélase I^{er}		
	<i>De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium</i>	295 et n	
	Gélase de Césarée		
	<i>Histoire ecclésiastique</i>	401n, 404	
	Gennade		
	<i>De uiris illustribus</i>		
	43	93n	
	Georges d'Alexandrie		
	<i>Vie de Jean Chrysostome</i>	337	
	Georges le Syncelle		
	<i>Eclogae Chronographiae</i>	396-397	
	Germanos		
	<i>Lettres</i>	343 et n	
	Grégoire de Nazianze		
	<i>Epistulae</i>		
	3, 4	155n	
	6, 4	156n	
	6, 6	155n	
	31	154n	
	31, 7	156n	
	115	154-155	
	134, 3	155n	
	167, 1	155n	
	167, 3	156n	
	202	154n	
	202, 9	156n	
	234	154n	
	234, 1	155n, 156n	
	235	154n	
	235, 1. 7	156n	
	<i>Orationes</i>		
	4, 105	156n	
	30, 16	156n	
	38	334n	
	39	334 et n	
	40	334n	
	41, 2	156n, 157	
	43, 68	156n	

Grégoire de Nysse

Antirrhétique contre Apollinaire 250n
233, 9-18 250n

Contre Eunome 52, 241-256
I, 2, 82 - 3, 28 250n, 251
I, 17 251n
I, 22 251n
I, 24 251n
I, 59 251n
II 248n
III 248n, 249, 251
III, I, 4 251n

De opificio hominis 335

Epistulae
29, I-2 247
29, 7 250n

Réfutation de la Profession de foi 243-255

Préface 252n
20 252
21, 320, 25-321, I 255
34, 325, 19-24 255
35, 326, 9-10 255
36, 326, 13-14 255
38 252
52 252
54, 334, 7 253
88-97 246n
132 254
182 253
182, 389, 5-6 253
218-231 253

Sur les titres des Psaumes

II, 9 275n

Pseudo-Grégoire de Nysse

Testimonia 259-280
I 277-278
I-2 261
2-10 266
3-9 261
4 264
5 264
7 265, 279n
8 265

9 265
I-9 260
I-10 261 et n
10 261, 266n
11-13 260, 267
14-22 260, 268-279
19 273
19-22 260
12 267-268
14 268-269
14-15 261
15 263, 269
16 268, 270, 273
17 272
17-18 261
18 272
20 273
21 274
22 261, 277

Guibert de Tournai

De modo addiscendi 427 et n
De morte 426n
De septem verbis Domini in cruce 426n
Sermones ad status 427
Ad adolescentes et pueros 428
Ad conjugatas, de conjugio 428
Ad iudices et advocatos 428
Ad mercatores 428
Ad monachos griseos 428
Ad monachos nigros 428
Ad novitios 428
Ad moniales et religiosas 428
Ad pauperes et afflictos 428
Ad potentes et milites 428
Ad scholasticos et scholares 428
Ad theologos et predicatores 428
Ad viduas 428
Ad virgines 428
De diversis statibus et officiis 427
De penis et gaudiis 427
De preceptis divinis 427
De sacramentalibus et mysteriis 427
Tractatus de pace 427n

Guillaume de la Fourmenterie	429	q. 50	459
<i>De Spiritu et anima</i>	431	q. 51	459, 461
Helladios		q. 52	459, 461
<i>Vie de Basile</i>	337	q. 53	459 et n
Henry d'Herford		q. 54	459
<i>Catena aurea entium</i>	445, 456-464	q. 56	459n
VI	458	q. 59	459n
VII	458	q. 60	459n
VIII	446, 458-460	q. 62	459n
VIII, 1, q. 56-62	460n	q. 63	459n
VIII, 2, q. 151	460n	<i>ansae</i> II, <i>De avibus</i>	454-455, 458
VIII, 2, q. 152	460n	p. 3	455
VIII, 2, q. 156-159	460n	p. 9	456
VIII, 2, q. 14-27	460n	p. 11	455
VIII, 2, q. 28-29	460n	<i>Chronicon</i>	457
VIII, 2, q. 44	460n	Hippolyte	
VIII, 2, 51	460n	<i>Contre les hérésies</i>	46n
VIII, 2, q. 48-49	460n	<i>Contre Noët</i>	46, 46n
VIII, 2, q. 66	460n	<i>Contra Gaium</i>	245
VIII, 2, q. 73	460n	<i>Histoire du monastère de Sabrišo</i>	406
VIII, 2, q. 56-66	459	Hugues de Saint-Cher	
VIII, 9, 38	464	<i>Postille</i>	433
VIII, 9, 40	464	Ps.-Ignace d'Antioche	
VIII, 9, 41	464	<i>Epistulae</i>	
VIII, 9, 42	464	5, 13, 2-3	352 et n
VIII, 9, 43	464	Innocent de Maronée	
VIII, 9, 44	464	<i>Epistula ad Thomam presbyterum</i>	
VIII, 9, 46	464	<i>Thessalonicensem de collatione cum</i>	
VIII, 9, 47	464	<i>Severianis habita</i>	296, 304
VIII, 9, 48	464	33-34	296n
VIII, 9, 51	464	39-41	296n
IX, 36 sq.	460	<i>De his qui unum ex trinitate Jesum</i>	
IX, 36-59	460	<i>Christum dubitant confiteri</i>	
IX, 38-48	460	11-29	304
XXII-XXIV	460	Iohannitius	
<i>ansae</i> I, <i>De animalibus in generali</i>	454,	<i>Isagoge</i>	451
458		Irénée	
q. 34-52	461	<i>Démonstration de la prédication apostolique</i>	
q. 46-54	459	49	271n
q. 46	459		
q. 47	459		
q. 48	459		
q. 49	459		

Isidore de Séville		I, 27	339
<i>Etymologiae</i>	458, 460	I, 28 -I, 65	332n
Jacques d'Édesse		I, 35	335
<i>Chronique</i>	402	I, 37	336
<i>Correspondance</i>	407	I, 39	335
Jacques de Pamèle		I, 40	335
<i>Opera D. Caecilii Cypriani</i>	93n	I, 42	336
Jean II		I, 44	335
<i>Epistulae</i>	291, 296	I, 45	335
III, [2/]4-28	304	I, 46	335
VI	307	I, 47	335
VI, 25-74	306	I, 50	336
VI, 42-52	282n	I, 51	336
Jean III le Scholastique		I, 52	336
<i>Nomocanon L titulorum</i>	289	I, 53	336
<i>Synagoga L titulorum</i>	289 et n, 307	I, 54	338n
Jean Chrysostome		I, 55	342n
<i>Ad populum Antiochenum</i>		I, 57	342n
20, 9	349, 353 et n	I, 58	336
<i>Commentaire sur Matthieu</i>	430n	I, 60	331n
Jean Damascène		I, 64	337n
<i>Dialectique</i>		I, 66-I, 68	332n
Pr., 60	331n	II, 14	340
<i>Discours contre les calomnieateurs des images</i>	329-346	II, 16	344n
I, 6	339	II, 18	329n, 344n
I, 8	333n, 339, 341n, 342n	II, 19	340
I, 10	334n	II, 12	330n
I, 11	334n	II, 60-II, 66	332n
I, 13	339	III, 72-73	338n, 348n
I, 14	339	III, 84-89	345n
I, 16	339	III, 90	340n
I, 17	339	III, 124	338n
I, 18	339	<i>Source de la connaissance</i>	331
I, 19	334n, 336, 344n	89	331n
I, 20	339, 344n	<i>Source de la foi</i>	345
I, 21	334n	<i>Lettre à Komètas</i>	347-348, 347n, 356 et n
I, 23	334n, 335n, 339	Jean de Gaza	
I, 24	339	<i>Description du Tableau cosmique</i>	
I, 25	332n		309-327
		I	310-311, 310n, 325
		I-8	314
		2	323n
		3-4	311-312, 312n

4	323n	<i>Commentaires</i>	430
6	313 et n, 317, 325	sur Osée	430n
8	314 et n, 325	sur Michée	430n
11	318-319, 319n	sur Joël	430n
12	323n	sur Nahum	430n
14	319 et n, 323n	sur Abacuc	430n
18	316, 325	sur Sophonie	430n
19	326, 326n	sur Malachie	430n
20	311 et n	sur Isaïe	430n
23	316, 325	sur Jérémie	430n
108	319n	sur Daniel	173-174, 188
113	319n	<i>Dialogi contra Pelagianos</i>	
119	319n	I, 32	93n
124-128	319 et n	III, 18	93n
124	319n	<i>Homélies sur Ezéchiel</i>	
125	319n, 325	Préface	47n
128	319n	<i>Lettres</i>	
138-139	320n	33	47
359	322n, 325	70, 4	46 et n, 134n
559	321n, 325	<i>Traduction des homélies d'Origène</i>	231n
559-560	321n	<i>Tractatus super Psalmos</i>	202-206, 202n
Jean d'Éphèse		John of Schoonhoven	
<i>Histoire ecclésiastique</i>	407-408	<i>De contemptu huius mundi</i>	435
Jean de Galles		Justin	
<i>Somme</i>	427	<i>Traité contre toutes les hérésies</i>	44
Jean de la Rochelle		<i>Dialogue avec Tryphon</i>	
<i>Summa de anima</i>	450, 436	15, 7-16, 1	267n
Jean de Litarba		28, 2	267n
<i>Correspondance</i>	407	37, 1	265n
Jean Malalas		49, 3	272n
<i>Chronique</i>	402	49, 2-3	272n
		118, 1	272
Jean de Phenek		Léonce de Byzance	
<i>Points essentiels de l'histoire du monde temporel</i>	406	<i>Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos</i>	
Jean Moschos		III	305
<i>Pré spirituel</i>	332n, 336-337, 337n	Léontios de Néapolis	
Jérôme		<i>Apologie contre les juifs</i>	336 et n, 338-346
<i>Apologie contre Rufin</i>		ϕ1	342n
I, 11, 4-6	165	ϕ8	339
		ψ9	342n

Marcus Eugenicus		Nombres f. 70-73v, f. 83v-86v	220n
<i>Oratio altera de igne purgatorio</i>	158n	Deutéronome f. 86v-90	220n
Marius Mercator		Josué f. 78-79, f. 90r-v	220n
<i>Excerpta ex Nestorii scriptis ab Cyrillo</i>		Juges f. 79, f. 93v	220n
<i>Alexandrino capitulo</i>	302	Ruth f. 79, f. 94v	220n
Martin de Braga		Job f. 95-107v, f. 108-118v	220n
<i>Capitula</i>	289 et n	Règnes f. 119-121 I-IV f. 123r-v	220n
Méthode d'Olympe		Psaumes f. 132-264v, f. 124-131v,	
<i>Sur le libre arbitre</i>	164-165	f. 266-351	220n
Méliton de Sardes		Isaïe II, 27	271n
<i>Extraits de la Loi et des Prophètes</i>	45	Jérémie f. 365-406v, f. 407-439v.	219n
Michel Psellos		f. 365	221
<i>Opuscula philosophica</i>		Lamentations f. 365-406v, f. 407-	
34, l. 99-104	421	439v.	220n
<i>Opuscula theologica</i>		Ézéchiel f. 582v.	220n
I, l. 110-112	421	<i>Commentaires</i>	
<i>Orationes panegyricae</i>		Sur la Genèse	164 et n, 219
17, 361-366	158n	Sur l'Exode	201n, 219, 230
Michel le Syrien		les Nombres	219
<i>Chronique</i>	397 et n, 412	Sur le Deutéronome	219
Nicéphore de Constantinople		Sur les Règnes	231
<i>Chronique</i>	397	Sur Cantique des cantiques	201, 217-238
<i>Contra Eusebium</i>	246n	Sur les Psaumes	201-202, 202n, 219, 230
Nicéas Choniates		Sur les Psaumes 1-25	202n
<i>Thesaurus Orthodoxae fidei</i>	405 et n	Sur Job	219
Nicolas de Biard		Sur Osée	160
<i>Summa de abstinentia</i>	438 et n	XIV	215
Nonnos de Panopolis		XVIII	215
<i>Dionysiaques</i>	309n	Sur Ézéchiel	160
<i>Paraphrase de l'évangile de saint Jean</i>	309n	Sur Matthieu	160, 195, 199 et n, 210-212, 215
Origène		X et XI	215n
<i>Commentaires</i> éd. Combefis		XIII, 2	195n
Genèse f. 1-31, f. 32-53v	220n	XIII, 26	212-213
Exode f. 54-59v, f. 60-65v	220n	XV, 14	198n
Lévitique f. 66-70, f. 82-83v	220n	Sur Luc	231 et n
		Sur Jean	160, 213-214, 214n
		X, 46	213 et n
		XIII, 1	214 et n
		XXVIII	214-215
		XXXII, 32	214-215, 214n

Sur l'Épître aux Romains		III, 1	150n
	160-161, 208-210	III, 1, 23	161n
<i>Contre Celse</i>	48, 109n, 134n, 149n,	IV, 3, 10	161n
	160-161, 214-215, 240n, 245, 252	IV, 3, 2	153n
Préface	252n	<i>Philocalie</i>	52, 149-166, 230n, 231n
I, 2	160n	Prologue (branche A)	151
I, 15	134n	Prologue (branche B)	152
I, 42	160n	I-14	161
I, 63	160n	I-20	150n, 151n, 152n, 154 et n, 158n,
I-VII	161	160n	160n
II, 15	160n	I, 25	153n
III, 81	214 et n	I 5	160
IV	214, 214n	I 5-20	161
IV, 51	109n, 134n	21	150n
V, 10	174n	21-27	150n, 161
VI, 1-2	160n	23	164
VI, 2-5	160n	23, 22	164n
VI, 46	174n	24	164
VI, 75-77	160n	<i>Scholies</i>	160
VI, 77	160n	<i>Stromates</i>	46, 48 et n, 183
VII, 58-61	160n	<i>Sur la prière</i>	
<i>Excerpta</i>		I 4, 4	174n
Sur l'Exode	47		
Sur le Lévitique	47	Pamphile de Césarée	
Sur l'Ecclésiaste	47	<i>Apologie pour Origène</i>	49, 51, 162-163, 165, 251
In totum Psalterium	47-48		
Sur les Psaumes I à xv	47	Pamphilè	
<i>Homélies</i>	202	<i>Mélanges de notes d'histoire</i>	38n, 39
Sur la Genèse	230-231, 231n	<i>Passion de s. Artemius</i>	405
Sur le Lévitique		Philippe Cancellarius	
4, 5	196n	<i>Summae</i>	449
Sur les Nombres		Philostorge	
18, 3, 5	175n	<i>Histoire ecclésiastique</i>	405 et n
Sur Josué	160	VI, 2	409
Sur Samuel	207	VII, 3	333n
Sur les Psaumes	202	XI, 5	402
V, 3, 1	207 et n	IX, 14	409
V, 6, 57-62	208	Photius	
Sur Jérémie	160	<i>Bibliothèque</i>	400 et n, 405
Sur les Actes des apôtres	160	cod. 40	405
<i>Lettre à Africanus</i>		cod. 97	34
	169n, 175-176, 191-192, 197		
<i>Lettre à Grégoire</i>	160		
<i>Peri Archôn</i>	149n, 160-161, 195, 240n		

cod. 154	35	33. 3-4	223
cod. 161	33	35	223
cod. 170	51	45	225
cod. 175	38n	50	223
cod. 175	39n	54	223, 228-229n
cod. 188	34	54. 1	234
cod. 189	34	54. 9	234
cod. 213	33-34	59	223
cod. 249, 438 b 23-6	118n	59. 5	224
cod. 250, 456 b	421	67	225
Pierre d'Abano		67. 13-15	223
<i>Problemata</i>	458	68	225
		73	223, 228-229n
Pierre de Callinice		73. 3	234
<i>Contre Damien</i>	251n	73. 10	234
		78	223
Pierre le Chantre		78. 9	224
<i>Verbum abbreviatum</i>		83	223
cap. I, PL 205, col. 25	425n	83. 2	225
		83. 4	225
Pierre Lombard		86	223
<i>Sentences</i>	426	97	223
		97. 4	224
Pontius		97. 10	225
<i>Vita Cypriani</i>	102	103	225
2, 3, 1	97n	108	223
3, 7-9	103	108. 8	234
4, 1	97n	112	223, 225n
5, 6	97n	120	223
9, 6-9	103	120. 1-14	225
		120. 15-22	225
Procope de Gaza		125	223
<i>Epitomé sur le Cantique des Cantiques</i>		128	223
éd. Auwers	201n, 217-218, 223-235, 223n, 224n, 224n, 231n	128. 14	234
Extraits		131. 1-4	223
6	223	131. 5-42	225
7	223	134	223
11	223, 225n	139	223
12. 1-6	223	139. 33	224
12. 3	224	144	223
20	225	168	223
27	223, 225	172	223
27. 3	234	175	223
30	225	178	223

181	223	335	223
193	223	336	223
193. 7	224	342	225
199-200	223	347	223
205	223	350	225
205. 2-3	225	352	223
211	223	357	225n
212	223	360	225
212. 1	225	361	223
222	223	371	223
222. 1	224	371. 5	234
222. 2	225	385. 1-13	223
223	223, 225	385. 10	224
232	223	<i>Épitomé sur les Proverbes</i>	221, 226 et n
233	223		
243	223	Prosper d'Aquitaine	
247	223	<i>Præteritorum Sedis apostolica</i>	
247. 2	224	<i>episcoporum auctoritates de gratia Dei</i>	
251	223	<i>[et libero voluntatis]</i>	294, 303
258	223	Raban Maur	
258. 4-5	225	<i>De laude cruce</i>	431 et n
275	223		
277	223	Rufin	
277. 9	224	Traduction du <i>Commentaire sur l'Épître</i>	
282	223	<i>aux Romains</i> d'Origène,	
282. 1	226	Praefatio Rufini, p. 36	208-209, 208n
289	223	Traduction latine de la première partie	
289. 10-12	224	du <i>Commentaire sur le Cantique des</i>	
290	223	<i>Cantiques</i> d'Origène	231n, 233
290. 15	226		
296	223	Sévère d'Antioche	
296. 1	226	<i>Confutatio propositionum Juliani</i>	303
296. 11	234	<i>Homélie cathédrales</i>	
296. 16	224	15	354 et n, 357
307	223	15, 13	350, 353n
311	223		
314	223	Sévérien de Gabala	
316	223	<i>Sur l'exaltation de la Croix</i>	336 et n
316. 5	226	Socrate	
319	223	<i>Histoire ecclésiastique</i>	403, 407-408
319. 10	226	IV, 26, 8	155 et n
323	223		
326	223	Souda	34, 400, 401 et n, 405
329-330	223	A 4015	34

Vigile		93	463
<i>Constitutum de Tribus Capitulis (ad Justinianum I)</i>	305	94	463
<i>Constitutum II vel Ex epistula de Tribus Capitulis</i>	305	94-95	452n
		95	463
		96	463
		98-100	449
Vincent de Beauvais		XXVI	448, 454
<i>Speculum naturale</i>	445-464	XXVII	448
XXIII	448		
XXV	446, 448	<i>Speculum maius</i>	446
87	463	<i>Speculum historiale</i>	446
88	463	<i>Speculum doctrinale</i>	446
88-92	452	Zacharie de Mitylène	
87-96	450-451	<i>Histoire ecclésiastique</i>	
89	463	398 et n, 404-405, 408-409, 409n	
90	463	Pseudo-Zacharie	
91	463	<i>Histoire</i>	398, 404-405, 404n, 407
92	463	PsZ, I, p. 5 T, 3 V	398n

TABLE DES MATIÈRES

Avant propos	
Sébastien Morlet	7
Lire en extraits: Les manuscrits de miscellanées en Égypte ancienne, ou la lecture comme pratique créative	
Chloé Ragazzoli.....	11
« Extraire » dans la littérature antique	
Sébastien Morlet	29
Extraction, remémoration et discontinuité dans les <i>Controverses</i> de Sénèque le Père: du déclamateur au texte	
Charles Guérin	53
Les traités de pharmacologie de Galien et les extraits des médecins antérieurs: un témoignage important sur la formation du langage scientifique spécialisé	
Alessia Guardasole.....	73
Cyprien excerpteur du texte biblique: quelques réflexions sur l' <i>Ad Quirinum</i> et l' <i>Ad Fortunatum</i>	
Laetitia Ciccolini.....	91
Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la <i>Préparation évangélique</i>	
Fabienne Jourdan.....	107
Questions au sujet de l'anthologie origénienne transmise sous le nom de <i>Philocalie</i>	
Éric Junod.....	149
Un dossier d'Origène: Les notes marginales de la Syro-hexaplaire de Daniel.....	167
Olivier Munnich.....	167
Réduire Origène. Extraits, résumés, réélaborations d'un auteur qui a trop écrit	
Luciano Bossina.....	199
François Combefis éditeur d'extraits origéniens	
Reinhart Ceulemans	217

Extraire pour réfuter. Pratiques de la fin du iv ^e siècle après Jésus-Christ Matthieu Cassin.....	239
Le travail de l'extrait dans les <i>Testimonia</i> du Pseudo Grégoire de Nysse Jean Reynard.....	259
Inventaire, origine et objet des florilèges patristiques dans les collections canoniques et dans la littérature pontificale de l'Antiquité Dominic Moreau.....	281
Écrire en extraits. Comment Jean de Gaza fit son miel au bouquet de Stobée (Ménandre, Bion, Euripide) Delphine Lauritzen.....	309
Extrait et florilèges dans les <i>Discours contre les calomnieurs des images</i> de Jean Damascène : une clé pour comprendre leur rédaction Vincent Déroche.....	329
Du mauvais usage des sources dans un florilège palestinien du viii ^e siècle Vassa Kontouma.....	347
Le genre du florilège et la littérature des rabbins de l'Antiquité : considérations générales et cas particulier des <i>Testimonia</i> José Costa.....	361
L'historiographie tardo-antique : une littérature en extraits Muriel Debié.....	393
Lire en extraits à Byzance : le <i>Florilegium Coislinianum</i> et ses sections païennes Peter van Deun.....	415
Prêcher par extraits à la fin du Moyen Âge ? La <i>Pharetra</i> attribuée à saint Bonaventure Sophie Delmas.....	425
Extraire, organiser, transmettre le savoir dans les encyclopédies du Moyen Âge tardif : Albert le Grand dans le <i>Speculum naturale</i> de Vincent de Beauvais et la <i>Catena aurea entium</i> d'Henry d'Herford Iolanda Ventura.....	443
Index biblique.....	465
Index des lieux d'auteurs anciens et médiévaux.....	471
Table des matières.....	497