



SÉBASTIEN MORLET (DIR.)

LIRE EN EXTRAITS

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

Costa – 979-10-231-1153-8





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 siècle)

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 esclavus. 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.

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 tôn prophêtikôn 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'Erêts-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 *baraytot*, 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. Stemmerger, *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'il existe 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 Yo'hay, 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 Yehoshua⁹ 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 (*yesb 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.

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

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

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	
Λέξεων πλατωνικῶν συναγωγή	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'ïologie</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 συναγωγῆ	34
Fr. 15	113n	Phrynicos l'Arabe	
Fr. 16	113n, 142n	<i>Préparation sophistique</i>	35
Fr. 17	113n	Τιθεμένων συναγωγῆ	34
Fr. 17-18	110	Platon	
Fr. 18	110, 142, 124	<i>Cratyle</i>	124, 129
Fr. 19	113n, 142n	383 a5-b2	124n
Fr. 20	142n	390 a4-8	124n
Fr. 21	146n	390 d1-e4	124n
Fr. 23	110, 142n	398 d7-8	129n
Fr. 24	118n	402 b-c	30n
Fr. 24, l. 11-14	115n	409 d9-e 7	124n
Fr. 24, l. 56-80	119n	<i>Lois</i>	
Fr. 24-28	110	VII, 811a	30
Fr. 26	114n	X, 896 e4-6	135 et n
Fr. 30	107n, 139n	X, 897 d1	135n
Fr. 33	107n, 139n	<i>Ménéxène</i>	
Fr. 32	139n	236 b	31n
Fr. 35	139n	<i>Phèdre</i>	
Fr. 42	146n	228 b	30
Fr. 43	107n	245 e5-7	135 et n
Fr. 52	107n, 133n	267 c	30
Fr. 70	118n	270 c	30n
		278 d-e	31n
Numénius (rhéteur)		<i>Protagoras</i>	
Χρειῶν συναγωγῆ	35	331c	316n
Oribase		331d	316n
<i>Coll. med., lib. inc.</i>		341e sq.	30n
20, 8	83n	<i>République</i>	135
Paul d'Égine		VI, 508 e3	135n
<i>De re medica</i>		<i>Timée</i>	32, 125-145
III, 4, 4	83n	27 d6-28 a4	125, 127n, 131, 136n
Philochores		28 a2-3	138
Συναγωγῆ ἡρωίδων ἤτοι Πυθαγορείων γυναικῶν	34	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 αὐτοῦ λεγομένων	35
III, 5, 10-17	39n, 59n, 59n	Porphyre	
Plotin		<i>Contre les chrétiens</i>	49
<i>Ennéades</i>		<i>De antro nympharum</i>	
II, 9 [33], 3. 1-11	145n	5	139n
II, 9 [33], 18. 14-17	146n	<i>Philosophie tirée des oracles</i>	35 et n
III, 8 [30], 10. 5-10	145n	Πρὸς Νημέρτιον	423
IV, 3 [27], 6. 13	146n	Proclus	
V, 4 [7], 1. 7	146n	<i>Hymnes</i>	325n
V, 4 [7], 1. 23	145n	Publilius Syrus	
VI, 4 [22], 4. 39-47	146n	<i>Sententiae</i>	70-71
Plutarque		I, 53-55	70n
<i>De animae procreatione in Timaeo</i>		Quintilien	
1016 c9-10	145n	<i>Institution oratoire</i>	
<i>De la tranquillité de l'âme</i>		II, 11, 7	64n
464 f-465 a	38n	VIII, 5, 2	69 et n
464 f 3-4	42n	VIII, 5, 3	69n
<i>De sera</i>		VIII, 5, 27	69n
27, 566 a 6-8	139n	VIII, 5, 29	69-70, 70n
Ἐκλογή φιλοσόφων, βιβλία β'	33	X, 7, 30	64n
<i>Non posse suaviter uiui secundum Epicurum</i>		Pseudo-Quintilien	
1086 d	42n	<i>Declamationes maiores</i>	53
<i>Questions platoniciennes</i>		<i>Declamationes minores</i>	53
1001 c1-4	145n		
<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	Sopatros d'Apamée	
<i>Questions naturelles</i>	35	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	Stace	
I, praef., 11	63n, 67 et n	<i>Silves</i>	35
I, praef., 12	62n	Suétone	
I, praef., 17	63n	<i>Auguste</i>	
I praef., 22	68n	89	38n
I, praef., 24	56, 57n	Telephos de Pergame	
I, 3, 11	63n	Συναγωγή ἐπιθέτων εἰς τὸ αὐτὸ πράγμα ἀρμοζόντων πρὸς ἔτοιμον εὐπορίαν φράσεως βιβλία 1' 35	
I, 7	71	Théophraste	
II, 1, 10-13	55n	<i>Les Causes des phénomènes végétaux</i>	81n
II, 1, 33	63n	<i>Recherches sur les plantes</i>	81n
II, 6, 1	56 et n	Συναγωγή	32
II, 7	55	Thucydide	
III, praef., 15	63n	<i>Histoire de la guerre du Péloponnèse</i>	213
V, 5, 8	58	I	213
VII, praef., 4	65n	V	213
VII, praef., 19	58	Tite-Live	
VII, 2, 11	55	<i>Histoire romaine</i>	401
IX, 3, 12	67n	Valerius Polion	
IX, 2, 27	68n	Ἀττικῶν λέξεων συναγωγή κατὰ στοιχεῖον	34
IX, 6, 18	64n	Vettius Valens	
X, 3, 7	58	Ἄνθολογία	33n
X, 3, 10	58		
X, praef., 13	62n		
X, praef., 1263n			
<i>Oratorum et rhetorum sententiae diuisiones colores</i>	53-56, 61-62		
<i>Suasoriae</i>	54		
I, 13	64 et n		
III, 1	55n		

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>Mémoires</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
		Be-reshit Rabba	370
Aristobule		I4, 7	385n
<i>Explication de la Loi de Moïse</i>	46	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

P's 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
		I, 5, 13-14	253
Pseudo-Amphiloque		I, 5, 123-8, 69	250n
<i>Vie de Basile</i>	337 et n	I, 11, 1-16, 13	250n
Anastase du Sinai		I, 19, 1-9	254
<i>Quaestiones et responsiones</i>	419	I, 21, 41	253
		II, 1, 1-4	253
Anonyme Declerk	275	II, 1, 1-6, 23	250n
		II, 11, 1-3	253
Arnoldus Saxo		II, 18, 1-2	253
<i>De floribus rerum naturalium</i>	447	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		
<i>De correptione et gratia</i>		Pseudo-Basile de Césarée	
VII, 12	93n	<i>Contre Eunome</i>	
Avicenne		V, PG 29, 741 D	277n
<i>De anima</i>	449, 464	V, PG 29, 741 D	278 et n
		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.</i> 97	
<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	Gélase I^{er}	
	XV, 17, 1	110n, 111n, 112n	<i>De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium</i>	295 et n
	XV, 17, 1-2	133n	Gélase de Césarée	
	XV, 17, 3-8	133n	<i>Histoire ecclésiastique</i>	401n, 404
	XIV-XV	109	Gennade	
	<i>Questions et réponses sur les évangiles</i>		<i>De uiris illustribus</i>	
	159	280n	43	93n
	<i>Théologie ecclésiastique</i>	49, 252	Georges d'Alexandrie	
	I, 1-18	252	<i>Vie de Jean Chrysostome</i>	337
	<i>Vie de Pamphile</i>	47	Georges le Syncelle	
	Eusèbe de Dorylée		<i>Eclogae Chronographiae</i>	396-397
	<i>Contestatio</i>	300	Germanos	
	Euthyme Zygarène		<i>Lettres</i>	343 et n
	<i>Panoplie dogmatique</i>	419	Grégoire de Nazianze	
486	<i>Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu</i>		<i>Epistulae</i>	
	22	275 et n	3, 4	155n
	Ferrand de Carthage		6, 4	156n
	<i>Breviatio canonum</i>	289 et n	6, 6	155n
	<i>Florilège sur le Grand Carême</i>	347-360	31	154n
	Extraits		31, 7	156n
	n° I, 1	359	115	154-155
	n° I, 32	359	134, 3	155n
	n° I, 3	355	167, 1	155n
	n° I, 4	355, 359	167, 3	156n
	n° I, 5	356, 358	202	154n
	n° I, 6	359	202, 9	156n
	n° I, 7	357-359	234	154n
	n° I, 8	358	234, 1	155n, 156n
	n° I, 9	358	235	154n
	n° II, 1	358-360	235, 1. 7	156n
	n° II, 2	357, 360	<i>Orationes</i>	
	n° II, 3-4	359	4, 105	156n
	Florus de Lyon		30, 16	156n
	<i>Collectio de fide</i>	291 et n	38	334n
	35	305	39	334 et n
	Fulgence		40	334n
	<i>Contra Fabianum</i>		41, 2	156n, 157
	Fr. 11	95	43, 68	156n

Grégoire de Nysse		9	265
<i>Antirrhétique contre Apollinaire</i>	250n	I-9	260
233, 9-18	250n	I-10	261 et n
<i>Contre Eunome</i>	52, 241-256	10	261, 266n
I, 2, 82 - 3, 28	250n, 251	11-13	260, 267
I, 17	251n	14-22	260, 268-279
I, 22	251n	19	273
I, 24	251n	19-22	260
I, 59	251n	12	267-268
II	248n	14	268-269
III	248n, 249, 251	14-15	261
III, I, 4	251n	15	263, 269
<i>De opificio hominis</i>	335	16	268, 270, 273
<i>Epistulae</i>		17	272
29, I-2	247	17-18	261
29, 7	250n	18	272
<i>Réfutation de la Profession de foi</i>	243-255	20	273
Préface	252n	21	274
20	252	22	261, 277
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		
<i>Sur les titres des Psaumes</i>			
II, 9	275n		
Pseudo-Grégoire de Nysse			
<i>Testimonia</i>	259-280		
I	277-278		
I-2	261		
2-10	266		
3-9	261		
4	264		
5	264		
7	265, 279n		
8	265		
		Guibert de Tournai	
		<i>De modo addiscendi</i>	427 et n
		<i>De morte</i>	426n
		<i>De septem verbis Domini in cruce</i>	426n
		<i>Sermones ad status</i>	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
		<i>Tractatus de pace</i>	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 éd. Combefis</i>		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
		94-95	452n
<i>Constitutum II vel Ex epistula de Tribus Capitulis</i>	305	95	463
		96	463
		98-100	449
Vincent de Beauvais		XXVI	448, 454
<i>Speculum naturale</i>	445-464	XXVII	448
XXIII	448	<i>Speculum maius</i>	446
XXV	446, 448	<i>Speculum historiale</i>	446
87	463	<i>Speculum doctrinale</i>	446
88	463		
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