



Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église

Louis Painchaud, Anne Pasquier et Paul-Hubert Poirier

Volume 51, numéro 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400924ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400924ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Painchaud, L., Pasquier, A. & Poirier, P.-H. (1995). Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 421–461. <https://doi.org/10.7202/400924ar>

□ chronique

ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ET HISTOIRE DE L'ÉGLISE*

Louis PAINCHAUD
Anne PASQUIER
Paul-Hubert POIRIER

Bible et histoire de l'exégèse

1. **Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709).** Folios Additionnels, édités et traduits par Dom Louis LELOIR, O.S.B. Coll. « Chester Beatty Monographs », 8. Leuven-Paris, Peeters Press, 1990. 158 pages.

Quand on sait l'importance de l'harmonie évangélique connue depuis Eusèbe de Césarée sous le nom de *Diatessaron* et composée par Tatien vers 170, toute découverte, si minime soit-elle, qui permet d'en connaître davantage, constitue un événement¹. Or, la présente publication, une des dernières du regretté bibliste et orientaliste luxembourgeois, n'offre rien de moins que quarante et un folios retrouvés du texte syriaque original du commentaire d'Éphrem le Syrien sur le *Diatessaron*. Sans doute composé par Éphrem après son installation à Édesse, donc entre 363 et 373, ce commentaire n'a été connu, jusqu'en 1963, que par une traduction arménienne (quasi) complète réalisée vraisemblablement au v^e siècle. Éditée pour la première fois par les méchitaristes de Venise en 1836, cette version arménienne a fait l'objet, en 1953², d'une réédition par les soins de Dom Leloir, qui l'a accompagnée d'une traduction latine parue en 1954³. En 1962, le même Dom Leloir consacra une étude détaillée au *Témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*⁴. Dans l'introduction de son édition de 1953, Dom Leloir écrivait : « L'original syriaque du commentaire d'Éphrem sur le *Diatessaron* est perdu, mais Rendel Harris en a retrouvé des traces et des bribes dans plusieurs auteurs syriens

* Précédentes chroniques : *LTP*, 45 (1989), p. 303-318 ; 46 (1990), p. 246-268 ; 48 (1992), p. 447-476 ; 49 (1993), 533-571.

1. Sur le *Diatessaron*, cf. W.L. PETERSEN, « Diatessaron », dans D.N. FRIEDMAN, éd., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, New York, 1992, p. 189-190.
2. *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 137, *Scriptores armeniaci*, 1 (Louvain, 1953).
3. *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 145, *Scriptores armeniaci*, 2 (Louvain, 1954).
4. Dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 227, *Subsidia*, 19 (Louvain, 1962).

postérieurs⁵. » Il ne se doutait pas à ce moment-là que, dix ans plus tard, il donnerait lui-même l'édition du texte syriaque perdu du commentaire d'Éphrem. C'est qu'entre-temps, Sir Chester Beatty avait acquis pour sa bibliothèque une portion importante d'un manuscrit syriaque du v^e ou vi^e siècle, provenant du monastère de Deir es-Suriâni, dans le désert de Nitrie, en Égypte. En raison de la compétence qu'il s'était acquise, le P. Leloir fut appelé à publier ce nouveau témoin (désormais le Chester Beatty 709), et son édition parut en 1963⁶. Le manuscrit de la Chester Beatty Library ne comptait cependant que la moitié environ, 65 folios sur 134, du texte entier du commentaire éphrémien. C'est dire qu'avant son acquisition par le collectionneur et bibliophile irlandais, le manuscrit original avait été dépecé pour des raisons évidentes. En effet, dès 1966, un folio ayant appartenu à ce manuscrit se retrouvait à Barcelone et était édité⁷. Et en 1983-84, quarante et un folios nouveaux provenant du même manuscrit refaisaient surface sur le marché des antiquités à Amsterdam ; proposés à la Chester Beatty Library, ils furent aussitôt acquis et joints au ms. 709 qu'ils rendaient ainsi moins incomplet. Comme de raison, la tâche d'éditer ces folios échet à Dom Leloir qui s'en est acquitté avec la même science et conscience qu'il l'avait fait en 1963 pour le premier lot de folios.

L'édition de ces folios additionnels paraît dans la même collection et sur le même modèle que celle des 65 folios précédents. On y trouvera donc une introduction, intéressante pour l'histoire de la redécouverte progressive du commentaire syriaque ; des remarques critiques portant sur les singularités du texte tatianique vu à travers Éphrem ; en regard, le texte et sa traduction latine ; un index biblique ; et un appendice qui reproduit l'édition du PPalau Rib. 2 de Barcelone. La traduction latine est davantage un décalque du syriaque qu'une véritable traduction. Reproduisant servilement les moindres détails du syriaque et jusqu'à l'ordre des mots, elle sera utile aux biblistes qui veulent avoir accès au témoignage d'Éphrem sur le *Diatessaron* mais qui ne lisent pas le syriaque ou qui veulent comparer le syriaque avec l'arménien. Mais cette fidélité matérielle ne va pas sans danger, et il ne faudrait pas prendre pour des variantes ce qui n'est parfois qu'une tournure propre au syriaque et artificiellement conservée en latin. Dom Leloir se proposait d'ailleurs de donner des nouveaux folios une traduction française (voir p. ix) qui aurait complété celle qu'il a fait paraître en 1966 dans les *Sources chrétiennes*⁸. Espérons seulement que sa disparition n'empêchera pas qu'une telle traduction puisse voir le jour. Ces folios additionnels, qui portent à 107, sur un total de 134, le nombre de folios repérés et édités du commentaire, ne restituent pas seulement l'original d'un texte déjà connu en sa version arménienne. En effet, en un endroit (III, 2-6), ils permettent de retrouver l'ordre originel du texte éphrémien bouleversé en arménien, et à vingt reprises, ils complètent l'arménien qui abrégait. C'est ainsi que le syriaque fait connaître le commentaire entier du *Pater* et une bonne partie de celui du Sermon sur la montagne, inexplicablement omis par l'arménien. Les autres omissions de l'arménien ont en commun, pour plusieurs d'entre elles, d'être des pointes anti-juives, ce qui amène le P. Leloir à créditer le traducteur arménien, à l'inverse d'Éphrem, d'un œcuménisme de bon aloi mais quelque peu anachronique. Sans sonder les reins et les cœurs, cette différence indique peut-être seulement qu'une polémique anti-juive aurait été sans objet ou mal venue dans l'Arménie du v^e siècle. Un passage propre au syriaque, en VI, 11a, témoigne pour sa part de la polémique anti-marcionite menée par Éphrem, comme d'ailleurs V, 20b et VI, 27, passages que le

5. *Ibid.*, p. 1.

6. Dans les *Chester Beatty Monographs*, 8, Dublin.

7. Il s'agit du PPalau Rib. 2, édité par P.O. Valdivieso dans les *Studia Papyrologica*, 5 (1966), p. 7-17.

8. Vol. 121, Paris, 1966.

syriaque partage avec l'arménien. Pour le reste, le nouveau texte syriaque demandera à être minutieusement comparé à l'arménien pour juger de son apport aux études diatessariques. En un endroit au moins, II, 7, lin. 10, l'arménien (*i hreštakē*, « de l'ange ») donne un meilleur texte que le syriaque (*mn mlk'*, « du roi », graphie fautive ou défective pour *mn ml'k'*, « de l'ange »). En revanche, en VI, 14, lin 1, le syriaque '*wlwt*', « iniquité », est préférable à l'arménien *t'lp'atout'iun*, « circoncision », le traducteur ayant lu '*wrlwt*', « circoncision », pour '*wlwt*', « iniquité » ; de même, en VII, 20, lin. 14-15, le syriaque, qui distingue *mhzy*, « visible », et *glyt*, « manifeste », est de meilleure venue que l'arménien, qui donne à deux reprises *yayni*, « manifeste ».

Cette ultime contribution du P. Leloir à l'étude d'Éphrem et du *Diatessaron* couronne une carrière scientifique remarquablement féconde, et elle laisse aux exégètes et aux patrologues un matériau neuf sur lequel ils pourront exercer leur sagacité. (P.-H. P.)

Judaïsme hellénistique

2. James R. ROYSE, **The Spurious Texts of Philo of Alexandria**. A Study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to Major Collections of Greek Fragments. Coll. « Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums », 22. Leiden/New York/København/Köln, J. Brill, 1991. 252 pages.

Même si nous ne la connaissons pas en entier, une partie considérable de l'œuvre abondante de Philon d'Alexandrie a survécu et a été transmise en tradition directe grâce à l'usage extensif que très tôt les auteurs chrétiens en ont fait. Que ce soit en grec, en arménien ou en latin, l'œuvre du juif alexandrin reste une de celles de l'Antiquité tardive qui est la mieux attestée. Et encore faut-il ajouter à la trentaine de titres qui sont parvenus jusqu'à nous un très grand nombre de fragments mis sous le nom de Philon et véhiculés surtout par les chaînes exégétiques et les florilèges spirituels ou dogmatiques. Ces fragments, tirés d'ouvrages de Philon conservés, perdus ou inconnus, ou imputés à tort ou à raison à l'héritage philonien, ont depuis longtemps attiré l'attention des chercheurs, notamment des éditeurs de Philon, soucieux de glaner tout ce qui avait pu appartenir à cet auteur et n'avait plus survécu que sous forme de citations dans des collections ou recueils byzantins. Les plus importantes de ces listes et éditions de fragments philoniens sont celles de J. Rendel Harris (1886), Paul Wendland (1891), Hans Lewy (1932), Ralph Marcus (1953) et Françoise Petit (1978). Ces érudits ont beaucoup fait pour rattacher à telle ou telle œuvre de Philon un grand nombre des fragments conservés sous son nom ou sous celui d'un autre auteur et, inversement, pour retirer son patronage à des fragments qui appartenaient de fait à d'autres auteurs ou dont on pouvait établir qu'ils n'avaient rien de philonien sans qu'on puisse pour autant les verser au dossier de quelqu'un d'autre. Cependant, comme ce travail d'identification s'est poursuivi sur une longue période de temps — il est d'ailleurs loin d'être achevé, près de cent vingt fragments étant encore non identifiés — et que les résultats de ce travail ont souvent paru dans des publications peu accessibles ou difficilement repérables, il était devenu quasi impossible de savoir exactement ce qui, de ces fragments, avait été identifié ou non, et, conséquemment, ce qui restait encore à faire. En 1982, Éric Junod, a dressé un premier bilan des acquis de la recherche en publiant une « liste des fragments non identifiés par les éditeurs et attribuables à un traité connu » et des « fragments en mal d'attribution »⁹. Malgré son

9. É. JUNOD, « Les fragments grecs transmis ou édités sous le nom de Philon », dans J. ALLENBACH, A. BENOÎT *et al.*, *Biblia patristica*. Supplément. Philon d'Alexandrie, Paris, 1982, p. 9-15.

caractère provisoire, l'inventaire de Junod a permis de clarifier une situation fort embrouillée et a déjà rendu de grands services. C'est un semblable objectif de clarification que s'est proposé J. R. Royse dans le présent ouvrage, objectif poursuivi avec une rigueur telle qu'on peut dire que ses *Spurious Texts of Philo of Alexandria* constituent la première synthèse de la recherche sur les fragments philoniens. Dans cette monographie, l'auteur a voulu non seulement rassembler le plus de données précises sur la transmission et l'édition des fragments, mais surtout faire le bilan de la critique d'authenticité à laquelle ils ont été soumis de manière à en enlever une fois pour toutes ce qui ne doit pas y figurer. Comme il l'écrit lui-même, « the efforts which have gone into collecting the many texts which bear Philo's name must be balanced by an effort to remove from collection those texts which have no rightful claim to be by Philo, but have appeared within the literature on Philo because of the errors of medieval scribes or modern editors » (p. 9). Après une introduction aux problèmes posés par les fragments (pseudo-) philoniens (chap. 1), l'ouvrage comporte deux chapitres (2 et 3) à portée surtout méthodologique consacrés respectivement aux deux principaux pourvoyeurs de fragments de Philon, les chaînes exégétiques et les florilèges. Vient ensuite le chap. 4, le corps de l'ouvrage, qui présente 61 *fragmenta spuria*, c'est-à-dire « the fragments which have been assigned to Philo but which should definitely be removed from the list of "Philo fragments" » (p. 59). Pour chacun de ces fragments, on trouvera le texte grec, l'indication des témoins manuscrits et des éditions anciennes et modernes, leur réattribution et, s'il y a lieu, la discussion des problèmes propres à l'un ou à l'autre. De ces 61 fragments, quelque trente ont été réattribués par Royse lui-même. Le chap. 5, plus bref, présente dix œuvres qui ont été, à un moment ou l'autre, par la tradition ancienne ou par des érudits modernes, mises sous le nom de Philon d'Alexandrie. Et, *last but not least*, un appendice de 75 pages fournit, sous la forme d'un *index locorum* réparti en quinze sections, l'analyse détaillée (avec références, incipit, desinit et identifications s'il y a lieu) de toutes les collections de fragments philoniens ou pseudo-philoniens éditées depuis 1546. À elles seules, ces listes font du livre de Royse le compagnon indispensable de tout « philonisant ». Il ne fait guère de doute que, par la clarté de la présentation des matériaux qu'il contient et la richesse des renseignements qu'il procure, cet ouvrage figurera désormais en bonne place parmi les *instrumenta studiorum* philoniens et patristiques. (P.-H.P.)

Histoire littéraire et doctrinale

3. André DUPLEIX, dir., **Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel, S.J.** Coll. « Théologie historique », 88. Paris, Éditions Beauchesne, 1992. 339 pages.

Il est toujours difficile de rendre compte d'un volume de « Mélanges » en raison de la multiplicité des questions traitées ; celui-ci n'échappe pas à la règle. Dans ce cas particulier, la variété des sujets traités reflète en outre la diversité des objets d'étude auxquels le dédicataire s'est consacré au cours de sa longue et fructueuse carrière. Voici un aperçu de son contenu. Comme il se devait, plusieurs contributions sont consacrées en totalité ou en partie à Origène. Celle de Luc BRÉSARD porte sur « Aelred de Rievaulx et Origène », Robert CABIÉ étudie « Le dimanche et le temps pascal au temps d'Origène », et celle de Maurice JOURJON (« De trois banalités origéniennes ») est consacrée à trois axiomes ayant informé toute l'œuvre d'Origène et que l'A. énonce ainsi : « l'Écriture par excellence, c'est l'Ancien Testament », « toute l'Écriture est spirituelle » et « inspirée, l'Écriture ne peut qu'être inspirante ». Éric JUNOD (« L'auteur de l'Apologie pour Origène traduite par Rufin »), examine les témoignages contradictoires de Rufin et de Jérôme à propos de Pamphile et d'Eusèbe, pour conclure que le texte grec traduit par Rufin correspond bien au premier des six tomes de l'*ἀπολογία ὑπὲρ*

᾽Οριγένους dont Jérôme a pu consulter le texte à la bibliothèque de Césarée entre 399 et 401 et qui avait vraisemblablement été écrite par Pamphile et Eusèbe, ce qui ruine à la fois les affirmations de Jérôme sur le sujet et les récentes hypothèses de P. Nautin selon qui Rufin aurait en partie réécrit ce texte en plus de le traduire¹⁰. Les travaux de Gilles PELLAND (« À propos d'une page d'Origène. In Jn 2, 16-18 »), de Charles RENOUX (« L'Assomption de Moïse. D'Origène à la chaîne arménienne sur les Épîtres Catholiques »), de Joseph RIUS-CAMPS (« El *Peri Archon* Segun El Codice 8 de la Biblioteca de Focio ») et de Manlio SIMONETTI (« Origine e i mercanti nel tempio ») complètent la liste des *origeniana*. Deux articles sont consacrés à Jean Chrysostome, ceux de Jean-Pierre CATTENOZ (« La philanthropie divine dans l'œuvre de Jean Chrysostome ») et d'André DUPLEIX (« Jean Chrysostome. Un évêque social face à l'empire »), dont l'anachronisme dans le titre ne déteint heureusement pas sur le texte. Deux articles également sont consacrés à Basile, ceux de Jean BERNARDI (« La lettre 104 de saint Basile. Le préfet du prétoire Domitius Modestus et le statut des clercs ») et de Jean-Robert POUCHET (« Le combat pour la paix des Églises. Un leitmotiv épistolaire de saint Basile »). Henryk PIETRAS s'intéresse à l'ecclésiologie de Denys d'Alexandrie (« Il fondamento ecclesiologico della posizione di Dionigi di Alessandria nelle controversia battesimale ») et Mathieu DE DURAND (« Les Trois Fêtes »), au *de Adoratione* de Cyrille d'Alexandrie. Simon LÉGASSE, pour sa part, s'intéresse à Firmicus Maternus (« Firmicus Maternus, les mystères et la sotériologie paulinienne »), pour démontrer qu'on ne peut se fonder sur l'œuvre de cet auteur du IV^e siècle pour trouver quelque fondement mystérique à la doctrine paulinienne. Guillermo RUIZ (« Ma puissance se déploie dans la faiblesse » [II Cor 12, 9]). Une interprétation d'Irénée de Lyon propose de l'exégèse irénéenne de cette phrase une analyse fort intéressante où il n'échappe malheureusement pas aux simplifications excessives auxquelles succombent beaucoup de ceux qui abordent Irénée lorsqu'il s'agit d'opposer la « connaissance chrétienne » et la « fausse gnose » (p. 265-69). André DARTIGUES (« Chair phénoménologique et chair spirituelle ») s'intéresse à l'usage qui est fait du terme « chair » dans la philosophie moderne, en particulier dans l'œuvre de Merleau-Ponty et Jean-Jacques FAUCONNET (« Pour une morale de la signification ») propose de s'inspirer de l'exégèse patristique et médiévale pour dénouer la crise dans laquelle se trouverait actuellement la morale chrétienne. Enfin, Daniel VIGNE (« Enquête sur Basilide ») consacre le plus long et certainement un des plus intéressants articles du volume à démontrer que la doctrine de Basilide, un christianisme non-pascal, était chevillée au Baptême comme événement central de la vie de Jésus, que cette doctrine était liée à une fête du Baptême de Jésus, la plus ancienne fête chrétienne avec la Pâque, et au plus ancien système chronologique de la vie de Jésus. Au milieu de tous ces auteurs qui s'intéressent aux écrits, Antonio QUACQUARELLI passe à l'iconographie (« Riflessioni sul gesto (*actio*) di alcune scene della iconografia evangelica dei primi secoli ») pour rappeler que si nous distinguons diverses expressions du christianisme ancien, théologique, liturgique, iconographique, etc., il ne faut pas oublier que ces expressions variées forment un tout dont les composantes s'éclairent les unes par les autres.

On trouve enfin dans ce volume, outre une courte note biographique signée par l'abbé Fernand Crouzel, frère aîné du dédicataire, une bibliographie complète des œuvres du Père Crouzel¹¹. (L.P.)

10. P. NAUTIN, *Origène, sa vie, son œuvre*, Paris, 1977, p. 99-153.

11. À la p. 312, il faut supprimer, à la fin de la ligne 17 et au début de la ligne 18, les mots « à laquelle se rattache » qui sont une dittographie. De même, à la p. 129, il faut lire — la chose n'est pas sans conséquence — « la chute d'Europe » et non « la chute d'Europe ».

4. Javier TEIXIDOR, **Bardesane d'Édesse, la première philosophie syriaque**. Collection « Patrimoines — Christianisme ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 160 pages.

Le territoire couvert par ce petit livre déborde largement ce qu'indique son titre et même son sous-titre. Par-delà Bardesane et la première philosophie syriaque, on y trouvera en effet une introduction à l'histoire d'Édesse et de sa christianisation, ainsi qu'à la première littérature syriaque. On ne saurait cependant se plaindre d'une telle ouverture, car les livres de langue française, accessibles et bien documentés, traitant de ces sujets ne sont pas légion. Fort bien écrit, d'une information abondante et sûre, l'ouvrage de M. Teixidor vient donc combler une lacune. Le plan du livre permet au lecteur de cheminer depuis les aspects les plus matériels de la culture syriaque (chap. I, « Langue, écriture et archives ») jusqu'au plein épanouissement de la « philosophie syriaque » (chap. IV), en passant par « Édesse aux premiers siècles » (chap. II) où il fait la connaissance de « Bardesane d'Édesse, le philosophe » (chap. III). Chacun de ces chapitres est rythmé par des sous-titres introduisant autant de sections donnant parfois l'impression d'être juxtaposés, mais qui, grâce au nombre et à la pertinence des sources citées et traduites — souvent pour la première fois en français —, composent pour le lecteur un tableau très vivant du milieu culturel édessénien, milieu marqué par le bilinguisme et encore davantage par le biculturalisme¹². On y lira bien sûr une analyse approfondie de la pensée de Bardesane, notamment de sa cosmologie et de sa doctrine du libre-arbitre¹³, mais aussi des développements très suggestifs, par exemple, sur le recours aux archives dans le Proche-Orient ancien ou sur la figure de l'apôtre-marchand¹⁴. Pour ce qui concerne Bardesane, il n'aurait pas été inutile de récapituler en une annexe, sous la forme d'une liste, les sources et témoignages que M. Teixidor connaît bien et exploite abondamment, ce qui aurait permis de mettre à jour la notice de F. Nau (en *Patrologia syriaca* I/2, Paris, 1907) et de développer celle de la *Clavis patrum graecorum* (§ 1152-1153). Parmi ces témoignages, une place de premier plan revient à celui d'Éphrem et, entre autres œuvres, à ses « Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan », dont le syriacisant canadien C. W. Mitchell donna une très belle édition (Londres, 1912 et, à titre posthume, 1921). Manifestement, M. Teixidor n'aime pas Éphrem, en qui il consent à voir « un bon poète mais non un théologien, moins encore un philosophe » (p. 62), dont il se plaît à souligner « la pauvreté intellectuelle de [la] théologie » (p. 70), une « théologie biblique » qui « n'est guère mieux qu'une causerie pieuse » (p. 106 ; autre jugement amène en p. 102), dont, enfin, les commentaires bibliques, comparés à ceux de Théodore de Mopsueste, se distinguent par « une banalité qui frappe le lecteur moderne d'autant plus que, d'habitude, peut-être parce que c'est un grand poète, on [lui] prête une envergure intellectuelle qu'il ne posséda guère » (p. 125). J'accorde à M. Teixidor que l'heureuse redécouverte d'Éphrem que l'on observe depuis quelques décennies, a parfois conduit ses commentateurs à lui attribuer toutes les vertus, et pas seulement poétiques, mais on aurait tort, à mon sens, de mésestimer les informations

12. Bilinguisme et biculturalisme très bien analysés par L. VAN ROMPAY, *Gracco-Syriaca. Enkele beschouwingen over het lot van een linguïstische minderheid in de kristelijke Oudheid*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon lektor in de aramese taal- en letterkunde aan de Rijksuniversiteit te Leiden op vrijdag 1 december 1978, Leiden, 1978.

13. Notons ici que le chap. 12 du *Livre des lois des pays* (col. 552-555 Nau), cité en p. 87, trouve un parallèle assez étroit en *Actes de Thomas*, 83. La doctrine de la liberté des *Actes* mériterait d'ailleurs d'être rapprochée de celle de Bardesane.

14. Sur le rôle du marchand missionnaire et apôtre dans la conversion du royaume d'Adiabène au judaïsme, parallèle sur plus d'un point de celle du royaume d'Édesse au christianisme, voir E. WILL, C. ORIEUX, « *Prosélytisme juif* ? Histoire d'une erreur », Paris, 1992, p. 193-197.

qu'il véhicule et la manière dont il les utilise. Par exemple, quand Éphrem affirme que « les natures créées ne peuvent être des *îthyê* » (p. 107), est-il vraiment incohérent ? Il faut se rappeler ici que le syriaque *'îtyâ'* rend régulièrement le grec *ἄγένητος* et que, par conséquent, les *'îtyê'* désignent les *ἄγένητα*, c'est-à-dire les principes inengendrés¹⁵. Dès lors la protestation d'Éphrem à l'encontre de Bardesane et des Bardesanites se comprend parfaitement. Cette réserve ne nous empêche cependant pas de nous réjouir de la parution du livre de M. Teixidor, qui fera si heureusement connaître à un public élargi « Bardesane d'Édesse, philosophe, astronome et poète », une « figure fascinante par l'originalité de sa pensée » (p. 7)¹⁶. (P.-H.P.)

5. Paul AUBIN, **Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne**. Coll. « Bibliothèque des archives de philosophie, nouvelle série », 55. Paris, Beauchesne, 1992. 238 pages.

Ainsi que le précise l'A. dans son introduction, ce livre est le fruit d'une réaction contre un excès de concordisme qui a longtemps régné entre les *Ennéades* et la doctrine chrétienne de la trinité. Le livre se présente sous la forme de six arguments dont le premier est la constatation du fait que, dans toutes les *Ennéades*, seul le titre du traité V, 1 mentionne explicitement trois hypostases. Ce titre, dont Plotin ne serait pas l'auteur, doit son étonnante fortune à la doctrine chrétienne de la Trinité et les *Ennéades* connaissent très tôt une « lecture » chrétienne plus ou moins conciliante, ce qui, selon l'A., ne peut manquer d'avoir des répercussions sur l'interprétation de ce traité ainsi que sur celle de l'ensemble des *Ennéades*. l'A. se range à l'avis de P. Hadot (*Plotin, Traité 50*, Cerf, 1990, p. 24) selon qui, il faudrait définitivement bannir l'expression « les trois hypostases » qui serait postérieure à Plotin et représenterait une interprétation de sa pensée par quelque disciple ou groupe des disciples (Porphyre, selon P. Hadot).

L'A. passe brièvement en revue les auteurs chrétiens qui écrivirent à une époque où s'élabore la formulation chrétienne du dogme de la Trinité et qui, par une sorte de « concordisme complaisant » ou par souci apologétique, prennent l'habitude d'envisager la philosophie de Plotin dans une perspective trinitaire : Eusèbe de Césarée, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandrie, Basile de Césarée et Augustin, les deux derniers avec un peu de réticence. L'attention des théologiens chrétiens aurait été également attirée par le lien qu'établissent les *Ennéades* entre les trois premières entités et le thème de la paternité, de la génération et de la fécondité.

L'argument II étudie l'usage du nombre chez Plotin quand il s'agit de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme : si Plotin trouve pour ces trois un fondement chez Platon et dans la tradition platonicienne, particulièrement dans la Lettre II que bien des écrivains chrétiens ont interprétée en leur sens, il est rare de voir les *Ennéades* compter trois. Sont plutôt utilisés les

15. C'est notamment le cas dans la version syriaque du *Contra Manichaeos* de Titus de Bostra, dont, faut-il le rappeler, l'unique manuscrit, copié à Édesse, date de 411 ; voir aussi le *Thesaurus syriacus*, I, col. 173-174.

16. En p. 48, pour l'interprétation d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 23, p. 3-4, il faut désormais tenir compte de G.A.M. ROUWHORST, *Les Hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*, Leiden, 1989, I, p. 129-130 ; en p. 70, on préférera Abercius à Abertius (corriger dans ce sens le titre de l'article d'H. Grégoire en note 1) ; en p. 74, on écrira *Candélabre du Sanctuaire*, comme en p. 97 ; en p. 84, note 3, « théorie stoïcienne » au lieu de « stoïque » ; en p. 148, on complètera la bibliographie d'Addaï par la récente traduction d'A. DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Paris, Brépols, 1993, et celle de Moïse de Khorène (p. 152), par la traduction d'A. et J.-P. MAHÉ, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*, Paris, Gallimard, 1993.

adjectifs ordinaux qui signifient avant tout une ordre de génération : les trois ne constituent pas ensemble une série ou une ordonnance réciproque, la transcendance de l'Un ne se prêtant pas à une connumération.

L'argument III analyse le thème de la fécondité et de la paternité divine, en notant la commune référence des différents auteurs des premiers siècles de notre ère, platoniciens ou chrétiens, au caractère producteur et paternel du Démiurge du *Timée* : ce thème de la paternité qui n'est qu'une métaphore, Plotin l'utilise fondamentalement pour l'Intellect, la deuxième entité, qui est père de l'Âme, et c'est dans une sorte d'*a fortiori* que l'Un est déclaré Père de l'Intellect. Mais en fait aucune image ne convient vraiment à l'évocation de la fécondité divine. En outre, c'est Augustin qui a façonné l'image que l'Occident chrétien du Moyen Âge se fera de ce philosophe si bien que cela a eu des répercussions sur l'interprétation des *Ennéades* : lorsqu'on entra en contact avec leur texte lui-même, il se produisit une sorte de christianisation partielle de Plotin.

Selon l'argument IV, ce serait forcer la pensée de Plotin que de lui prêter une conception univoque de l'hypostase tout comme il serait anachronique de lui prêter l'hypostase christianisée que la philosophie a héritée des Pères de l'Église. Car chez lui le mot hypostase, qui exprime la notion d'existence, inclut également celles d'origine et de production. Le verbe pourrait en effet signifier avant tout : poser comme fondement. L'A. s'insurge en outre contre une présentation du plotinisme qui le voudrait systématique : l'insistance sur « trois hypostases » quand il s'agit de Plotin résulterait non seulement de l'influence plus ou moins consciente du dogme chrétien mais encore de cette recherche d'une systématisation.

L'argument V discute de la signification du mot « hypostase » quand il s'agit des Trois : l'Un, l'Intellect et l'Âme. C'est à l'Intellect que Plotin attribue en premier la qualification d'hypostase, avec un double sens à la fois actif et passif : produit de l'Un, il est auto-producteur de lui-même et producteur de l'Âme. Plutôt que trois substances, le titre du traité V,1 pourrait donc évoquer trois productions primordiales : celle qui vient de l'Un, celle qui vient de l'Intellect et celle qui vient de l'Âme. Le mot a un contour philosophique encore mal défini ou délimité dans la philosophie et il n'est pas univoque puisque les Trois ne sont pas de même nature.

Enfin, l'argument VI souligne à quel point le terme « hypostase » est lié à celui de « nature » dans les *Ennéades*. Or, la notion de nature exprime avant tout un dynamisme, c'est-à-dire la naissance et le surgissement de toute réalité et elle connote toujours celle de « totalité ». On serait donc ici à l'opposé du sens individualisant que prendra, plus tard il est vrai, le mot « hypostase » à travers la théologie chrétienne.

Plotin voit le réel comme un jaillissement éternel et total. Viser à une authentique lecture des *Ennéades* demande, selon les mots de l'A., « une continuelle vigilance pour ne pas y introduire indûment quelque touche d'inertie ou de stagnation », c'est-à-dire introduire ou figer ce jaillissement dans un cadre stable ou immobile. Par ce jaillissement et ce dynamisme, qui ne transparaissent d'ailleurs pas dans les formules trinitaires chrétiennes, grecque et latine, alors qu'ils sont présents dans les Écritures, Plotin n'entend pas ruiner l'ontologie classique mais il lui enlève sa primauté pour la donner à ce qui est « au-delà ». Et s'il est vrai que les Pères sont tributaires du néoplatonisme, il n'est pas certain que les *Ennéades* en soient spécialement la source, un grand nombre d'œuvres de l'antiquité ayant disparu.

Nous avons apprécié le livre, et particulièrement les efforts de l'A. pour essayer de cerner les différents sens du mot « hypostase » de même que sa mise en lumière du jaillissement inhérent à la pensée de Plotin. Nous sommes d'accord avec lui pour demander la prudence

à l'égard des liens que l'on peut établir entre les *Ennéades* et la patristique : on doit dans la mesure du possible tenter de définir la spécificité de chacun. Nous nous demandons cependant si, pour les auteurs chrétiens anciens, les différences apparaissaient si clairement et si la vision d'une recherche autonome de la part des Pères pour élaborer leur doctrine trinitaire n'est pas une vision d'homme du ^{xx}e siècle qui est susceptible, elle aussi, de comporter des déformations. Le christianisme ancien, de même d'ailleurs que le nouveau, est loin de se présenter comme un bloc monolithique : il pouvait varier dans une certaine mesure d'un auteur à l'autre et les ambiguïtés et les tensions sont présentes à l'intérieur même de chacune de leurs tentatives de synthèse. Nous hésiterions en tous cas à parler de « concordisme complaisant » de la part des Pères ; il n'est pas certain non plus que les spéculations patristiques ne visaient qu'à défendre la Révélation et non à la compléter ou la perfectionner à l'aide de la philosophie. En outre, la lecture ou l'interprétation d'un texte qui a prévalu pendant des siècles est, dans une certaine mesure, aussi importante pour l'histoire des idées, des traditions philosophiques et religieuses, et doit donc être pris en compte de façon positive : c'est de cette manière que Plotin et la philosophie platonicienne sont demeurés vivants pour de nombreux lecteurs pendant le Moyen Âge. (A.P.)

6. Christian CANNUYER, **Les Coptes**. Coll. « Fils d'Abraham ». Turnhout, Brepols, 1992. 229 pages.

Ce petit livre est divisé en neuf chapitres portant successivement sur l'histoire, la doctrine, la littérature, l'art sacré, la vie spirituelle, le profil sociologique et l'organisation de l'Église copte, auxquels il faut ajouter une bibliographie thématique et des annexes (translittérations, toponymes anciens et modernes, évêchés, monastères et pèlerinages, glossaire et calendrier), et une série d'illustrations. L'A., égyptologue formé à l'Université de Louvain, voue une grande sympathie à l'Église et à la culture coptes. Il présente dans ce livre destiné à un large public une bonne synthèse sur la question copte. Le traitement qu'il en fait est toujours mesuré, qu'il s'agisse de la question du « monophysisme » qui sépare l'Église copte des Églises chalcédoniennes, qu'il s'agisse de la question démographique, objet de litige entre les Égyptiens musulmans et coptes, qu'il s'agisse encore de la prétention parfois affichée par certains coptes d'être les seuls authentiques descendants des anciens Égyptiens.

On aurait aimé que l'A. accorde un peu plus d'attention à l'héritage égyptien de la chrétienté copte. S'il n'y a pas lieu de considérer que la foi copte en la trinité procède du culte pharaonique des triades divines (p. 56), peut-on en dire autant du culte de la Mère de Dieu, si important dans l'Église copte, et de ses liens avec l'antique culte isiaque ? À cet égard, on peut regretter que l'A. accorde bien peu de place à la religion populaire et que sa présentation soit tout entière ordonnée selon une vision dogmatique et institutionnelle, les quelques éléments de piété populaire étant relégués aux pages 164-167 qui sont consacrées aux rythmes traditionnels de la vie copte. Dans une autre perspective, il est étonnant que l'A. répercute l'hypothèse selon laquelle la bibliothèque copte de Nag Hammadi aurait été compilée à des fins hérésiologiques, que plus personne ne soutient aujourd'hui (p. 28). Toujours à propos du gnosticisme, on regrettera la confusion que semble opérer l'A. entre la Sagesse et Barbêlô (p. 17), figure centrale de certains systèmes gnostiques.

Malgré ces quelques réserves, le lecteur trouvera dans ce volume une bonne initiation au monde copte. Particulièrement intéressante est l'anthologie de la littérature copte, la partie la plus longue du volume (p. 66-132), qui donne un très bon aperçu général de cette littérature. Un grand nombre des traductions proposées sont de l'A. La tenue du livre est excellente, à l'exception de la p. 92 qui comporte trois coquilles. (L.P.)

7. Lucille VILLEY, **Soumission. Thème et variations aux temps apostoliques. La fonction d'une préposition** ὑπό. Coll. « Théologie historique », 91. Paris, Éditions Beauchesne, 1992. 530 pages.

Cet essai présente sous une forme allégée le contenu d'une thèse de doctorat en théologie soutenue en juin 1988 à l'Institut Catholique de Paris. Alliant l'approche philologique et la réflexion théologique, il s'intéresse à l'emploi de ὑπό comme préposition et comme préfixe dans la première littérature chrétienne pour dessiner les contours d'une expression particulière de la foi apostolique et sub-apostolique. La première partie de l'ouvrage est une longue — peut-être trop longue — section préliminaire consacrée à l'approche grammaticale des prépositions en général, à la présence, ou plutôt à la relative absence d'ὑπό dans le monde hellénistique et dans le monde biblique, y compris le Nouveau Testament. Puis l'A. aborde la préposition ὑπό dans les préceptes du Pasteur (préceptes VIII et XII) ainsi que dans la thématique des deux voies. Ce long travail d'approche étant achevé, la première partie du volume, intitulée « Soyez soumis, un motif de l'Église primitive » est consacrée au verbe ὑποτάσσεισθαι, aux subordinations des « tables » néo-testamentaires, aux thèmes de la soumission et de la paix de Dieu chez Clément de Rome et de la soumission et de l'unité chez Ignace d'Antioche. La seconde partie est consacrée au verbe ὑπομένειν en relation avec le thème du martyr, puis comme formule christologique, depuis Barnabé jusqu'à Irénée en passant par Ignace, Polycarpe, les *Odes de Salomon*, Méliton et Justin. La troisième partie enfin, toute entière consacrée à Justin, fait passer d'ὑπομένειν à ὑπηρετεῖν, mais cette fois dans le registre christologique. En conclusion, l'A. récapitule la démarche et en propose une synthèse. Des index bibliques et des auteurs anciens complètent l'ensemble.

Une foi qui parle la langue de la soumission, voilà qui peut paraître désuet et heurter les sensibilités modernes. Tout en faisant la part du mythe et des représentations cosmologiques dépassées, l'A. conclut que cette langue en ὑπό et ὑπέρ, un langage « qui déplaît », révèle une dimension essentielle de ce monde et, donc, de l'Évangile. Sa verticalité rend compte à la fois du poids de l'épreuve et de l'oppression. Mais la langue de ὑπό est également celle de l'amour qui se sou-met et qui sup-porte. Ce parcours stimulant à la fois par sa rigueur et par sa nouveauté, qui conjugue grammaire et théologie, discipline ecclésiale et christologie, s'adresse à quiconque s'intéresse aux origines de la pensée chrétienne aussi bien qu'à la réflexion théologique actuelle. (L.P.)

8. Alexandre FAIVRE, **Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne.** Coll. « Histoire ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 555 pages.

Cet ouvrage réunit et « harmonise » en un seul tout plus de quinze études parues entre 1970 et 1990 et dont certaines, au dire même de leur auteur, sont déjà devenues des classiques. Organisées en trois blocs (I. Panorama et problématiques ; II. Clercs et laïcs, recherches sur des ensembles flous ; III. Normes et pouvoirs) précédés d'un ample avant-propos, ces études concernent *grosso modo* l'histoire des institutions du christianisme ancien, plus particulièrement celle des « ministères » et des structures d'autorité. Par-delà cette thématique générale et moyennant quelques répétitions inévitables dans un recueil de ce genre, le lecteur est amené à découvrir la diversité spatiale et temporelle des mécanismes de régulation mis en place dans les communautés chrétiennes des quatre premiers siècles. Il perçoit aussi, mieux qu'il ne le ferait dans un véritable ouvrage de synthèse, à quel point ces siècles où l'on se plaît à retrouver les certitudes de la Tradition, furent riches d'innovations et de transformations de toutes sortes. Le fait que l'auteur accorde une attention privilégiée à la documentation canonico-liturgique constitue à coup sûr l'un des éléments les plus originaux de ce livre.

Comme il s'agit d'une littérature éminemment traditionnelle et répétitive, les moindres modifications que l'on peut observer d'un écrit à l'autre, ou d'une réécriture à l'autre, n'en deviennent que plus significatives. Le Prof. Faivre excelle à déceler ces modifications et à mettre à nu leurs motivations. Tant au plan méthodologique qu'à celui du contenu, le présent ouvrage constitue l'une des meilleures introductions à l'histoire institutionnelle des communautés chrétiennes anciennes et à la littérature, souvent difficile d'accès et de lecture, qui nous la fait connaître.

Plutôt que de présenter chacun des chapitres qui composent l'ouvrage, signalons quelques-uns des thèmes qui le traversent et lui confèrent son originalité. Le thème qui est le plus largement développé est sans contredit celui de la dichotomie clercs-laïcs et de sa progressive instauration à partir de la fin du II^e siècle¹⁷. Viennent ensuite ceux de la sacerdotisation des ministères, ses origines et ses effets ; du statut ecclésial du théologien, laïc ou clerc, des théories et pratiques relatives à l'institution synodale ; des aspects économiques qui ont présidé à l'instauration du célibat cléric. Véritable somme consacrée aux innovations et mutations institutionnelles qui ont marqué les premiers siècles chrétiens et, du coup, toute l'histoire ultérieure du christianisme, cet ouvrage offre au lecteur, spécialiste ou non, une très grande richesse d'information répartie entre les notes infra-paginales et une excellente bibliographie sélective ; couvrant une soixantaine de pages, cette bibliographie bien classée permet de s'y retrouver dans une production scientifique particulièrement abondante¹⁸. À propos du débat autour de la distinction clerc-laïc, M. Faivre écrit qu'« il ne s'agit pas tant d'entamer une recherche totalement neuve que d'obtenir la prise en compte par les instances de décision, et la répercussion dans les médias des résultats déjà obtenus » (p. 88). Cette remarque vaut pour l'ensemble des institutions ecclésiales et notamment pour les ministères et les conditions de leur exercice. Voilà pourquoi il est à souhaiter que des travaux comme ceux de M. Faivre trouvent audience auprès des milieux où se poursuit aujourd'hui la réflexion sur les structures ecclésiales. Tout comme les communautés des premiers siècles, les Églises actuelles doivent prendre conscience à la fois de leur enracinement dans la Tradition et de leur pouvoir d'innover. (P.-H.P.)

9. Christoph MARKSCHIES, **Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins**. Coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 65. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. XII et 516 pages.

Première monographie à être consacrée à Valentin et à ce qui a survécu de ses œuvres, ce gros livre veut tirer de l'ombre ce théologien du II^e siècle et lui redonner la place qui lui

17. La première attestation du terme « laïc » dans la littérature chrétienne, dans la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, 40, 5, fait l'objet, aux p. 175-184 (et aussi ailleurs, voir l'index), d'une étude exhaustive, au terme de laquelle on propose de voir dans l'« homme laïc » de Clément « le type de l'homme qui croit trouver son salut dans le culte de l'alliance ancienne », « l'homme du peuple inaccompli, l'homme de ce peuple [...] qui n'a pas accès à la connaissance spirituelle » : « Le terme "laïc" aurait alors [...] une portée catégorielle et restreignante non point par rapport au clergé d'Israël, mais par rapport au peuple élu de la Nouvelle Alliance ». Pour intéressante que soit cette explication, je me demande si elle n'est pas un peu forcée, et s'il ne suffirait pas d'interpréter l'adjectif *laikós* dans le cadre restreint du v. 5, en y voyant la désignation du Juif qui n'appartient ni à l'ordre aaronique ni à l'ordre lévitique, comme le proposait déjà G. Jacobson dans les notes de son édition (Oxford, 1863, t. I, p. 148-149).

18. L'*Atlas zur Kirchengeschichte* mentionné en p. 456 existe maintenant en version française sous le titre d'*Atlas d'histoire de l'Église*, Brepols, 1990.

revient dans le développement de la gnose et, plus spécifiquement, de la gnose valentinienne. Ce n'est cependant pas l'abondance de la documentation qui a conduit l'auteur à rédiger plus de cinq cents pages pour répondre à la question qui constitue le titre de son livre : Valentin était-il gnostique ? En effet, même si le nom de Valentin est souvent cité tant par les hérésiologues et auteurs anciens que dans les études modernes portant sur le gnosticisme ou l'histoire du dogme chrétien, on n'a conservé, en tout et pour tout, qu'entre soixante-quinze et cent lignes (selon les éditions) de texte grec dont on peut raisonnablement penser qu'elles proviennent de Valentin. Ces lignes forment huit fragments cités par les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et par l'*Elenchos*, ou *Réfutation de toutes les hérésies*, attribué à Hippolyte de Rome. Cette situation déjà délicate est empirée par l'aporie herméneutique que pose le contenu des fragments : à les lire pour eux-mêmes, on n'y retrouve pas grand-chose de ce que les hérésiologues de la fin du II^e ou du III^e siècles nous présentent comme la doctrine de Valentin ou des valentiniens. Bien sûr, si on lit les fragments à la lumière des sources « valentiniennes » postérieures — il s'agit essentiellement des notices hérésiologiques et des quelques textes de Nag Hammadi considérés comme valentiniens —, il est possible d'y retrouver un écho anticipé de ce que ces sources donnent d'une manière plus explicite. Mais cette lecture à rebours risque d'entraîner le chercheur dans un cercle vicieux en l'amenant à interpréter les fragments de Valentin d'après des textes dont on suppose qu'ils reprennent la doctrine des fragments sans que rien, dans ceux-ci, n'annonce (du moins apparemment) le développement dont on postule qu'ils fournissent la base. D'où les deux courants qui se partagent l'histoire de la recherche¹⁹ sur Valentin : ou bien on essaie de comprendre pour eux-mêmes les maigres restants de l'activité littéraire de Valentin, ou bien on comprend ces fragments à partir du système ou du mythe valentinien que nous font connaître des sources plus tardives. Considérant que les fragments de Valentin n'ont encore jamais fait l'objet de la recherche approfondie qu'Erwin Preuschen souhaitait en 1908, M. Marksches s'est proposé dans cette monographie de fournir un commentaire exhaustif des fragments en espérant, au terme, pouvoir répondre aux questions suivantes : Valentin était-il valentinien ? Était-il même gnostique ?

L'ouvrage se compose de deux parties. La première (p. 9-290) est un commentaire des fragments de Valentin. Il s'agit des six fragments cités par Clément d'Alexandrie (numérotés 1-6 par Völker ; respectivement C, H, E, F, D et G chez Layton) et des deux cités dans l'*Elenchos* (7-8, Völker ; A et p. 246, Layton) ; de deux autres fragments que Marksches considère comme non authentiques, le premier cité par un Pseudo-Anthime (9, Völker ; B, Layton) et le second transmis par Photius (non retenu par Völker et Layton) ; enfin, d'un onzième fragment, en fait quatre mots, mentionné par l'*Elenchos* et sur l'authenticité duquel Marksches ne se prononce pas. La seconde partie de l'ouvrage (p. 291-407), intitulée « Untersuchungen zu Valentins Prosopographie und Doxographie » propose en fait un essai de biographie de Valentin (« Prosopographie ») et une synthèse de sa doctrine (« Doxographie »). Cette partie consiste essentiellement en une lecture critique, à la lumière des acquis du commentaire des fragments, des sources patristiques traditionnelles concernant Valentin et des textes que certains ont cru pouvoir lui attribuer, comme l'*Évangile de vérité* et le

19. Dans son « Vorwort », M. Marksches renvoie à une histoire de la recherche qu'il a préparée sous le titre « Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der "valentinianischen" Gnosis » pour la collection *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 22, 2. Cet article est paru dans A. BÖHLIG, C. MARKSCHIES, *Gnosis und Manichäismus* (BZNW, 72), Berlin, 1994, p. 39-111. Sur le fragment 5, on rajoutera à la bibliographie A. PASQUIER, « Étude sur la théologie du nom dans le traité gnostique d'Eugnoste à partir d'un fragment de Valentin », *Le Muséon*, 103 (1990), 205-214.

Traité sur la résurrection (ou *Épître à Rhéginos*) découverts à Nag Hammadi. Un appendice, une bibliographie et des index terminent l'ouvrage.

La méthode mise en œuvre par l'auteur consiste à interpréter les fragments de Valentin pour eux-mêmes, en s'interdisant de les lire à la lumière de la doctrine des « disciples », comme Ptolémée, Théodote et Héracléon, ou encore des textes de Nag Hammadi considérés comme valentiniens. Car, à vouloir compléter les maigres renseignements que procurent les fragments par ce que l'on trouve chez les épigones ou dans des textes plus tardifs, on risquerait de composer un portrait de Valentin qui serait davantage celui de ses successeurs et émules que celui du fondateur. Mais ce faisant, Markschie est bien conscient des difficultés de son entreprise : comment reconstruire la pensée d'un théologien du II^e siècle sur une base aussi étroite que celle des huit ou neuf fragments authentiques ? La survie même de ces fragments n'est-elle pas due à l'arbitraire des excerpteurs qui les ont cités ? Ceux-ci, Clément et Hippolyte, n'ont-ils pas laissé de côté d'autres textes de Valentin dont la prise en compte modifierait sensiblement l'image que nous donnent les fragments retenus ? Quant à ces derniers, sont-ils représentatifs de la doctrine de Valentin dans son ensemble, ou ne reflètent-ils qu'un stade particulier de son évolution intellectuelle et spirituelle ? Markschie n'ignore pas ces difficultés (voir p. 6-7). Il y répond en disant, qu'étant donné l'absence de toute autre source primaire, force est bien de se contenter des fragments que nous possédons, et que, d'autre part, nous avons de bonnes raisons de penser que ceux qui nous ont transmis les fragments de Valentin n'ont pas eu accès à autre chose. En effet, le dernier auteur à avoir pu produire un extrait de Valentin est Hippolyte de Rome, l'auteur présumé de l'*Elenchos*, vers 230, alors qu'Irénée de Lyon, Tertullien et Origène ne connaissaient déjà plus aucun texte original de l'hérésiarque (voir p. 85 et 260-264).

Les résultats auxquels est arrivé l'auteur au terme de cette dense monographie sont imposants, et on peut difficilement entreprendre de les résumer ici sans risquer de ne pas faire justice à toutes les richesses qu'elle contient. Pour l'essentiel, ces résultats sont de trois ordres. Ils concernent tout d'abord *l'interprétation des fragments de Valentin*. Sauf pour les deux fragments inauthentiques (9 et 10), traités ensemble, l'auteur consacre à chacun des fragments un chapitre de la première partie de son livre. Ces dix chapitres sont tous construits selon le même schéma et abordent les points suivants : le texte et la traduction du fragment, sa délimitation et son extension par rapport à l'œuvre qui le cite, les problèmes de critique textuelle qu'il soulève et sa situation dans le texte qui le véhicule, le commentaire du fragment mot par mot et son interprétation d'ensemble. L'un ou l'autre fragment oblige à considérer des questions plus particulières, qui sont parfois abordées sous la forme d'un excursus. Il ne fait pas de doute que ce commentaire constitue la partie la plus riche et la plus solide de l'étude de Markschie. Peu importe le jugement que l'on pourra porter sur la valeur des conclusions auxquelles il arrive, son exégèse minutieuse et approfondie s'imposera comme le point de départ de toute nouvelle recherche sur Valentin et sur ce qui reste de ses écrits.

Deuxièmement, il se dégage, en filigrane, du livre de Markschie, un *portrait doctrinal de Valentin*. Celui-ci apparaît essentiellement comme un exégète platonisant (voir p. 182), ou comme un théologien qui, cherchant à réfléchir à partir de la Bible (voir p. 79), reprend à son compte des éléments de la philosophie, encore que de façon modérée. De ce point de vue, il se rapprocherait de Philon d'Alexandrie (voir p. 326-327). En tant que théologien et exégète, Valentin est tout à fait à sa place dans le contexte du milieu du II^e siècle chrétien. Il reste paulinien dans sa conception des relations entre l'initiative de Dieu et la part de l'homme dans l'œuvre du salut (p. 81-82). À la lumière du fragment 3, sa christologie apparaît comme une réaction anti-docète (voir p. 109). Quant à son anthropologie, elle est tributaire du dichotomisme platonicien tout en étant influencée par le langage biblique et avant tout

Paulinien (voir p. 239). Sa cosmologie est elle aussi traditionnelle, édiflée qu'elle est à partir de matériaux empruntés aux théories philosophiques contemporaines. En particulier, sa doctrine du pneuma s'explique en fonction de la philosophie du second siècle et n'a rien à voir avec la cosmologie mythologique des valentiniens. Ce que cherche Valentin, c'est, sur la base du concept biblique de pneuma tel qu'on le comprenait dans la tradition judéo-hellénistique, à construire une cosmologie qui soit acceptable par ses contemporains cultivés (voir p. 244). Par ailleurs, on ne saurait, sur la seule base des fragments, attribuer à Valentin des *theologoumena* caractéristiques du valentinisme des hérésiologues, comme le dualisme des deux dieux (voir p. 184), la création par un démiurge distinct du dieu suprême (voir p. 185), ou la doctrine de la répartition de l'humanité en classes (voir p. 122 et 146-147). Plutôt que cette doctrine des classes (« Menschenklassenlehre »), ce qui intéresse Valentin, c'est la question de la valeur respective à accorder à la grâce divine et à l'agir de l'homme (voir p. 148). Sur ce point, Valentin ne se rend coupable ni de mésinterprétation du Nouveau Testament ni de dissolution de l'œuvre de Christ (p. 141). L'impression d'ensemble qui se dégage du portrait que restitue Markschie et dont nous n'avons évoqué ici que quelques traits, est historiquement satisfaisante dans la mesure où Valentin n'apparaît plus comme un bloc erratique dans le panorama théologique du deuxième siècle. Par ailleurs, en optant pour une interprétation minimaliste des fragments et d'eux seuls, Markschie montre bien que rien ne nous oblige à les lire en fonction des développements que connaîtra ultérieurement le valentinisme. Mais, s'il en est vraiment ainsi, surgit la question que se pose le lecteur en parcourant chaque page de ce livre : comment un Valentin aussi peu valentinien et somme toute aussi « theologically correct » a-t-il pu donner naissance, même à son corps défendant, à une théologie qui sera si universellement considérée et condamnée comme hérétique ? Soulever cette question, c'est tout simplement revenir à la case départ, et cela, malgré toute l'érudition et l'industrie que déploie Markschie.

Troisièmement, l'étude de Markschie contribue à éclairer *la situation de Valentin*. D'après lui, Valentin n'était ni valentinien (voir p. 401) ni gnostique (p. 403). « Au contraire, écrit-il, son exégèse et sa théologie montrent un théologien qui doit être considéré comme un précurseur de Clément d'Alexandrie plutôt que comme le maître de Ptolémée et le fondateur de la gnose valentinienne. Il interprète les textes bibliques précisément dans la ligne du "platonisme biblique" de l'exégèse alexandrine d'un Philon ou d'un Clément, sans pour autant disposer de connaissances philosophiques particulièrement approfondies. Je comprends Valentin, de la manière dont les fragments nous le montrent, comme un chaînon entre Philon et Clément. Ses fragments n'éclairent pas d'abord l'histoire du gnosticisme, mais plutôt l'histoire obscure du christianisme alexandrin primitif et de sa théologie » (p. 405). Ainsi compris, les fragments de Valentin permettent de restituer « une étape intermédiaire entre Philon et Clément d'Alexandrie, et ainsi de jeter davantage de lumière sur les premiers développements de la théologie alexandrine » (p. 407).

Si cette monographie aboutit à des résultats importants touchant l'interprétation des fragments de Valentin, sa personnalité doctrinale et sa situation au sein du mouvement théologique du II^e siècle, la réponse qu'elle apporte — ou plutôt, qu'elle ne peut apporter — à la question qui lui donne son titre est décevante. Décevante non pas parce qu'on se retrouverait désormais devant un Valentin ni gnostique ni même valentinien, mais parce qu'on a l'impression que la méthode mise en œuvre s'est avérée inappropriée ou du moins mal adaptée à l'objet de l'enquête. Théoriquement, le recours à une telle méthode — essayer de comprendre et d'interpréter les fragments de Valentin pour eux-mêmes — paraît justifié, car elle se trouve à la base de la démarche de tout historien qui se respecte. Mais était-elle suffisante dans le cas qui nous occupe ? En d'autres termes, était-il possible d'étudier Valentin de la même

manière qu'on le ferait pour n'importe quel autre auteur « fragmentaire » du II^e siècle, par exemple Papias ? Dans le cas de Valentin, nous sommes confrontés à un personnage à portée largement symbolique, tout autant pour ses « disciples » que pour ses adversaires. En quelque sorte, Valentin est un fondateur religieux et il doit être traité comme tel. Si l'on s'en tenait à la doctrine de Jésus reconstituée uniquement à partir d'un recueil conservateur de ses *ipsissima verba*, en s'interdisant de considérer la manière dont ces « fragments » sont traités par les « disciples », de Paul aux derniers évangélistes, je ne suis pas sûr qu'on n'arriverait pas à la même aporie que dans le cas du Valentin des fragments et du Valentin des valentiniens. En ce qui concerne Jésus, les « disciples » se sont inscrits dans une tradition qui, tout à la fois, débordait, complétait et parfois même contredisait les *ipsissima verba*. En va-t-il de même pour Valentin ? On ne saurait l'affirmer sans examen. Mais il me semble qu'on ne pourra répondre à cette question qu'en insérant la recherche sur Valentin dans le contexte plus vaste d'une histoire du mouvement valentinien dans son ensemble. Maintenant que Marksches a valablement expliqué la lettre et le sens des fragments de Valentin, et qu'il a éclairé plus d'un aspect des notices valentiniennes des hérésiologues, il y aurait peut-être avantage à reprendre l'enquête à l'envers, en partant des sources primaires et secondaires à haute densité valentinienne, et en remontant vers l'origine — ou les origines — du mouvement. Mais, même si une telle entreprise s'avérait possible, il se peut que la figure du « fondateur » du valentinisme demeure tout aussi floue. Quoi qu'il en soit, nous retenons de l'ouvrage de Marksches deux certitudes : la première, qu'on ne peut amalgamer à la légère les fragments de Valentin, les notices sur Valentin et les textes dits valentiniens pour reconstruire une biographie de Valentin ; la seconde, que, si une méthode comme celle qu'a utilisée Marksches était tout à fait appropriée à une exégèse des fragments, elle ne pouvait conduire qu'à une réponse négative — au mieux, à un non-lieu — à la question du gnosticisme ou du « valentinisme » de Valentin. C'est ce que reconnaît implicitement l'auteur lorsqu'il termine son livre en proposant à la recherche future une série de questions qu'il ne pouvait aborder dans le cadre qu'il s'était fixé, mais qui n'en sont pas moins liées à l'interrogation initiale : *Valentinus gnosticus* ? Par ailleurs, répondre à cette interrogation suppose une conception ou une définition du gnosticisme. Sur ce point, et tout en reconnaissant la difficulté qu'il y a à cerner de façon satisfaisante la réalité du gnosticisme ancien, on peut regretter que Marksches ait repris sans plus la définition du gnosticisme promulguée par le « document final » du colloque de Messine de 1966 (voir p. 403-404).

En exprimant ces réserves, nous ne voulons pas minimiser la valeur du travail considérable réalisé par Christoph Marksches. Il ne fait aucun doute que son livre marque d'ores et déjà une étape décisive dans l'histoire des études valentiniennes et gnostiques. (P.-H.P.)

10. Remo PICCOLOMINI, **La filosofia di s. Agostino. Antologia**. Coll. « Filosofia per problemi, Figure », vol. IX. Palerme, edizioni Augustinus, 1991. 261 pages.

L'ouvrage se présente comme une initiation à l'œuvre et à la pensée, mais aussi à la vie d'Augustin, destinée aux étudiants qui sont parvenus aux études moyennes et supérieures et particulièrement ceux de philosophie. C'est une anthologie constituée de deux parties : la première expose la pensée philosophique, la seconde présente différents textes. Ce n'est pourtant pas un manuel de doxographie comme en connaissait l'antiquité et qui servait à recouvrir le lecteur d'un vernis culturel. La première partie est susceptible d'apporter avec clarté et sans ennui un fond de connaissances permettant aux étudiants d'aborder ensuite les textes présentés dans la seconde. Le choix de ceux-ci ainsi que leur l'abondance peut servir, nous l'espérons, à persuader les usagers de recourir directement et personnellement aux documents originaux. On peut juger de leur intérêt par les thèmes choisis : la philosophie et

son but, qui est le bonheur ; foi et raison ; la recherche de la vérité selon un chemin qui va du manichéisme au platonisme en passant par le scepticisme ; les degrés de la connaissance : sensation, mémoire et esprit, illumination et retour en soi-même vers l'homme intérieur ; pour finir, les grands thèmes philosophiques souvent repris par Augustin : l'immortalité de l'âme ; l'existence de Dieu ; le temps, le mal, la liberté et la grâce, les deux Cités. L'absence d'un thème consacré à la trinité s'explique peut-être par le fait que le livre s'adresse avant tout à des étudiants de philosophie. L'exposition de la pensée d'Augustin dans la première partie se fonde partout et toujours sur une analyse des textes et tient compte de l'évolution d'Augustin. La bibliographie est importante mais évidemment sélective, puisque ce qui est écrit sur Augustin est si vaste qu'aucun spécialiste ne parvient à en faire le tour. (A.P.)

11. François HEIM, **La théologie de la victoire de Constantin à Théodose**. Coll. « Théologie historique », 89. Paris, Beauchesne, 1992. 347 pages.

Quelle importance les Romains ont-ils accordé à l'intervention divine lorsqu'ils réfléchissaient à leurs succès militaires : devaient-ils leurs victoires au courage et à la discipline des soldats ou à l'aide d'une divinité ? C'est à cette question que tente de répondre le livre de F. Heim par l'étude des auteurs du IV^e siècle de notre ère. Il y montre qu'une pensée structurée, de type idéologique, se dégagait peu à peu chez les Romains autour du thème de la victoire dans sa dimension religieuse, une « théologie de la victoire ». Les auteurs de l'époque classique étaient convaincus que le déroulement de l'histoire dépendait en grande partie de l'activité humaine. Ils appelaient *uirtus* la force humaine permettant de domestiquer les puissances aveugles et destructrices, qui sans son intervention, régiraient la vie des hommes. C'est donc cette *uirtus* qui leur permettait aussi de vaincre leurs adversaires dans les batailles. Bien sûr, les dieux apportent leur aide, mais ils ne se substituent jamais à l'action des hommes. L'euphorie de la conquête enivre les écrivains des époques républicaine et augustéenne. Il n'en va plus de même au IV^e siècle. Deux phénomènes nouveaux transforment la conception de la victoire romaine. Tout d'abord, les défaites répétées de l'armée ainsi que la pression constante des barbares le long des frontières suscitent l'angoisse du vieillissement puis de l'écroulement de l'empire romain. Mais, plus encore : alors que l'on avait, pendant des siècles, attribué la victoire aux divinités du panthéon romain, l'empire passe maintenant sous la protection du Dieu chrétien à partir de Constantin. Pendant tout le IV^e siècle, la vieille religion officielle coexistait avec la religion chrétienne, chacune d'elle proclamant son efficacité exclusive. Ces deux éléments accélèrent la tendance, déjà amorcée précédemment, à diminuer l'importance de la *uirtus* humaine pour mettre l'accent sur l'intervention divine : on voit apparaître un mysticisme politique qui remet entre les mains de la divinité le sort de l'empire romain. Les empereurs se transforment en orants sur les champs de bataille, imités parfois par leurs généraux : Constantin remporte ses victoires sans participer à la guerre autrement que par la prière.

F. Heim examine donc cette problématique à partir de l'analyse des textes littéraires d'auteurs marquants, chrétiens et non chrétiens, pour tenter de comprendre comment ils ont répondu aux questions posées par les événements dramatiques du IV^e siècle. Il suit la théologie de la victoire depuis le *De mortibus* de Lactance (313-314) jusqu'aux *Carmina* de Paulin de Nole (395-409), en choisissant l'exposé chronologique par auteurs. L'ouvrage est divisé en deux parties aux titres révélateurs : 1) les certitudes de l'époque de Constantin ; 2) les hésitations de l'époque de Théodose, afin de bien marquer par ce clivage le changement des mentalités à la fin du siècle. Ce changement correspond à une situation militaire nouvelle : de l'avis des historiens anciens et modernes, la bataille d'Andrinople, en 378, constituerait, en effet, le début de l'invasion barbare, date qui pourrait même, selon certains, marquer la

fin de l'Antiquité. Cette « seconde » période s'achève avec la prise de Rome, en 410, à partir de laquelle l'interrogation principale ne porte plus sur la victoire et la grandeur de Rome mais sur la défaite et la décadence. Une théologie de la défaite succède à celle de la victoire.

La première partie traite de l'époque de Constantin (premier chapitre) et de ses fils (second chapitre). Celle de Constantin est marquée par un triomphalisme qui s'exprime par les monuments érigés de 312 à 360 et par les écrits de ces chantes ou ces hérauts de l'empereur qu'ont été Lactance et Eusèbe. Mais l'A. étudie tout d'abord Constantin lui-même : les écrits laissés par lui — correspondance, discours, lois, justifications constantes de sa politique religieuse, etc. — constituent un véritable corpus littéraire. Constantin est donc traité comme un des écrivains de son temps. L'idéologie impériale fait apparaître un sens nouveau au mot *virtus* : c'est toujours une force qui remporte les victoires, mais cette force est maintenant une puissance surnaturelle, celle du Dieu chrétien ; elle intervient de l'extérieur dans le déroulement des batailles, où l'homme est réduit à un rôle de figurant. L'A. souligne, à la suite d'autres études, combien Constantin n'a pas été touché par la valeur métaphysique ou morale du christianisme mais plutôt par son efficacité magique dans le domaine militaire. Ses nombreuses victoires l'amène à se considérer comme le siège d'une force divine agissant à travers lui ; ses victoires sont des révélations divines et, s'il a dépensé autant d'énergie pour rémédier aux schismes chrétiens, c'est qu'il y voyait une menace pour la bonheur et la prospérité de l'empire. L'aide attendue des dieux et la piété permettant d'obtenir leurs faveurs, éléments si importants dans l'ancienne religion romaine, ont été transposées dans le christianisme.

À partir de la « conversion » de Constantin, les chrétiens se sont ralliés à l'idéologie romaine traditionnelle. L'influence de l'empereur a été particulièrement importante sur Lactance et Eusèbe, qui deviendront les théoriciens de l'empire chrétien : la pensée des deux auteurs se transforme sensiblement à partir de leur rencontre avec lui. Pour Lactance, l'A. analyse plus particulièrement le *De mortibus persecutorum* dont la théorie peut se résumer ainsi : c'est parce que l'empereur est chrétien que lui échoient prospérité, bonheur et victoires. À l'inverse, sur celui qui persécute les chrétiens s'abattent toutes sortes de calamités. D'Eusèbe sont étudiés l'*Histoire ecclésiastique*, le *Triakontaeterikos*, qui s'inscrit apparemment dans la tradition des panégyriques d'empereurs et, enfin, la *Vie de Constantin*. Le *Triakontaeterikos* serait le texte « qui enracine le plus solidement la victoire dans le surnaturel ». C'est la théologie d'Eusèbe, sa conception de Dieu tributaire de l'école origéniste, qui explique sa conception de l'empereur, car la royauté de celui-ci est à l'image de la royauté céleste. Par conséquent, elle explique également la théologie eusébiennne de la victoire. L'analyse des écrits d'Eusèbe, sous l'angle de la théologie de la victoire, met en lumière une évolution qui conduit l'écrivain d'une réflexion sur le passé de l'Église à une autre qui tente de faire une place à l'empire dans la vie religieuse, pour finalement les fusionner complètement, « l'empire prenant les caractéristiques de l'Église : sacré, providentiel, éternel ».

À l'époque des deux fils survivants de Constantin, Constant et Constance, qui se chargèrent, le premier de l'Occident, le second de l'Orient, les chrétiens sont de plus en plus anxieux de remettre entièrement la conduite de l'État aux mains du Dieu chrétien. Constantin avait évité par prudence de toucher à bon nombre d'institutions traditionnelles. L'universalité du culte chrétien apparaît maintenant comme la condition de la prospérité de l'empire. C'est Firmicus Maternus, un rhéteur récemment converti au christianisme, qui sert de porte-parole aux chrétiens : dans le *De errore*, il lance la première attaque contre le culte païen et demande instamment aux empereurs d'y mettre fin. Mais, Constance s'étant rallié à la foi arienne, la situation se complique car, en droite ligne de la pensée constantinienne, il met en avant la

prospérité de son règne comme preuve de sa fidélité à la vraie foi. De plus, Constance veut établir à travers l'empire l'unité de la foi arienne. Deux visions différentes du christianisme sont en présence. Pour combattre Constance, l'écrivain Lucifer de Cagliari devra alors s'opposer à la vision constantinienne de la victoire et dissocier bonheur terrestre et vraie foi. La prospérité d'un règne ne prouve pas nécessairement que l'empereur détient la vérité. Il prépare ainsi la voie à Ambroise, en affirmant l'autonomie du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel, de même qu'à Augustin.

La seconde partie du livre étudie la théologie de la victoire à travers divers auteurs, chrétiens et non chrétiens : Ambroise, Ammien Marcellin, Claudien, Prudence et Paulin de Nole. La ruée des barbares jusqu'aux Alpes et l'alternance des succès et des revers de la politique des empereurs conduisent les auteurs, qu'ils soient chrétiens ou non, à être plus hésitants lorsqu'ils réfléchissent aux causes de ces succès ou revers : ils accordent de nouveau une place à la *virtus* humaine. Si certains tenants de la vieille religion tentent de se regrouper autour du culte de la Victoire et prétendent que celle-ci joue un rôle dans la sauvegarde de l'empire, les auteurs les plus représentatifs, l'historien Ammien et le poète Claudien développent une réflexion originale en ne mettant pas la victoire ni la défaite en rapport avec le respect ou la négligence du culte traditionnel de Rome. Par son expérience de soldat, Ammien valorise toutefois les vieilles valeurs guerrières. Aucun d'eux, en tout cas, ne se résigne à la disparition des cultes traditionnels dont la vitalité est attestée par les apologues chrétiennes.

Dans la mesure où les non chrétiens attribuent à leurs dieux l'aide dans les victoires, les chrétiens sont amenés en revanche à exalter l'effort humain dans la réussite romaine. En outre, il apparut aux yeux de certains Romains que les difficultés de l'empire commençaient avec l'expansion du christianisme, d'où les attaques contre les chrétiens. Dans l'incertitude, des chrétiens continuent même à sacrifier aux divinités protectrices des cités, bien qu'ils rejettent l'ancienne religion, tellement était grande chez tous la conviction que la grandeur de Rome avait été assurée par ces divinités. Reprenant les théories élaborées pendant deux siècles par les apologistes, les chrétiens Ambroise, Prudence et Paulin insisteront donc sans relâche sur le fait que c'est le Dieu de la Bible qui donne à l'empereur la victoire en récompense de sa fidélité. Paulin de Nole ne compte même que sur le secours du ciel pour défendre sa cité contre les barbares. Le christianisme continue à recueillir l'ancienne tradition de l'idéologie triomphale en y intégrant des éléments guerriers tirés de l'Ancien Testament.

Chez plusieurs auteurs on note toutefois un déplacement du matériel au spirituel : l'évêque Ambroise, par ses interventions nombreuses sur le plan politique auprès des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose ainsi que par ses succès face à l'empereur Valentinien tenté par l'arianisme, instaure une rupture dans la tradition : il montre que c'est lui qui dispose de la force surnaturelle. L'empereur n'est plus l'intermédiaire entre le ciel et la terre, c'est maintenant l'évêque. Ambroise inaugure ainsi la querelle entre sacerdoce et empire. Le but de Prudence n'est pas la grandeur de Rome mais il fait de cette grandeur un instrument : elle est ordonnée à la venue du Christ et à la propagation du christianisme dans la mesure où Rome impose à tous les peuples les mêmes mœurs et la même langue. Dans le *Contre Symmaque*, Prudence fait un éloge de l'empereur Théodose qui contraste avec les panégyriques habituels : Théodose ne s'intéresse qu'à l'homme intérieur et il se préoccupe avant tout du salut éternel de ses sujets. Le vrai royaume est spirituel, la vraie victoire celle que l'on remporte sur les démons. Dans ses conséquences ultimes, cette idéologie aboutira à considérer les catastrophes qui s'abattent sur l'empire comme étant voulues par Dieu dont la colère est provoquée par l'impiété et le relâchement des mœurs. La théologie de la victoire, dont Augustin marquera les limites dans la *Cité de Dieu*, conduira les milieux monastiques du ^v siècle à l'amendement moral.

Un des objectifs avoués de l'A. était de mieux comprendre le comportement des hommes du IV^e siècle (et peut-être aussi éclairer d'une lumière nouvelle la disparition de l'empire). C'est effectivement ce que l'on ressent à la lecture de ce livre. Cette façon de reconstruire l'histoire en rapprochant et faisant dialoguer différents textes littéraires donne une vision fort nuancée et pleine de dynamisme : on peut ainsi entrevoir les influences réciproques et les évolutions. Car le thème de la théologie de la victoire y est étudié à travers des auteurs fort différents par leur formation et le contexte politique auquel ils devaient faire face. Ce n'est donc pas seulement un auteur qui est ainsi perçu à travers son œuvre, mais également ses destinataires et ses adversaires, surtout lorsqu'il s'agit d'écrits de personnages aussi influents que l'étaient Constantin ou Ambroise. Pour l'antiquité, écrire c'est faire : leur interprétation des faits, qui a conduit les auteurs du IV^e siècle à bâtir une théologie de l'histoire, a certainement dû avoir une influence considérable sur leurs concitoyens. Une telle approche évite en outre la systématisation, la pétrification ou l'apologie ; elle permet de déceler l'ambiguïté du comportement de personnages confrontés à des bouleversements immenses. Le fait que soit rapprochés auteurs chrétiens et non chrétiens est également très intéressant. Dans sa préface, A. Mandouze souligne l'impossibilité d'étudier séparément les auteurs chrétiens et non chrétiens, particulièrement en ce qui concerne le IV^e siècle, qui est un siècle de transition capitale.

L'examen des textes par le biais d'un thème précis, la théologie de la victoire, permet également un regard neuf. Le choix de ce thème est extrêmement pertinent, puisque la guerre est évidemment un des sujets de réflexion centraux en cette période de déferlement barbare. À travers la théologie de la victoire se laissent donc entrevoir beaucoup d'autres motifs qui lui sont liés, comme par exemple la notion du temps chez les hommes du IV^e siècle. Chez ceux qui désirent conserver l'ancienne religion romaine, on peut noter un désir de retour vers un passé mythique, sorte d'âge d'or que l'on tente de retrouver ; chez les chrétiens, en revanche, il y a espérance en l'avènement du royaume futur qui semble s'actualiser et, chez les uns et les autres, surélévation de l'actualité en un sens vertical : le monde supérieur éternel devient présent dans l'histoire. (A.P.)

12. Stéphane BIGHAM, **Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Église ancienne**. Coll. « Brèches théologiques », 13. Montréal, Éditions Paulines, 1992. 194 pages.

L'A. désire reprendre le problème du fondement théologique et historique de l'art chrétien, en général, et de l'icône, en particulier. Il réagit à l'affirmation qui veut que les anciens chrétiens aient été aniconiques et iconophobes : alors que le mot « aniconique » désigne l'absence d'images peintes, dessinées ou sculptées, le mot « iconophobe » tente d'expliquer les raisons de cette absence en attribuant aux premiers chrétiens une aversion envers les images parce que leur religion les aurait interdites. Cette affirmation, si elle était fondée, pourrait, selon lui, ébranler sérieusement la vénération que portent à l'icône les orthodoxes. L'auteur, qui est lui-même prêtre orthodoxe et reconnaît de ce fait à l'icône, comme tous les orthodoxes, un caractère sacramentel et mystique, dit également vouloir reprendre ce problème pour tous ceux qui acceptent le dogme de Nicée II : ce concile eut lieu en réaction aux iconoclastes byzantins des VIII^e et IX^e siècles qui s'opposaient à la présence et surtout à la vénération des icônes dans les églises.

L'A. commence par rappeler la théorie de l'hostilité des chrétiens des trois premiers siècles envers les images, théorie acceptée par presque tous les chercheurs dans ce domaine. Il résume deux études récentes qui tentent de retracer la formation de cette théorie de l'hostilité

en la décelant dans la tradition du protestantisme : selon cette tradition, le développement d'un sacramentalisme chrétien, qui attribue aux images une présence et une force mystérieuses, n'a pas sa place dans une interprétation éthico-pratique de l'enseignement chrétien. La théorie de l'hostilité s'appuie en fait sur l'idée que les premiers chrétiens, étant des juifs convertis, héritèrent des attitudes du judaïsme. Celui-ci rejetait, en effet, tout usage d'images dans le culte en vertu du deuxième commandement de la Loi interdisant la fabrication d'images sculptées ou gravées. Mais, en confrontant les textes littéraires et les monuments artistiques, on admit qu'avec le temps les chrétiens avaient changé : ou bien il y aurait eu une certaine paganisation qui aurait entraîné une rupture dans l'attitude des chrétiens face aux images, ou bien le christianisme ultérieur aurait suivi un développement différent résultant d'une adaptation à de nouvelles conditions historiques.

Or, les découvertes récentes de l'archéologie exigent une réévaluation des idées reçues sur le judaïsme antique et, par conséquent, sur le christianisme des premiers siècles. En outre, il faut, selon l'A., distinguer nettement entre une « idole », une image créée pour être adorée comme Dieu ou divinité, et une « icône », c'est-à-dire une représentation visuelle d'une personne ou d'un événement de l'Évangile. C'est ce que faisaient déjà les byzantins iconodules, c'est-à-dire partisans de l'image, durant les crises des VIII^e et IX^e siècles, de même d'ailleurs que certains iconoclastes, alors que d'autres interprétaient rigoureusement le second commandement de la Loi juive. En étudiant les trois premiers siècles du christianisme avec une conception du mot « image » insuffisamment nuancée, les iconoclastes et les théoriciens de l'hostilité ont, selon l'A., mal compris l'attitude des juifs et des premiers chrétiens, et ils ont de ce fait interprété les textes chrétiens primitifs à travers un prisme qui ignorait la distinction entre image et idole. Par contre, en reprenant cette distinction, qui devait s'imposer aux premiers chrétiens également, et en réinterprétant leurs écrits en tenant compte de celle-ci de même que des découvertes récentes de l'archéologie, la théorie de l'hostilité tombe d'elle-même. L'A. désire ainsi écarter l'idée d'une rupture brutale ou d'un changement radical dans l'attitude des chrétiens en faisant appel au concept positif de tradition.

L'A. consacre ensuite deux chapitres à l'attitude des juifs envers les images (chap. 2) ainsi qu'aux paléochrétiens et l'image (chap. 3), en analysant les documents littéraires et les monuments archéologiques. Dans le second chapitre, il cite des textes de la Bible, comme *Exode* 25, 10-22 par exemple ou encore 26, 1 et 31 et 31, 1-11, où Dieu ordonne que soient sculptés ou brodés des chérubins et où il désigne lui-même un maître-artiste afin d'exécuter toute œuvre nécessaire pour le sanctuaire. La condamnation des artistes en *Sagesse* 13-15 s'explique par le contexte qui est celui d'une attaque contre l'idolâtrie. Enfin, l'A. accepte l'hypothèse de plusieurs chercheurs selon laquelle le judaïsme précéderait le christianisme dans le développement d'un art figuratif, non idolâtrique évidemment.

Dans le troisième chapitre sont citées différentes traditions, légendaires ou non, qui témoignent de l'existence d'images chrétiennes non idolâtriques à l'époque apostolique ou peu après, comme celle du Christ faite pour le roi Abgar V d'Édesse en Haute Mésopotamie. Il est intéressant de noter que ces images se trouvent d'abord dans des milieux hétérodoxes : selon Irénée de Lyon par exemple, certains gnostiques possédaient des images du Christ. L'A. passe ensuite en revue les textes de nombreux auteurs chrétiens de la période préconstantinienne portant sur la polémique contre les idoles. Il existe, selon lui, des indications que les chrétiens se servaient de l'art figuratif, bien que la plupart des auteurs soient silencieux sur ce sujet. Il conclut que les attaques des chrétiens contre les idoles ainsi que leur silence sur la question d'images non idolâtriques n'ont rien à voir avec une pensée officielle et générale de l'Église condamnant l'art chrétien. L'examen des monuments archéologiques laisse voir que la chronologie est un des problèmes principaux de l'archéologie paléochré-

tienne et qu'il existe peu d'images datées avec certitude de la fin du 1^{er} siècle ou du 2^e siècle. On croit cependant que les peintures de l'église-maison de Doura-Europos auraient été peintes entre 240 et 256. L'art paléochrétien semble s'être développé du symbolisme indirect (représentation de signes comme la croix, le poisson ou l'agneau) aux images directes de personnes.

Le dernier chapitre traite de la théologie de l'icône et de la place qu'elle occupe dans l'Église orthodoxe aujourd'hui. L'A. les voit comme l'aboutissement de la tradition artistique embryonnaire de la période préconstantinienne. Il souligne qu'il peut paraître abusif de chercher à identifier les caractéristiques d'un mouvement historique en se référant à un phénomène historique postérieur. Toutefois, écrit-il, la comparaison ne vise pas à prouver, par rétrojection, la vérité de certaines affirmations concernant le paléochristianisme et les images, mais plutôt à établir une correspondance entre les deux époques et leurs façons de traiter la relation entre les images et la vision de la foi : l'ambiance théologique et liturgique de l'Orthodoxie chrétienne est, selon lui, sensiblement la même que celle qui régnait à l'époque préconstantinienne.

On peut résumer ainsi certaines des conclusions ou intuitions : une des caractéristiques fondamentales de l'approche orthodoxe est la théologie négative ou apophasie. Il y a donc un lien entre elle et l'icône : l'icône trouve sa place naturelle dans une ambiance théologique qui privilégie une telle approche théologique. Or, ayant décelé les racines de l'apophatisme théologique dans la période préconstantinienne, on peut constater que les caractéristiques de l'art paléochrétien sont sensiblement les mêmes : c'est un art significatif et non purement décoratif, il est non naturaliste ; il vise à refléter une expérience spirituelle ; il y a dématérialisation du corps humain, etc. Mais, avant tout, dans l'antiquité, l'image n'est pas simplement figuration mais symbole épiphanique, comme les actes ou symboles du culte. Vivant au sein de la culture gréco-romaine, les chrétiens devaient être conscients du pouvoir qu'ont les images d'évoquer une présence et ont dû s'en servir. On est donc justifié de trouver dans l'art paléochrétien les racines de l'iconographie qui s'est développée postérieurement.

Un passage important est consacré au langage iconographique. Celui-ci est un système de symboles, un langage codé en lien étroit avec les formes verbales de la foi. L'icône n'est pas un objet esthétique mais un lieu de rencontre où les rapports sont inversés : le but est d'établir une communion entre celui qui regarde et celui qui est regardé. Mais, contrairement à ce que l'on peut penser, la personne peinte sur l'icône est celle qui regarde tandis que le spectateur est celui qui est regardé. C'est un art qui vise à représenter la création transfigurée et qui de ce fait ne fait pas appel aux règles de perspective linéaire qui gouvernent notre monde. Il n'y a pas d'ombre dans une icône parce qu'il n'y a pas de source de lumière naturelle dans le monde invisible. L'art iconographique est un art liturgique comme chez les paléochrétiens.

Comme on peut le constater, l'A. a abordé un sujet fascinant et difficile. Fascinant, par cette conception d'un art qui révèle plutôt que d'illustrer ; difficile, étant donné le peu de témoignages explicites sur un art figuratif chrétien pendant les trois premiers siècles. Les persécutions et la polémique contre l'idolâtrie y sont certainement pour beaucoup. Ainsi que l'A. le souligne d'ailleurs, la réflexion théologique sur le sujet n'est pas encore mûre et le résultat est une multitude de témoignages diversifiés. La difficulté principale réside dans le fait que le christianisme à ses débuts est loin d'être homogène : cela devrait inciter à la prudence quant aux conclusions sur l'art chrétien primitif. En ce sens, l'A. a raison lorsqu'il soutient qu'il est difficile de démontrer une condamnation générale de l'art figuratif ou une rupture radicale au sein du christianisme primitif. En outre, ce que l'on connaît de l'art chrétien postérieur correspond bien à la vision orthodoxe de l'art.

Un autre problème est celui de la distinction entre idole et image non idolâtrique. Cette distinction est-elle toujours si claire ? Ce peut facilement être une distinction polémique : est une idole l'image qui représente un dieu autre que celui auquel on croit. Comme on peut le constater par le témoignage d'Athénagore cité à la page 80, pour certains non-chrétiens la statue ou le portrait du dieu n'était aussi qu'un moyen d'aller vers lui. Il me semble, en outre, difficile d'interpréter les témoignages de certains Pères de l'Église dans le sens de l'A. : un texte condamnant l'idolâtrie ne permet pas de savoir si l'auteur faisait la distinction entre idolâtrie et image. Car des auteurs comme Clément d'Alexandrie et Origène, de même que leur prédécesseur, le juif Philon, semblent être fortement influencés par la conception artistique que Platon expose dans le livre X de la *République*, ainsi que le montre bien un des textes de Philon cité à la page 45 (*De Gigantibus* 59). Selon cette théorie, l'artiste est un imitateur qui ne fait que copier les choses sensibles, fermant ainsi la contemplation du monde supérieur, ou bien il ne produit qu'illusion et erreur. Les auteurs chrétiens reprennent-ils cette théorie artistique uniquement de façon polémique contre des non chrétiens ? Il ne le semble pas, par exemple, dans un texte important qui pourrait être ajouté à la liste : celui des *Stromates* VII, 28, 1 de Clément d'Alexandrie, où celui-ci écrit explicitement que les ouvrages produits par l'art ne sont pas sacrés ni ne sont dignes de Dieu. Toutefois, cette vision de Clément n'était certainement pas partagée par tous les chrétiens. Si l'icône prend sa source dans la théologie apophatique, elle la prend également dans le fait que le Christ s'est incarné. Un auteur comme Clément est moins sensible à ce deuxième aspect du mystère.

Il existait, toutefois, une autre vision esthétique dans le platonisme qui pourrait avoir influencé l'art chrétien. Cette vision, également inspirée de Platon, apparaît aux alentours de l'ère chrétienne, chez Cicéron par exemple, et se propage dans les siècles suivants, avec le néoplatonisme. Elle a été bien décrite par E. Panofsky, dans son ouvrage : *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Paris, éd. Gallimard, 1983. Selon cette théorie esthétique, il existe dans l'esprit de l'artiste une vision intérieure, une forme purement pensée, dont l'œuvre peut être l'image. De la sorte, l'artiste participe à la forme ou à la beauté en soi du monde intelligible et l'œuvre devient le symbole (un symbole insuffisant cependant) d'une manifestation supérieure ou d'une beauté invisible. On retrouve, en tout cas, cette conception dans la patristique du IV^e siècle, chez Augustin par exemple, avec les revirements propres à la pensée chrétienne. (A.P.)

13. Odile CELIER, **Le signe du linceul. Le Saint Suaire de Turin : de la relique à l'image.**

Coll. « Théologies ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 294 pages, illustrations hors-texte.

On s'étonnera peut-être de l'intégration de ce livre dans une chronique consacrée à la littérature chrétienne ancienne. Deux motifs la justifient cependant. En effet le premier chapitre, intitulé « La geste du linceul du I^{er} au XIV^e siècle » passe en revue les attestations du motif du linceul dans la littérature chrétienne ancienne en dehors des évangiles synoptiques. Ces témoins sont soit des textes patristiques ou des évangiles apocryphes qui interprètent ou développent ce motif néo-testamentaire, soit des chroniques anciennes attestant l'existence de reliques du suaire en différents points de la chrétienté avant l'apparition du suaire de Turin autour de 1355 dans l'église collégiale de Lirey. En outre, l'A. établit un parallèle fort éclairant entre la fabrication des apocryphes anciens, dans le but, bien souvent, de combler les silences des textes canoniques, et le discours des sindologues modernes (spécialistes du suaire). Sans toujours prendre les précautions qu'exigerait une démarche scientifique rigoureuse, certains d'entre eux construisent en effet un véritable récit apocryphe de la résurrection dont le suaire est le support. Ils remplacent seulement le merveilleux surnaturaliste des évangiles de l'enfance imaginés aux temps anciens par un merveilleux soi-

disant scientifique où il est question de rayonnement, d'ondes, de molécules, de radiations et de rayons alpha. L'A. y voit un risque pour la foi.

Dans son ensemble, ce livre solidement documenté constitue une excellente synthèse, bien vulgarisée tout en demeurant critique. Outre le premier chapitre que je viens d'évoquer, il compte six chapitres consacrés successivement à l'histoire du linceul du ^{xiv}^e au ^{xvi}^e siècle, au développement de la dévotion au linceul du ^{xvi}^e au du ^{xix}^e siècle, aux recherches scientifiques qui lui ont été consacrées, aux résultats acquis de cette recherche, aux tentations exégétiques des défenseurs du linceul. Dans un dernier chapitre enfin, l'A. examine les risques et les chances de la dévotion au linceul en adoptant une perspective plutôt théologique et pastorale.

L'A. constate et donne pour certain que ce tissu porte bien l'empreinte du cadavre d'un supplicié qui a subi toutes les tortures décrites dans les récits canoniques de la passion, et pour également certaine la datation du tissu entre 1260 et 1390 grâce au test du carbone 14. Elle ne tire cependant pas toutes les conséquences qui découlent logiquement de ce double constat. Quoi qu'il en soit, les attestations littéraires anciennes du motif ne peuvent être invoquées comme preuve de l'authenticité du linceul, mais seulement comme témoignage de l'ancienneté de la légende. (L.P.)

Éditions et traductions

14. Bernard POUDERON, **Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts.** Coll. « Sources chrétiennes ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 360 pages.

Ce volume représente la seconde partie d'une thèse de doctorat que l'A. a soutenue devant l'Université de Lyon II en 1986 et dont la première partie a été publiée en 1989²⁰. Cette nouvelle édition critique des deux œuvres que la tradition attribue à Athénagore constitue la seconde partie de cette thèse. S'il n'existe aucun doute quant à l'attribution de la *Supplique* à Athénagore, il n'en va pas de même pour le *Traité*. Bien que les deux textes nous soient parvenus dans le même manuscrit, le *Parisinus Graecus 451* qui date de 914, où ils sont tous deux attribués à Athénagore, l'authenticité athénagorienne du second a été remise en question par R.M. Grant en 1954. Depuis, la controverse n'a pas cessé. L'A., dans cette édition, prend position pour l'authenticité du *De Resurrectione* qu'il a défendue ailleurs²¹. Ses arguments n'ont cependant pas emporté l'adhésion puisque le débat autour de la question en a été ravivé par de nouvelles publications qui contestent toujours cette authenticité²², ce qui a amené l'A. à publier deux articles où il reprend et précise ses arguments et répond aux critiques²³.

20. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, Beauchesne (*Théologie historique*, 82), 1989, voir la Chronique « Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église », *LTP*, 48 (1992), 457.

21. « L'authenticité du *Traité* sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore », *VigChr*, 40 (1986), 226-244 et « La chair et le sang. Encore sur l'authenticité du *Traité* d'Athénagore », *VigChr*, 44 (1990), 1-5, et *Athénagore d'Athènes*, p. 62 à 88.

22. Voir en particulier N. ZEEGERS, « La paternité athénagorienne du *De Resurrectione* », *RHE*, 87 (1992), 333-374.

23. B. POUDERON, « Apologetica. Encore sur l'authenticité du "De Resurrectione" d'Athénagore », *RScR*, 67 (1993), 23-40 et « Apologetica (suite) », *RScR*, 68 (1994), 19-38, un article qui se termine par la mention « à suivre ».

Le volume comporte une brève introduction consacrée à l'auteur et à ses deux œuvres, ainsi qu'aux principes de l'édition. L'annotation, réduite au minimum, est toujours éclairante, et le volume est utilement complété par quelques appendices consacrés à des thèmes particuliers et par des index des noms propres et des citations. Puisqu'on n'avait de traduction récente en français que de la *Supplique*, celle de Bardy (SC 3), et une traduction partielle du *Traité* due à J. Rivière²⁴, ce volume apporte une contribution importante à la connaissance d'Athénagore et de son œuvre. Quant à savoir si l'authenticité du *Traité* doit être ou non reconnue, il est certain qu'on ne pourra jamais en apporter la preuve absolue sur la seule base d'une étude comparative des deux œuvres. Cependant, il me semble que les adversaires de l'authenticité ne font pas assez la part de la différence du propos, qu'il s'agisse du sujet traité ou des destinataires, pour expliquer les nombreuses disparités qu'on observe entre les deux œuvres. Quoi qu'il en soit, l'A. aura procuré à tous ceux que la question intéresse un excellent instrument de travail pour étudier plus avant la question. (L.P.)

15. **Lactance. Institutions divines. Livre IV.** Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre MONAT. Coll. « Sources chrétiennes », 377. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 280 pages.

Avec la parution de ce volume, plus de la moitié des sept livres des *Institutions divines* de Lactance sont maintenant disponibles dans la collection des « Sources chrétiennes ». Rappelons qu'ont déjà paru, tous signés par le Professeur Pierre Monat, les livres I (vol. 326, 1986), II (vol. 337, 1987) et V (vol. 204-205, 1973). En outre, le Professeur Michel Perrin a édité en 1987, dans le vol. 335, l'*Épitomé des Institutions divines*. On peut donc espérer avoir accès d'ici quelques années, grâce au travail de M. Monat et de ses collaborateurs, à l'ensemble du *magnum opus* de Lactance, « défense et illustration » du christianisme alors que celui-ci entre dans l'ère constantinienne. Avec le livre IV, qui porte le sous-titre « La vraie sagesse et la vraie religion », nous entrons dans la partie constructive de l'entreprise lactancienne, dans laquelle il va tenter « l'un des premiers efforts pour présenter l'ensemble du christianisme tel qu'il le conçoit, à la fois philosophie et religion qui trouvent leur unité dans la vérité » (p. 9). Pour Lactance, l'alliance de la sagesse véritable et de la religion culmine dans le culte du Dieu unique tel que le propose le christianisme. Si la démarche de Lactance suit scrupuleusement les étapes de la *disputatio* rhétorique, l'analyse de M. Monat montre bien que le livre IV superpose trois plans de discours : la *disputatio* qui fournit le cadre général, les articles d'une *regula fidei* empruntée, ou identique, à celle qu'on lit chez Tertullien en *De præscr.* 13, et des éléments de récits ainsi que des *testimonia*. L'ensemble de ce matériau sert à apporter une réponse à la principale difficulté que soulevait la prédication chrétienne : comment peut-elle prétendre servir l'unicité divine alors qu'elle proclame que Dieu est Père et Fils ? De là l'importance que tiennent dans ce livre IV l'explication de la prolation du Fils hors du Père et la « narration » des grands moments de la vie de Jésus, nativité, vie publique et passion. Le contexte historique et théologique dans lequel se situe Lactance et dont l'arianisme semble être absent (voir p. 12, n. 3), confère à sa synthèse son caractère particulier : si insuffisante qu'elle puisse paraître lorsqu'on la juge à l'aune des acquis de Nicée, elle n'en reste pas moins le témoin privilégié d'une lecture de la Tradition et des Écritures qui allaient bientôt devenir obsolètes. Comme l'écrit M. Monat, « Lactance apparaît ici comme le témoin d'un état de fait ancien, voire archaïque, et ce livre constitue

24. *Saint Augustin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907.

un document précieux, moins déformé qu'on ne l'a cru longtemps, sur ce qui fut peut-être une des premières formulations méthodiques de la foi » (p. 22).

Le texte latin qui est présenté ici avec un appareil allégé, l'apparat complet étant réservé à l'édition à paraître dans le *Corpus Christianorum*, manifeste, comme pour les livres précédemment publiés des *Institutiones*, le souci de retrouver le texte de Lactance par delà la normalisation classicisante que lui avait infligée Samuel Brandt. Il s'agit par conséquent d'un texte assez profondément renouvelé par rapport à celui du *Corpus de Vienne*. Cette volonté d'authenticité lactancienne transparait aussi dans le fait que le texte des *testimonia* allégués, souvent proches de ceux de Cyprien et retouchés systématiquement dans deux manuscrits, sont redonnés ici tels qu'ils sont attestés par la majorité des manuscrits, sans chercher à les harmoniser avec leurs modèles connus ou supposés.

L'annotation, bien que restreinte, a, entre autres mérites, celui de faire un sort à quelques interprétations auxquelles un texte aussi difficile parfois que celui de Lactance n'a pas manqué de donner lieu : ainsi, sur X, 18, à propos du témoignage de Lactance concernant la date de la crucifixion, où l'on a vu une tradition gauloise (voir p. 90, n. 1) ; et sur XIII, 1 et XXIV, 10.19, où il est question du « maître (ou enseignant) de justice », expression qui « ne rappelle que d'assez loin la formule essénienne », dont elle ne saurait être un calque (voir p. 110, n. 3). (P.-H.P.)

16. Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome I : texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction et notes par Luc BRÉSARD et Henri CROUZEL avec la collaboration de Marcel BORRET. Coll. « Sources chrétiennes », 375. Paris, Cerf, 1991. 471 pages. Tome II : texte de la version latine de Rufin. Traduction, notes et index par Luc BRÉSARD et Henri CROUZEL avec la collaboration de Marcel BORRET. Coll. « Sources chrétiennes », 376. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 820 pages.

Après la publication dans les « Sources chrétiennes » des deux *Homélie*s d'Origène sur le même poème par O. Rousseau, voici le grand Commentaire qui devait comprendre dix tomes selon Eusèbe de Césarée et Jérôme (ce qui correspond, semble-t-il, à un livre d'environ 600 pages). De ce Commentaire restent la traduction de Rufin, du grec au latin, ainsi que des fragments grecs. La traduction latine comprend le prologue, les trois premiers livres et peut-être le début du livre IV que plusieurs manuscrits rattachent cependant au livre III. Comme la plupart des traductions dans l'antiquité, celle-ci est à proprement parler une paraphrase, c'est-à-dire une œuvre adaptée aux capacités des nouveaux lecteurs, en l'occurrence le public latin.

Ainsi qu'il est précisé dans une note préliminaire, à L. Brésard sont dues la division du texte en chapitres et paragraphes, la traduction, une partie des notes, l'histoire des Commentaires et de l'influence d'Origène ; à H. Crouzel l'introduction, une révision de la traduction et plusieurs notes d'érudition et de théologie origénienne ; à M. Borret, enfin, une seconde révision de l'ensemble, l'introduction exceptée, ainsi que des additions aux notes. Outre l'introduction, le tome I contient la bibliographie, le texte et la traduction du prologue et des deux premiers livres du Commentaire d'Origène, tandis que le second tome comprend le texte et la traduction des livres III et IV de même que des notes complémentaires. Des index complètent l'ensemble. Enfin, on a inclus la traduction de certains des fragments grecs correspondant au Commentaire sur le *Cantique* conservés dans les chaînes exégétiques, sorte de résumés qui reproduisent les idées mais non le texte même d'Origène.

Le *Cantique des Cantiques* est-il un poème d'amour humain considéré ensuite par les juifs et les chrétiens comme une allégorie de l'amour de Dieu pour son peuple ou un poème exprimant allégoriquement dès le départ cet amour divin ? Les spécialistes sont partagés là-dessus. Quoiqu'il en soit, Origène partage la seconde opinion mais distingue tout de même un sens littéral et un sens allégorique, ce sens littéral représentant ici la matérialité de ce qui est dit, soit la figure employée, le sens allégorique étant la signification spirituelle de cette figure. Car, selon Origène, ce livre qui est un épithalame écrit par Salomon, c'est-à-dire un chant nuptial, a la forme d'un drame mettant en scène des personnages qui interviennent à tour de rôle et dont les principaux sont deux futurs époux. Or, cette composition dramatique représentant pour lui le sens littéral doit évidemment être interprétée spirituellement. Cette interprétation, qui s'inscrit dans une tradition que l'on retrouve dans les deux Testaments, est celle de l'union conjugale de Yahvé et d'Israël transposée dans le Nouveau Testament en union du Christ et de l'Église, l'épouse ayant toujours dans celui-ci également un sens collectif. Cette Église, formée de toutes les intelligences préexistantes unies au Logos, c'est-à-dire, en un sens platonicien, à l'Homme préexistant archétype, est tombée ici-bas et attend la venue de son époux qui la ramènera dans la Jérusalem céleste, lieu de son origine. Origène, toutefois, voit aussi dans l'épouse l'âme individuelle et développe ainsi abondamment le thème du mariage mystique.

Dans un prologue important, qui s'inspire vraisemblablement des prologues des commentateurs néoplatoniciens des œuvres d'Aristote et de Platon, Origène indique les dispositions requises pour que le livre soit utile au lecteur : le livre concerne l'homme intérieur parvenu à l'âge mûr et non l'homme charnel qui détournera toute manière d'entendre. Le *Cantique* faisait partie de ces livres ou passages de la Bible, tel le début de la Genèse qui, chez les juifs, ne devaient être enseignés qu'à la fin, puisqu'ils devaient recevoir une interprétation ésotérique ou mystique. Le prologue traite également de la nature de l'amour et de sa dialectique ascendante inspirée du *Banquet* de Platon. Enfin, Origène situe le *Cantique* en troisième place après les *Proverbes* et l'*Ecclésiaste*. Ces trois livres, qui sont dits être écrits par Salomon, correspondent aux trois disciplines des Grecs appelées : éthique, physique et égyptique, la dernière portant sur la contemplation des réalités divines et célestes.

Toute traduction de textes anciens est un apport important ; celle-ci mérite d'être accueillie avec beaucoup de chaleur étant donné l'ampleur du travail et sa qualité. Nous avons apprécié grandement la qualité des notes comme de l'introduction, avec ses précisions sur la mystique d'Origène, sur l'influence de sa doctrine à travers les âges et sur l'histoire du Commentaire sur le *Cantique*. (A.P.)

17. **Origène. Commentaire sur s. Jean.** Tome V (livres XXVIII et XXXII). Texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC. Coll. « Sources chrétiennes », 385. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 392 pages.

Cet ouvrage constitue le dernier tome de l'édition du commentaire d'Origène de l'Évangile de Jean commencée en 1966 par Cécile Blanc. Plusieurs livres de ce commentaire monumental d'Origène ayant été perdus, il est utile de présenter le contenu des cinq tomes : tome I (SC 120) : les livres I-II (Jean 1, 1-7) ainsi que des fragments des livres IV et V ; tome II (SC 157) : les livres VI (Jean 1, 19-29) et X (Jean 2, 12-25) ; tome III (SC 222) : le livre XIII (Jean 4, 13-54) ; tome IV (SC 290) : livres XIX (Jean 8, 19-25) et XX (Jean 8, 37-53) ; tome V (SC 385) : livres XXVIII (Jean 11, 39-57) et XXXII (Jean 13, 2-33).

Les livres XXVIII et XXXII sont donc les derniers à avoir été conservés et, de l'avis de l'éditeure, il est peu probable qu'il ait existé plus de trente-deux livres : dans la *Lettre* 33,

4 à Paula, Jérôme n'en mentionne que trente-deux et personne n'a signalé l'existence d'autres livres. Pourtant, au début du dernier, Origène indique qu'il s'agit d'une trente-deuxième « étape », ce qui laisse à penser qu'il avait l'intention ou espérait poursuivre son commentaire. Comme les précédents, les deux derniers livres sont adressés à Ambroise, ce riche valentinien converti par lui et à l'instigation duquel il entreprit ce travail. C'est en partie pour réfuter le commentaire de l'Évangile de Jean composé par un gnostique valentinien, Héracléon, qu'Origène rédige le sien ainsi que pour donner à des chrétiens attirés par la gnose un enseignement hautement spirituel. Le commentaire d'Origène fut commencé à Alexandrie puis poursuivi à Césarée de Palestine, suite à ses démêlés avec l'évêque d'Alexandrie, Démétrius. Toutefois, selon certains, le livre XXXII pourrait avoir été composé à Nicomédie. Celui-ci et le précédent auraient été écrits entre 235 et 250.

Comme pour les volumes précédents, C. Blanc a suivi principalement le texte de l'édition de E. Preuschen (*Der Johanneskommentar*, GCS, Leipzig 1903), en y apportant quelques corrections. Le principal manuscrit, le *Monacensis* 191, dont semblent bien tous dépendre les autres manuscrits actuellement connus, étant cependant très abîmé pour cette dernière partie du commentaire, les différents éditeurs ont souvent suivi le *Venetus Marcianus* 43.

Au livre XXVIII, Origène commente la suite du récit de la résurrection de Lazare, commencé au livre précédent aujourd'hui perdu, le complot du sanhédrin contre Jésus, avec la prophétie de Caïphe, et le départ pour le désert. Un des thèmes majeurs du livre XXXII est le lavement des pieds auquel s'ajoutent celui de l'annonce de la trahison de Judas, de la glorification du Fils de l'Homme et du prochain départ de Jésus. Origène y consacre, en outre, un chapitre sur le contenu de la foi.

Dans son introduction, C. Blanc aborde différents thèmes comme la prière, l'inspiration de la prophétie de Caïphe, l'unité et la dispersion des enfants de Dieu, le lavement des pieds, Judas, la gloire et le départ de Jésus, la foi, ainsi que la valeur exemplaire de la retraite de Jésus. Selon Origène, la retraite de Jésus au désert, lorsqu'il est poursuivi par les grands prêtres et les pharisiens qui cherchent à le faire mourir, a été relatée dans les Évangiles pour servir d'exemple : Jésus veut ainsi nous détourner de nous précipiter sans réfléchir dans le martyre. Origène refuse ainsi d'imiter ceux qui, comme Ignace dans sa *Lettre aux Romains*, affirment se réjouir de la perspective du martyre ou même le provoquer. De nombreuses notes complémentaires accompagnent la traduction comme c'était le cas pour les livres précédents. Comme elle l'indiquait dans le premier volume, C. Blanc s'est efforcée de respecter, avec ses longueurs et ses répétitions, le style d'Origène, qui affirmait qu'il valait mieux offenser les grammairiens que de laisser quelque inquiétude aux lecteurs. Il faut la remercier pour tout le travail accompli. (A.P.)

18. **Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.** Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Louis DOUTRELEAU. Coll. « Sources chrétiennes », 386. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 449 pages.

Ce texte écrit en grec par un auteur peu connu, Didyme, fut co-signé du nom illustre de son traducteur latin, Jérôme et, ayant accompagné les œuvres de ce dernier, il connut de ce fait une certaine fortune. Seule nous reste la traduction de Jérôme, l'original grec étant totalement perdu. Celui-ci fut écrit à Alexandrie, où résida Didyme, à peu près en même temps que Basile écrivait son propre traité sur l'Esprit, c'est-à-dire vers 375. Peut-être annonce-t-il le grand ouvrage *Sur la trinité*, écrit plus tard vers 385 qui, selon l'éditeur, serait également l'œuvre de Didyme.

Le texte latin et la traduction française sont précédés d'une introduction importante comprenant tout d'abord un chapitre sur les progrès de la doctrine pneumatologique entre le Concile de Nicée en 325 et celui de Constantinople en 381. Ce rappel des étapes et des auteurs principaux du développement de la doctrine sur l'Esprit montre combien il fallut d'efforts et de temps pour que la théologie en arrive à dégager des concepts clairs qui allaient servir de base à la doctrine sur l'Esprit Saint, jusqu'au moment où le Concile de Constantinople put fixer ces concepts en une formule consacrée. On peut noter, par exemple, pendant la seconde moitié du IV^e siècle encore, la réticence des Pères à déclarer explicitement la consubstantialité divine du Saint Esprit ou encore à mentionner à son propos les mots Dieu ou divinité.

Mais ce chapitre de l'introduction sert avant tout à situer Didyme dans le processus de développement de la doctrine sur l'Esprit pour montrer combien il en fut un chaînon important. Parmi les ouvrages considérés comme étapes vers cette prise de conscience et ayant vraisemblablement influencé Didyme, figurent le *De fide* ou le *De trinitate* d'Hilaire de Poitiers, et surtout les quatre *Lettres à Sérapion* d'Athanase dont l'ensemble équivaut à un véritable traité sur le Saint Esprit. Comparant les *Lettres* d'Athanase avec le traité de Didyme, l'éditeur souligne à la fois les emprunts — ce qui tendrait à prouver que Didyme connaissait ces lettres, bien qu'il ne cite jamais Athanase — mais aussi les contrastes. Le plus frappant est le ton, calme et serein, de Didyme, plutôt poli et courtois envers ses adversaires, alors que les lettres d'Athanase sont grandement polémiques et défensives. Différence de tempérament mais aussi probablement de destinataires ainsi que de contexte. Le traité de Didyme offre également une réflexion théologique uniquement centrée sur l'Esprit Saint, alors que les Lettres d'Athanase, à cause de son désir de conserver à tout prix les positions de Nicée, concentrent en une seule lutte la défense du Fils et de l'Esprit.

Après cette étude qui couvre trois chapitres, l'éditeur passe à l'analyse du traité lui-même, dans les chapitres IV, V et VI, en abordant tour à tour l'occasion et la composition du traité, son plan et sa théologie. On ne connaît pas bien l'occasion qui fit écrire Didyme et ce que nous en savons vient uniquement du traité. Celui-ci se développe tout d'une pièce, les manuscrits ne connaissant aucune division. Les divisions ont été le fait des différents éditeurs. Les paragraphes créés par ces derniers semblant à L. Doutreleau peu commodes, il lui a semblé utile d'en créer de plus courts, soit 277 numéros qui supplantent, dans l'usage des références, ceux de Migne et Vallarsi. Brièvement, le traité se développe ainsi : une exposition assez longue sur la nature et l'activité de l'Esprit Saint, suivie de témoignages scripturaires (traditionnellement regroupés pour servir de base argumentative sur l'Esprit : Jean 15 et 16 ; Romains 8 et Isaïe 63), et enfin de réflexions complémentaires à tendance légèrement polémique. L'effort théologique considérable de Didyme est bien mis en lumière, en particulier les réflexions qu'il a élaborées à partir de Jean 15 et 16 sur l'envoi de l'Esprit, car Didyme est avant tout un exégète habile. Cette habileté, Jérôme la souligne dans le prologue : malgré sa cécité, Didyme « possède, dit-il, l'œil de l'Épouse du *Cantique des Cantiques* et ces lumineux regards que Jésus a prescrit de lever sur les moissons blanchissantes, [...] et nous rend l'antique tradition qui veut qu'un prophète porte le nom de voyant ».

Dans le septième chapitre de l'introduction, qui se présente comme un appendice aux six premiers, l'éditeur apprécie « cette halte égyptienne » que constitue la réflexion de Didyme en regard de ce qui fut achevé lors du Concile de Constantinople. Il la compare également avec celle des grands Cappadociens, Basile, son frère Grégoire de Nysse ainsi que Grégoire de Nazianze : ceux-ci, portés par la réflexion philosophique à laquelle leur esprit avait été formé, ont approfondi les notions de nature, de substance, de personne et de procession qui se rencontrent à l'état inchoatif chez Didyme, car celui-ci possède un langage conceptuel assez pauvre. L'éditeur propose aussi des réflexions instructives sur la traduction latine de

Jérôme, lequel laisse souvent apparaître son apport personnel. Le chapitre VIII traite de la tradition, manuscrite et imprimée, des principes d'établissement du texte et des interpolations. On peut souligner ici l'effort immense qui a été déployé : avec la connaissance de soixante manuscrits, l'édition critique fut effectuée à l'aide des neuf meilleurs d'entre eux. Le dernier chapitre montre l'influence du traité jusqu'au Moyen Âge. Auparavant, il fut connu d'Augustin mais surtout d'Ambroise qui utilisa abondamment le texte grec pour son propre traité sur l'Esprit en 380. C'est d'ailleurs Ambroise que Jérôme attaque sans ménagement dans le prologue et qu'il accuse de plagiat en le comparant à « une vilaine corneille » se parant de couleurs étrangères. Pour conclure, il faut également souligner que le traité n'avait jamais été traduit en français. (A.P.)

19. Jean BERNARDI, **Grégoire de Nazianze. Discours 42-43**. Coll. « Sources chrétiennes », 384. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 323 pages.

Les discours 42 et 43 de la numérotation des mauristes font l'objet de ce volume qui poursuit l'édition des discours de Grégoire dans la collection des « Sources chrétiennes ». Grégoire aurait prononcé le premier, qui se présente comme un discours d'adieu (συντακτήριος), à l'été 381 devant le concile de Constantinople qu'il présidait, pour lui présenter sa démission du siège épiscopal de la capitale de l'Orient dans les circonstances troublées que l'on sait. Cependant, la critique interne et externe permet de croire que ce discours n'a jamais été prononcé devant les évêques réunis en concile. Il s'agit plutôt d'une apologie rédigée après coup et probablement publiée beaucoup plus tard, dans laquelle l'auteur justifie sa conduite tout en dénonçant certains travers de l'épiscopat contemporain. Le discours 43, beaucoup plus long, est l'oraison funèbre (ἐπιτάφιος) de Basile de Césarée. Grégoire, à l'occasion du décès de son ami, y brosse le portrait de l'évêque idéal. Ce discours est particulièrement intéressant pour les données biographiques relatives à Basile et à Grégoire lui-même. Au-delà des conventions du genre, il constitue, comme le précédent, un témoignage remarquable sur l'évolution de l'épiscopat après la mutation constantinienne. Il est intéressant d'observer que, tout en respectant évidemment la plus stricte orthodoxie doctrinale, son auteur s'en prend à certains évêques en des termes remarquablement proches de ce qu'on trouve dans un traité de Nag Hammadi. Il faut rapprocher en effet *Disc.* 43, 26, qui dénonce le carriérisme de certains évêques, de l'*Apocalypse de Pierre* (NH VII 79, 22-30) : « Et il y en a d'autres parmi eux — qui ne sont pas de notre nombre —, qu'on appelle "évêques" ou encore "diacres", comme s'ils avaient reçu leur autorité de dieu, qui ont un penchant pour le choix des sièges au premier rang. Ce sont des canaux sans eau. »

Il est inutile de revenir ici sur l'éloquence de Grégoire ni sur la pureté de sa langue, sinon pour signaler que la traduction française est à la hauteur du texte grec, et d'une lecture heureuse. Je me permets de signaler un seul choix malencontreux relevé au passage : en 42, 21, la traduction par « barbaresque » de βαρβαρικός qui signifie simplement « barbare », étonne par son anachronisme puisque ce dernier terme désigne, en Occident à partir du XVI^e siècle, les pays d'Afrique du Nord et, par extension, du Levant, et connote un contexte historique complètement étranger à Grégoire.

Un index scripturaire, un index des noms propres et un index sélectif de quelques mots grecs complètent le volume. (L.P.)

20. Jean-Claude GUY, **Les apophtegmes des Pères du désert**. Coll. « Sources chrétiennes », 387. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 452 pages.

Les difficultés de la vie monastique et du progrès spirituel exigent du débutant qu'il se mette à l'écoute d'un maître dont il suivra les exemples et méditera les enseignements. C'est

cela qui a favorisé l'écllosion d'une riche littérature monastique dans l'Égypte des IV^e et V^e siècles. Sous la forme de sentences ou apophtegmes plus ou moins développés, cette littérature s'est d'abord transmise oralement avant d'être fixée par écrit puis compilée dans la seconde moitié du V^e siècle. La tradition manuscrite des apophtegmes est extrêmement compliquée. Il en existe deux types de recueils complets, soit des compilations alphabétiques où les sentences sont classées selon l'ordre alphabétique des noms de leurs auteurs, les sentences anonymes étant renvoyées à la fin du recueil, soit des collections systématiques où les sentences sont regroupées en chapitres consacrés aux différentes vertus monastiques. C'est cette collection systématique que le Père Guy a entrepris d'éditer, sans pouvoir achever son œuvre avant sa mort survenue en 1986. B. Flusin a donné sa forme définitive au manuscrit, en respectant toujours les choix et les idées de l'auteur sauf sur un point : alors que pour l'édition du texte, le Père Guy avait toujours donné la priorité au manuscrit Y, Bernard Flusin a donné préférence aux accords avec la tradition latine.

Ce premier tome couvre les chapitres 1 à 9 de la collection systématique, consacrés successivement à l'avancement spirituel, à l'hésychia, à la componction, à la maîtrise de soi, à la fornication, à la pauvreté, à la patience et à la force, à l'ostentation, et enfin au jugement des personnes. Ce qui fait la valeur d'une telle publication, c'est bien sûr la qualité de l'édition proprement dite. Vu la complexité de la tradition manuscrite grecque des apophtegmes, nul n'était mieux placé pour donner cette édition que le Père Guy qui a publié une étude détaillée de cette tradition²⁵. Outre le texte grec, son annotation critique et la traduction française qui l'accompagnent, le volume comporte une substantielle introduction. Après un court préambule sur les origines du monachisme, cette introduction est divisée en six chapitres successivement consacrés au genre littéraire et à une typologie des apophtegmes, à la genèse des collections, au centre monastique de Scété, à une prosopographie des moines scétiotes, à la date et au lieu de composition du recueil et, finalement, à l'édition présentée dans ce volume. Le préambule laissera probablement sur sa faim plus d'un lecteur qui acceptera peut-être moins facilement que l'A. de renoncer à connaître jamais les causes historiques de l'apparition du monachisme en Égypte pour l'attribuer simplement à l'impulsion de l'Esprit. (L.P.)

21. Jean-Guy SCHROEDER et Édouard des PLACES, **Eusèbe de Césarée. Préparation évangélique VIII—IX—X**. Coll. « Sources chrétiennes », 369. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991. 272 pages.

Avec ce volume s'achève la publication des quinze livres de la *Préparation évangélique* aux « Sources chrétiennes ». Le dessein de ce monument apologétique est de démontrer l'antériorité et la supériorité du christianisme sur la culture grecque, en tant qu'héritier des traditions hébraïque et juive. Car Eusèbe distingue les Hébreux, antérieurs à la loi de Moïse, et les Juifs, soumis à la loi mosaïque. Le Livre VIII est consacré à la loi de Moïse — la doctrine des Juifs—, continuant le Livre VII consacré à la doctrine des Hébreux. Le Livre IX veut montrer que « les plus distingués parmi les Grecs n'ont pas ignoré les faits hébraïques ». Le Livre X, enfin, est tout entier consacré au plagiat commis par les Grecs à l'endroit des Hébreux et des Juifs. Pivot de l'argument, ce chapitre veut démontrer que les Grecs ont tout emprunté à leurs voisins, et que le meilleur, ils l'ont pris chez les Hébreux et les Juifs.

25. J.-C. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophtegmata Patrum*, Bruxelles, 1984² (1962).

Ces livres sont doublement intéressants, à la fois par l'intention et la démonstration que par les matériaux qu'ils compilent. En effet, l'œuvre d'Eusèbe marque un tournant dans l'apologétique chrétienne qui, de défensive qu'elle était, passe à l'attaque après la mutation constantinienne. De plus, ces trois livres sont particulièrement importants par la quantité de témoignages qu'ils compilent, dont de nombreux extraits d'œuvres perdues par ailleurs, probablement tirés de la riche bibliothèque de Césarée.

La traduction semble excellente et serre en général le texte grec d'assez près, ce qui n'en facilite pas toujours la lecture. Vu la lourdeur du style d'Eusèbe, on ne peut cependant adresser de reproches sérieux aux traducteurs à cet égard. Dans la phrase citée plus haut néanmoins, on aurait peut-être mieux rendu καὶ αὐτῶν Ἑλλήνων οἱ μάλιστα διαφανεῖς par « les esprits les plus brillants parmi les Grecs ». Mais ce n'est qu'un détail, comme également — mais ici il s'agit vraiment d'une erreur —, la traduction de τῆν παρ' Ἑβραίοις θεολογίαν par « la théologie des *Barbares* ». Certes, chez Eusèbe, les désignations « hébreux » et « barbare » se recouvrent partiellement, et cela fait même partie intégrante de son dessein apologétique, puisqu'il s'agit de démontrer la dépendance du grec à l'égard du non-grec (voir la « sagesse barbare » [σοφίας βαρβάρου] dont Moïse est l'initiateur en X 11, 1, p. 434-35), mais les deux désignations ne se confondent jamais et cela n'autorise pas à traduire Ἑβραῖος par « Barbare ». Cela dit, ces détails ne compromettent en rien la grande qualité de ce volume que des index, scripturaire, des auteurs anciens et des noms propres, complètent utilement. (L.P.)

22. **Grégoire le Grand. Règle pastorale.** Introduction, notes et index par Bruno JUDIC. Texte critique par Floribert ROMMEL, O.S.B. Traduction par Charles MOREL, S.J. Coll. « Sources chrétiennes », 381-382. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 2 volumes, 573 pages en pagination continue.

Depuis son édition par les Bénédictins de Saint-Maur en 1705, édition reprise dans la *Patrologia latina* de l'abbé Migne, en 1849, la *Regula pastoralis* du pape Grégoire le Grand n'avait jamais fait l'objet d'une réédition ou d'une révision critique. Une telle réédition, qui prendra en compte l'ensemble de la tradition textuelle du *Pastoral*, est annoncée dans la *Series latina* du *Corpus christianorum*, fruit du labeur commun de Dom Rommel et de M.R.W. Clement. En attendant la publication de cette nouvelle édition critique, les « Sources chrétiennes » mettent dès maintenant à la disposition des spécialistes et des lecteurs de Grégoire une *editio minor* dont Dom E. Dekkers présente les caractéristiques au chapitre IX (« Le Texte », p. 103-111) de l'introduction. Par delà son utilité immédiate, l'originalité et la valeur de cette *editio minor* tient à la nature même de la tradition manuscrite du *Pastoral*. En effet, par ce que Dom Dekkers appelle une chance exceptionnelle, l'éditeur du *Pastoral* peut se flatter « d'avoir à sa disposition un manuscrit absolument contemporain de l'auteur, et provenant de son entourage immédiat ». Ce témoin hors pair, le ms. 504 de la Bibliothèque Municipale de Troyes, date de la fin du v^e ou du début du vi^e siècle, et son écriture suggère une origine italienne, et plus précisément romaine. « Corrigé d'un bout à l'autre par des scribes très proches de l'auteur », il porterait, d'après R.W. Clement, telle ou telle modification de la main même de Grégoire le Grand. Dès lors, « le ms. de Troyes ne fut-il pas l'exemplaire à transcrire, l'*authenticum* déposé par le pape dans ce but aux archives du Latran ? » (p. 105). Quoi qu'il en soit de la réponse à apporter à cette question, le *Trecensis* semble bien être à l'origine de la tradition textuelle du *Pastoral*, et les différentes strates que révèlent les manuscrits reflètent les différents niveaux de correction que comporte ce manuscrit. « On exagère à peine, écrit Dom Dekkers (p. 105), en disant que le ms. de Troyes représente à la fois le point de départ et l'aboutissement de la tradition textuelle de la

Regula pastoralis. Ainsi, d'exemplaire papal, le précieux document, corrigé, retravaillé à maintes reprises, est devenu un exemplaire de travail, surchargé de corrections, de grattages, d'additions. » L'édition que présentent ces deux volumes des « Sources chrétiennes » donne « le texte définitif tel qu'il se trouve dans le ms. de Troyes, revu et corrigé », puisqu'« il semble bien que c'est là le dernier état du texte que saint Grégoire ait connu et qu'il ait approuvé » (p. 109). À défaut d'être un texte critique qui refléterait l'ensemble de la tradition textuelle, la présente édition offre donc le *Pastoral* tel que le lisaient à Rome les contemporains de l'auteur. C'est dire que cette *editio minor* conservera sa valeur même après la parution de l'édition définitive.

Dans son introduction au *Pastoral*, M. Bruno Judic étudie successivement (I) l'occasion de cette œuvre, lettre-programme du nouvel évêque de Rome ; (II) sa préparation dans les *Morales* ; (III) sa date, à situer entre septembre 590 et février 591 ; (IV) sa composition et son style ; (V) ses sources ; (VI) sa doctrine pastorale ; (VII) la conception de la fonction épiscopale qu'on y trouve exposée ; (VIII) sa diffusion et son influence, ce dernier point étant illustré par trois cartes qui terminent l'ouvrage. Plusieurs éléments de cette introduction éclairent d'une lumière nouvelle la composition et l'histoire du *Pastoral* et mériteraient d'être soulignés. C'est ainsi que la question de l'identité du destinataire est tranchée de façon convaincante en faveur de Jean de Ravenne aux dépens de Jean le Jeûneur, patriarche de Constantinople. À propos du emploi dans le *Pastoral* de matériaux des *Morales*, M. Judic montre bien que Grégoire passe « d'un usage réflexif, méditatif, interne du texte à un usage normatif, pratique, externe de ce même texte » (p. 20). Quant aux nombreuses sources du *Pastoral*, grecques et latines, une place de choix revenant, au sein de ces dernières, à Augustin et à Césaire d'Arles, elles font l'objet d'une étude détaillée. Il en ressort que le *Pastoral* se situe dans « une tradition homilétique bien représentée par S. Augustin », celle, chez certains évêques, d'un « sermon inaugural » (p. 53-54). Par ailleurs, la *Regula pastoralis* forme, avec l'*Apologètikos* (= *Discours II*) de Grégoire de Nazianze et le *De Sacerdotio* de Jean Chrysostome, une « trilogie pastorale » dans laquelle chaque œuvre illustre un genre littéraire différent : « le discours du Nazianzène appartient au genre du plaidoyer marqué par le vocabulaire judiciaire, l'œuvre de Chrysostome a la forme d'un dialogue, enfin le livre du pape romain se présente comme une lettre » (p. 34).

Première traduction française complète du *Pastoral* à paraître depuis près de soixante ans, celle du P. Morel permet enfin de lire cette œuvre capitale dans une langue vive, claire et précise, qui, tout en restant proche du latin, tient compte de l'évolution que le vocabulaire de la théologie pastorale a subi depuis une trentaine d'années. Quelques points d'interrogation cependant : p. 153, ligne 5 : « par crainte de sentir en se taisant qu'il se privait des fruits d'un passionnant travail » ; p. 231, ligne 12 : « Aussi est-il dit avec justesse » ; p. 247, ligne 8 de la fin : « contre ceux qui progressent » ; p. 375, ligne 22 : « celui de l'abstinence, la patience » ; p. 467, 2^e par., lignes 2-3 : « à cause de l'excellence de l'ordre supérieur ».

Il serait à souhaiter que la direction des « Sources chrétiennes » envisage de tirer de cette excellente édition du *Pastoral* une publication destinée au grand public, comme cela a été fait pour l'*Adversus haereses* d'Irénée ou pour les *Constitutions apostoliques*. Il s'agit en effet d'une œuvre qui gagnerait à être lue et méditée par ceux et celles qui exercent des fonctions pastorales dans les Églises, ou qui réfléchissent aux conditions de leur exercice. (P.-H.P.)

23. Raymond LE COZ, **Jean Damascène. Écrits sur l'Islam**. Coll. « Sources chrétiennes », 383. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 272 pages.

L'authenticité des deux écrits sur l'islam traditionnellement attribués à Jean est discutée. Ce sont deux courts écrits ; le premier constitue le chapitre 100 du *Livre des hérésies* dans

l'édition de Kotter²⁶ (103 dans la *PG* 94, 764-773) ; le second, la *Controverse entre un musulman et un chrétien*, nous est parvenu, dans la majorité des manuscrits, à la suite du *Livre des hérésies* de Jean Damascène, mais sans nom d'auteur. Ici, l'A. reprend les arguments d'A. Abel contre l'authenticité du chapitre sur l'islam pour les réfuter et conclure qu'il n'y a aucun argument sérieux pour refuser de considérer ce chapitre comme authentique, et qu'il existe en revanche un faisceau d'indices qui, sans constituer une preuve, permet d'accepter l'attribution traditionnelle de l'œuvre au Damascène. Pour ce qui est de la *Controverse*, il semblerait qu'elle ait été rédigée, non par Jean lui-même, mais par un éditeur, le texte original ayant peut-être été composé d'une suite de petites controverses indépendantes.

Le texte n'est pas édité à nouveaux frais puisque l'A. reprend ici l'édition critique de l'Hérésie 100 de B. Kotter, et ce qu'il appelle « l'essai de reconstitution du texte original » de la controverse par le même²⁷. L'A. a fait précéder les textes qu'il traduit et commente d'une substantielle introduction portant sur la situation politique et religieuse en Syrie et en Palestine aux VI^e et VII^e siècles, sur Jean Damascène, sa vie et son œuvre et sur la situation des écrits sur l'islam dans l'ensemble de son œuvre. Jean appartenant lui-même à une famille de hauts fonctionnaires qui servit successivement les Byzantins, les Perses puis les califes umayyades de Damas, il est un témoin privilégié des rapports et des discussions entre musulmans et chrétiens et des premiers balbutiements de la théologie islamique. Ces textes sont d'une grande importance car ils nous procurent les tout premiers textes chrétiens sur l'islam. Leur témoignage pour l'histoire des idées et l'histoire des rapports entre chrétiens et musulmans est donc capital. (L.P.)

24. Marcel METZGER, **Les constitutions apostoliques**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 397 pages.

Ce volume reprend la traduction intégrale des *Constitutions apostoliques* d'abord publiée dans la collection « Sources chrétiennes » (320, livres I et II ; 329, livres III à VI ; 336, livres VII et VIII) en 1985, 1986 et 1987. Les *Constitutions* sont une compilation réalisée en grec vers 380 dans la région d'Antioche. On y a recueilli des traditions diverses régissant l'organisation et la vie des communautés chrétiennes, qu'on a voulu mettre sous l'autorité des apôtres. La division originale des *Constitutions* en huit livres de longueur inégale recouvre un assemblage hétéroclite de plusieurs documents antérieurs dont trois sont connus par ailleurs. Il s'agit de la *Didascalie*, un texte rédigé en grec dans la première moitié du III^e siècle, probablement en Syrie, dont seules des versions latine, syriaque et arabe nous sont parvenues. Ce texte fournit la matière des livres I à VI des *Constitutions*. La *Didachè*, source du livre VII, 1-32, est un recueil de traditions catéchétiques, liturgiques et canoniques, dont certaines remontent au I^{er} siècle. Enfin, la *Tradition apostolique* fournit l'essentiel du livre VIII. Cet écrit anonyme a été rapproché par des critiques modernes d'un titre apparaissant sur le socle d'une statue censée représenter Hippolyte de Rome. Ces matériaux ont été diversement remaniés et on y a ajouté des éléments provenant d'autres sources, notamment des citations scripturaires et des rituels. Cet amalgame de matériaux liés entre eux, adaptés et augmentés, semble être le produit d'un milieu de pasteurs et de canonistes. L'A. y voit la forte empreinte d'un compilateur dont les idées maîtresses sont clairement perceptibles dès le début. (L.P.)

26. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV Liber de haeresibus. Opera Polemica (PTS, 22)*, Berlin, 1981, p. 60-67.

27. *PTS, 22*, p. 427-438.

25. **Boèce. Courts traités de théologie : *opuscula sacra*.** Textes traduits, présentés et annotés par Hélène MERLE. Coll. « Sagesses chrétiennes ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1991. 151 pages.

Boèce (480 ? - 525), philosophe néoplatonicien et chrétien dans le sillage d'Augustin, fut aussi un homme d'état important ainsi qu'un théoricien : au néoplatonisme chrétien d'Augustin, il a ajouté des règles permettant de répondre aux hérésies et tenté de constituer la théologie comme science. Emprisonné à Pavie à la fin de 524, il écrira son chef-d'œuvre : la *Consolation de la philosophie*, avant d'être torturé sauvagement puis exécuté par le roi ostrogoth Théodoric.

Ces courts traités de théologie, écrits de manière volontairement concise, à la fois pour protéger le « secret » de la révélation chrétienne et le réserver à ceux qui pouvaient le comprendre, tentaient de répondre aux questions que posaient au christianisme les philosophes non chrétiens de son temps ainsi que les hérétiques : la simplicité de la foi et la « folie de la croix » ne suffirent pas à répondre aux arguments des ariens et autres, ce qui mettait en péril la foi elle-même.

Ces traités, qui furent rédigés de 512 à 523 environ, sont pour la première fois traduits en français par Hélène Merle et présentés dans l'ordre chronologique qui, selon elle, paraît le plus vraisemblable aux chercheurs actuels, notamment britanniques, et non dans l'ordre habituel qui est le leur dans les manuscrits et les éditions précédentes. Le rôle de l'argumentation apparaît ainsi plus clairement. Les voici dans l'ordre : La foi catholique ou bref exposé de la foi catholique ; Traité sur la personne et les deux natures du Christ. Contre Eutychès et Nestorius (*Contra Eutychen et Nestorium*) ; *De Hebdomadibus* ; Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont-ils des attributs substantiels de la divinité ? (*Utrum Pater*) ; La Trinité est un Dieu unique et non trois Dieux (*De Trinitate*). La traduction est fondée sur l'édition critique de H.S. Stewart, E.K. Rand et S.J. Tester, *Boethius, Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard Univ. Press, London, 1978.

Le troisième traité, écrit vers 519, est intitulé en fait : « Comment les substances, du fait même qu'elles sont, sont bonnes, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels ». Connue au Moyen Âge sous le titre plus concis mais plus obscur : *De hebdomadibus*, il a joué un rôle extrêmement important en Occident latin : constamment exploité et mémorisé, il fournit une langue commune et des clés épistémologiques à de nombreux auteurs. L'influence néoplatonicienne y est évidente. Boèce a lui-même traduit les textes de Platon et d'Aristote ainsi que de leurs commentateurs grecs comme Porphyre, et il connaît les œuvres de Plotin, de Jamblique ou de Proclus, ce qui a amené P. Hadot à se demander si cet écrit n'était pas lui-même la traduction d'un texte néoplatonicien. Ce n'est donc pas la matière elle-même qui est originale ou les principes, qui sont déjà fort connus, mais leur mise en ordre selon une hiérarchie descendante de manière à fournir une sorte de code pour celui qui veut résoudre des difficultés d'ordre intellectuel. Boèce y pose des règles et des canons suffisamment universels pour s'adapter à des cas particuliers variés, règles qui sont au nombre de neuf mais pouvant peut-être n'en constituer en réalité que sept, ce qui expliquerait le titre d'hebdomade. Ces règles semblent être des énonciations évidentes par elles-mêmes et permettant de résoudre le nœud d'une question. Boèce s'inspire de la théorie aristotélicienne de la connaissance selon laquelle il faut partir, ou bien de conceptions universelles, c'est-à-dire, par exemple, d'« une énonciation que chacun admet, aussitôt entendue », selon la formule reprise par Boèce, ou encore de conceptions évidentes pour des hommes versés dans un savoir particulier. Ces prémisses sont nécessaires car il ne peut y avoir démonstration de tout : sinon, le processus se poursuivrait à l'infini en sorte qu'il n'y aurait pas de démonstration.

Boèce a préparé involontairement la voie à la disparition progressive de l'exégèse biblique comme source de la science sacrée au cours des XII^e et XIII^e siècles. Chargé par les intellectuels chrétiens de Rome d'élever la théologie au niveau des exigences des maîtres platoniciens, ses traités vont fournir aux intellectuels d'Europe, tant du Moyen Âge que de la Renaissance, des formules consacrées que l'on ne se souciera plus de rapporter à leur auteur. Boèce a-t-il réussi à convaincre de la claire intelligibilité de la foi, ainsi que se le demande l'auteur à la fin de l'introduction ? Quoiqu'il en soit, elle note qu'à la fin du XIII^e siècle la lecture de ces traités fournit davantage d'exemples pour l'étude de la logique que de preuves concernant la foi. (A.P.)

26. **Eugippe. Vie de saint Séverin.** Introduction, texte latin, traduction, notes et index par Philippe RÉGERAT. Coll. « Sources chrétiennes », 374. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991. 326 pages.

On possède peu de renseignements certains sur Eugippe et il n'est presque connu que par sa biographie de Séverin. Il serait né vers 467. Ce qu'on sait de sa vie se confond presque essentiellement avec celle de la communauté monastique fondée par Séverin dans le Norique, région qui fut érigée en province impériale par Claude et qui correspond en gros à une partie de l'Autriche moderne. Eugippe ne semble pas avoir connu Séverin mais serait entré au monastère fondé par lui quelques années après la mort. On sait qu'il quitta vers 488 la province danubienne avec une partie de la population romanisée et qu'il finit par s'établir définitivement au monastère de Lucullanum près de Naples avec sa communauté dont il devint le supérieur. Il la dirigeait toujours lorsqu'il écrivit en 511 la Vie de Séverin. Le monastère, qui comportait un atelier de copistes, devint rapidement un centre de culture religieuse connu.

Le texte latin et la traduction sont précédés d'une introduction très développée, comportant six chapitres. Le premier porte sur Eugippe lui-même, son milieu et son œuvre. Le second traite de la *Vita Severini* : l'A. examine tour à tour la genèse de l'œuvre, sa composition, ses sources avant d'aborder le genre et les fonctions, la langue et le style, l'influence de la Bible, l'histoire du texte, celle des manuscrits de même que les éditions et les traductions. L'A. suit l'édition critique du philologue autrichien E. Vetter (*Schriften und Quellen der Alten Welt*, t. 11, Berlin, 1963), en se réservant de signaler par une note les rares passages où il s'en écarte.

Eugippe a adopté le genre littéraire spécifique des « vies » de philosophes et de saints où ce qui importe avant tout, ce ne sont pas les anecdotes particulières d'une vie, ni l'enfance, mais la vie « publique », soit les résultats d'une conversion ou la grandeur d'une mission. Toute œuvre dans l'antiquité est rhétorique et publique. Bien que rédigé en un style simple afin d'assurer une large diffusion et écrit dans un but d'édification pastorale, le texte n'en est pas moins écrit avec le plus grand soin sur le plan littéraire et cela malgré les allégations de modestie de son auteur. Eugippe ne décrit pas le déroulement linéaire d'une existence et le principe directeur n'est pas le progrès continu du héros vers un idéal supérieur à travers une série d'épreuves, mais l'accumulation d'épisodes choisis pour montrer une élection divine. C'est en fait un récit des miracles accomplis par Séverin, récit répétitif. L'intention est en effet de rapporter les miracles opérés à travers Séverin par la puissance de Dieu. L'A. souligne l'ambiguïté du genre littéraire des « vies » (de tout genre littéraire en fait) qui recouvre des formes et des traditions fort diverses. Il distingue ainsi pour les commodités de l'exposé deux tendances dans ce genre de littérature : une tendance aréalogique nourrie par les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Apocryphes, et une tendance rhétorique

tributaire de l'éloge et de la biographie impériale. L'ouvrage remplit une triple fonction : il doit porter à l'imitation comme tout discours de type persuasif ; il contribue à fixer la tradition d'une communauté monastique encore jeune ; enfin, il assure une fonction de propagande en cherchant à gagner au saint de nouveaux adeptes. L'influence de la Bible est partout présente : outre que l'ouvrage en est totalement imprégné, le récit s'articule autour de trois missions successives qui rappellent certains traits caractéristiques de la structure des Évangiles et ce sont les grandes figures bibliques qui fournissent des archétypes pour le portrait de Séverin. Les miracles qui sont rapportés semblent choisis selon des critères implicites qui sont ceux de la référence scripturaire. En ce sens ils ont atteint un haut degré de stylisation.

Le chapitre III, axé sur Séverin et son temps, fournit une brève histoire du Norique, marquée, aux IV^e et V^e siècles, par la désintégration progressive des structures politiques de l'Empire romain et donne un aperçu de la vie sociale et économique dans ce royaume où Ruges et Romains sont à la recherche d'un *modus vivendi* malgré cette désintégration. Les chapitres IV et V tracent le portrait de celui qui, prophète et thaumaturge, fut aussi un intercesseur et un guide, guide spirituel tout autant que temporel de la population romaine du Norique tout au long des années d'épreuves qui précèdent l'exode en Italie. Il pourrait s'agir ici d'une hagiographie d'opposition, le saint étant en effet celui qui s'oppose au pouvoir, romain ou barbare. L'A. souligne au passage le thème de la naissance céleste, inspiré du néoplatonisme, et que l'on retrouve à travers toute l'hagiographie monastique : la conversion a pour effet d'effacer le passé et la vie nouvelle, tendue vers la patrie céleste, est déjà détachée des biens de ce monde. Tenté par la solitude, Séverin est toutefois constamment interpellé par des révélations divines lui rappelant les exigences de sa mission parmi les hommes. Cette tension entre deux attitudes opposées traduit peut-être, selon l'A., une hésitation entre une ascèse rigoureuse de type oriental et une ouverture au monde plus conforme à l'esprit du christianisme en Occident. Le dernier chapitre, un des plus étoffés, décrit la vie chrétienne dans le Norique pendant le V^e siècle puisque nous disposons avec cette « vie » d'un document susceptible de la mettre en lumière.

Cette étude extrêmement fouillée et intéressante par ses analyses littéraires, suivie du texte et de la traduction, est complétée par différents index (citations et allusions bibliques, index des noms de personnes et de peuples, index géographique, index analytique des mots latins) et par une carte. Le texte lui-même d'Eugippe peut laisser le lecteur moderne souvent perplexe surtout à cause de sa vision d'un Dieu tout-puissant compris comme le Seigneur de l'histoire, vision qui est actuellement remise en question par quelques théologiens et philosophes, en particulier depuis le livre de Hans Jonas (*Le concept de Dieu après Auschwitz*). (A.P.)

27. Colette FRIEDLANDER, Jean LECLERCQ et Gaetano RACITI, **Galand de Reigny. Parabolaire**. Coll. « Sources chrétiennes », 378. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 470 pages.

Cette édition *princeps* vient ajouter un nouveau nom à la liste des auteurs cisterciens publiés aux « Sources chrétiennes », Aelred de Rievaulx, Amédée de Lausanne, Baudouin de Ford, Bernard de Clairvaux, Geoffroy d'Auxerre, Guerric d'Igny et Isaac de l'Étoile. Galand de Reigny n'est pas un grand auteur et son œuvre n'atteint pas aux sommets de la théologie et de la spiritualité. Cette œuvre est composée de ce *Parabolaire*, écrit au cours des années 1130, et d'un *Petit livre de proverbes*, probablement écrit dans la décennie qui suivit, en tous les cas avant la mort de saint Bernard (1153) à qui il est adressé. Enfin, on attribue également à cet écrivain une compilation anonyme conservée dans le manuscrit Douai 532 et dont le prologue reproduit des éléments du *Parabolaire*.

De l'auteur, on connaît fort peu de choses. On sait seulement qu'il fit partie d'un groupe d'ermites fondé en 1104 en un lieu dit Fontesme, diocèse d'Autun, et qui déménagea à Reigny après s'être incorporé au nouvel ordre monastique de Cîteaux. Son œuvre révèle un tempérament jovial et imaginaire, fin observateur et attentif aux détails de la vie courante aussi bien qu'aux mouvements de l'âme.

Le *Parabolaire* est évidemment écrit en latin. Cela ne doit cependant pas faire oublier le fait qu'il a été écrit à une époque où la littérature française « bourgeoise » prend son essor avec le *Roman de Renard* et les *Fabliaux*. Bien que les paraboles n'aient ni la verve ni la gaieté de ces derniers et que l'intention morale y prime toujours le désir d'amuser, on ne peut s'empêcher d'y entendre parfois les mêmes accents. S'adressant à un public monastique, elles proposent néanmoins, pour l'édification des lecteurs et auditeurs, des scènes de la vie quotidienne souvent empruntées à la bourgeoisie, où les Vertus et les Vices s'affrontent en des joutes toujours renouvelées. Soucieux d'édification, Galand a pris soin de proposer l'allégorie en annotant lui-même ses paraboles afin d'indiquer quels vices et vertus représentent chacun de ses personnages. Malgré le côté un peu fastidieux de ces explications convenues, le lecteur ne sera pas peu surpris de trouver parfois dans ces historiettes une description de caractères qui n'est pas sans finesse.

Le texte est édité principalement à partir de deux manuscrits C et D de la seconde moitié et de la fin du XII^e siècle qui procurent un texte sûr. La traduction est en général agréable, quoique le souci de rendre un peu trop littéralement les superlatifs latins construits avec le préfixe *super* soit parfois gênant (par exemple « sur-richissime » pour *peropulentissimum*, p. 268-69 ; « supersincères » pour *supersincerum*, p. 442-43). (L.P.)

28. **Écrits apocryphes sur les Apôtres.** Traduction de l'édition arménienne de Venise. II. Philippe, Barthélemy, Thomas, Matthieu, Jacques frère du Seigneur, Thaddée, Simon, Listes d'Apôtres, par Dom Louis LELOIR. Coll. « Corpus Christianorum — Series Apocryphorum », 4. Turnhout, Brepols, 1992. LX et 419-828 pages.

Ce volume constitue la deuxième et dernière partie de la traduction française de la version arménienne ancienne des Actes apocryphes et autres documents relatifs aux apôtres édités par le méchitariste Chérubin Tchérakian en 1904. Nous avons déjà eu l'occasion de présenter la première partie de cette traduction, parue en 1986, et d'en souligner l'intérêt scientifique²⁸. Rappelons ici que ce que le regretté Dom Louis Leloir livre au public est bien plus qu'une simple traduction d'un recueil resté jusqu'à maintenant à peu près inaccessible sinon aux arménisants. Les quelque soixante pages d'introduction qui ouvrent le volume présentent une étude approfondie de la tradition manuscrite des apocryphes arméniens relatifs aux apôtres. Cette introduction permet non seulement de connaître précisément la base manuscrite des textes publiés par le Père Tchérakian, mais aussi de savoir quels sont les manuscrits qui transmettent les mêmes textes et qui n'ont pas été utilisés par le savant de Venise. Les résultats auxquels est parvenu le P. Leloir seront désormais le point de départ obligé de toute nouvelle recherche sur les Actes apocryphes arméniens. On peut en retenir que, malgré ses défauts et ses limites, l'édition de Tchérakian conserve aujourd'hui encore toute sa valeur.

Quant aux textes qui sont traduits ici, les uns sont propres à la tradition arménienne et ils constituent à ce titre un précieux témoignage de la représentation que l'Église arménienne se faisait des apôtres et des premiers disciples. Pour les autres — et ils se taillent la part du

28. Voir *LTP*, 44 (1988), 121-123.

lion dans le recueil — il s'agit de traductions du grec ou, peut-être, du syriaque. S'ils n'apportent pas d'informations nouvelles, leur intérêt n'est pas pour autant négligeable dans la mesure où, pour des œuvres dont la tradition manuscrite dans la langue originale est souvent polymorphe, ils permettent de mieux apprécier le poids à accorder aux différents témoins, comme, par exemple, lorsqu'on se trouve en face d'une recension longue et d'une recension brève de la même composition. Dans ce cas précis, étant donné la tendance, commune à de nombreux textes apocryphes, à abrégé et à omettre des passages plus ou moins étendus, une version, même en apparence secondaire, est susceptible de véhiculer des parties du texte primitif qui ont disparu dans d'autres versions ou même dans la langue originale. C'est ce qui se passe, par exemple, avec la version arménienne du *Martyre de Philippe*, à propos de laquelle le P. Leloir observe qu'« elle peut très bien avoir conservé, ici et là, des éléments de l'œuvre originale, en particulier dans des passages encratiques » (p. 428). C'est dire l'importance de cette version arménienne pour qui veut obtenir un portrait complet, tant au plan doctrinal que textuel, des *Acta apostolorum apocrypha*. Si le P. Leloir s'est acquis la reconnaissance posthume des éditeurs de ces *Acta* en leur ménageant un accès commode à l'arménien, les arménologues ont contracté envers lui la même dette, puisqu'il a tiré au clair l'histoire textuelle de tout un secteur de la littérature arménienne ancienne. Les six index que l'on trouvera à la fin de l'ouvrage couvrent les deux volumes d'*Apocrypha apostolorum armeniaca*, et permettront d'exploiter toutes les richesses qu'ils contiennent. Nous terminerons cette note par une remarque de détail. La première des « Listes d'apôtres » éditées au chapitre XII et intitulée « Au sujet des saints apôtres : qui ils étaient et comment ils ont été appelés à l'apostolat », donne, au § 10, une curieuse étymologie du nom de Thomas : « Thomas <est> appelé Jumeau, parce qu'il vérifia la résurrection de deux manières, par la vue et le toucher » (p. 742). Le P. Leloir note à propos de cette étymologie que « l'explication du surnom de Jumeau donné à Thomas est originale » (p. 732). Mais, si l'on considère le fait que ces étymologies anciennes reposent presque toujours sur le rapprochement, par homophonie, de termes qui n'ont parfois rien à voir l'un avec l'autre, il est évident qu'il s'agit ici d'une étymologie populaire propre à la tradition arménienne. En effet, l'arménien pour « jumeau », *erkoworeak*, est expliqué par rapprochement avec l'expression adverbiale *y-erkowc'*, « de deux manières ». (P.-H.P.)

29. Nahal TAJADOD, **Mani le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois**. Coll. « Sources gnostiques et manichéennes », 3. Paris, Les Éditions du Cerf, 1990. 362 pages.

Ce volume est à l'origine une thèse de doctorat de troisième cycle présentée à l'Institut national des langues et civilisations orientales, à Paris, en juin 1987. Il propose une édition du texte chinois, une traduction et un commentaire du « Compendium des doctrines et règles de la religion du Bouddha de Lumière Mani » rédigé par un manichéen en 731 et enfoui dans les grottes de Dunhuang depuis 1035. Découvert en 1907 et 1908 par Sir Aurel Stein et par Paul Pelliot, ce compendium, ou plutôt ce qui nous en est parvenu, comprend six articles, dont les quatre premiers se trouvent à Londres et les deux derniers, à Paris. Les deux fragments proviennent du même manuscrit et s'ajointent parfaitement, mais ne conservent pas au complet le *Compendium* qui se termine abruptement à la colonne 105. Le contenu de ces deux fragments ayant été traduit et publié par Haloun et Henning (*Asia Major*, 1952) et par Chavannes et Pelliot (*Journal Asiatique*, 1913), mais sans l'appui d'un commentaire, c'est donc par l'analyse qu'elle en propose que l'A. prétend apporter une contribution nouvelle à la connaissance de ce texte.

Le volume comprend une introduction en quatre sections consacrées au manichéisme en Chine, à l'histoire du texte, à l'intérêt du document pour l'histoire du manichéisme et à la

langue du *Compendium*, cette dernière section traitant en réalité principalement des emprunts lexicaux à différentes langues. Le texte chinois et la traduction sont suivis d'un commentaire riche et détaillé qui s'emploie surtout à montrer comment le manichéisme a su s'acculturer à la civilisation chinoise en adoptant massivement le vocabulaire du bouddhisme et du taoïsme pour se dire. Deux index complètent le volume. Le premier, un index du compendium lui-même, donne, en translittération, les mots du texte chinois, leur origine linguistique et leurs transformations en différentes langues (grec, arabe, pahlavi, sanskrit, sogdien, syriaque) ou leur signification particulière dans le bouddhisme, le manichéisme et le mazdéisme. Le second, un index du commentaire, relève les noms propres (peuples, tribus, dynasties, lieux et monuments) et les auteurs cités, ainsi que les concepts, mais en français. Un index des mots sanskrits du commentaire complète l'ensemble. Ce volume est d'un grand intérêt pour quiconque s'intéresse au manichéisme lui-même et à son histoire, ainsi qu'au phénomène plus large du syncrétisme. Toutefois, le lecteur déplorera l'absence d'une analyse philologique rigoureuse et le traitement trop rapide ou trop vague de certaines questions primordiales. Ainsi, l'A. ne traite pas en détail la question de l'ajointement des deux fragments, à propos de quoi le lecteur devra se référer à l'étude de Lin Wushu²⁹, citée dans la bibliographie. De même, la question de savoir si ce texte a été originellement composé en chinois ou traduit dans cette langue, qui est capitale pour l'intelligence du texte, n'est pas discutée. Tout au plus l'A. se contente-t-elle d'affirmer, sans aucune argumentation, que ce compendium est une traduction (p. 27-28). Lin Wushu, dans une étude récente, reprend cette question et, sur la base de la critique externe et interne, arrive à une conclusion opposée : il s'agirait d'une œuvre originellement composée en chinois³⁰. Ce n'est pas tant la divergence des opinions qui est problématique ici que l'absence de discussion dans l'ouvrage que nous analysons. De même, l'absence de notes sur le texte chinois lui-même et son édition, les différentes lectures possibles dans certains cas, laisseront perplexes le lecteur ne pratiquant pas le chinois. (L.P.)

30. Collected works of Erasmus. Volume 61. Patristic Scholarship : the edition of St Jerome. Edited, translated and annotated by J.F. BRADY and J.C. OLIN. Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1992. 293 pages.

Jérôme est celui qu'Érasme préférait à tous les Pères de l'Église. Aussi consacra-t-il beaucoup de temps à traduire, commenter et corriger l'œuvre de cet écrivain latin du IV^e siècle et son édition des écrits de Jérôme est la première et la plus importante de ses nombreuses éditions des Pères. Publiée originellement en 1516, celle-ci comprenait neuf volumes, les quatre premiers édités sous l'entière responsabilité d'Érasme dont les interventions furent cependant constantes dans le reste. Plusieurs éditions révisées suivirent et particulièrement en 1524-6 et 1533-4. Ce travail d'édition est ici présenté pour la première fois depuis le XVI^e siècle, en traduction anglaise, bien que quelques parties aient déjà fait l'objet d'études ou d'articles, et il est accompagné d'introductions importantes et de notes. L'introduction générale donne une description complète de l'édition d'Érasme et met en lumière ce qui, dans l'œuvre de Jérôme, a pu susciter chez lui autant d'intérêt et d'admiration afin de

29. LIN WUSHU, « On the Joining Between the Two Fragments of the "Compendium of the Teaching of Mani, the Buddha of Light" », *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, P. Bryder, éd., Lund, (*Lund Studies in African and Asian Religions*, 1), 1988, p. 89-94.

30. LIN WUSHU, « The Origin of "The Compendium of the Teaching of Mani, the Buddha of Light" in Chinese », *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth Birthday*, A. van Tanagerloo et S. Giversen, éd., Louvain (*Manichaean Studies*, 1), 1991, p. 225-232.

mieux faire saisir la sélection qui en a été faite. Les auteurs ont dû évidemment opérer une sélection à cause de l'ampleur de cette édition sans toutefois s'expliquer clairement sur les raisons de leur choix.

Le volume débute par une lettre d'Érasme dédicacée à l'archevêque William Warham de Canterbury qui servait de préface à l'ensemble de l'ouvrage. Suit la *Vie de Jérôme* composée aussi par lui et où s'exprime avec le plus d'intensité son admiration. Servant en quelque sorte d'introduction à l'édition entière, elle devait, comme une sorte de *captatio benevolentiae*, éveiller le désir de lire Jérôme et préparer le lecteur à entreprendre sans préjugés la lecture de cet écrivain souvent controversé. Comme le notent les auteurs, c'est la première biographie critique dégagée des légendes et mythes qui l'encombraient, surtout au Moyen Âge. Elle se fonde principalement sur l'œuvre de Jérôme lui-même selon les indications mêmes d'Érasme. C'est également une défense passionnée de Jérôme contre ses nombreux adversaires, principalement les théologiens de la Renaissance qui refusent de voir en lui un vrai théologien. Cette biographie apologétique, composée selon les lois de la rhétorique la plus classique — elle comprend un exorde, une « narration » qui expose la vie de Jérôme et sert en même temps de preuve ou de confirmation à la défense qui suit, et enfin une péroraison — a été aussi qualifiée d'autoportrait puisqu'en Jérôme, Érasme retrouve sa propre image. Jérôme lui sert de modèle pour la réforme qu'il désire entreprendre. L'objectif principal d'Érasme est en effet de réformer la théologie en retournant aux sources scripturaires et patristiques pour la dégager des froides définitions des théologiens de son temps dont le manque de culture, l'esprit scolastique ainsi que le jargon l'exaspèrent. Jérôme, celui qui, selon lui, a le mieux enseigné « la philosophie du Christ », lui sert d'inspiration primordiale, tout comme le *Nouveau Testament* et Quintilien, avec ses *Institutions oratoires*. Car le manque de culture n'est pas sainteté pas plus que l'intelligence n'est impiété. Sur cette préférence marquée pour Jérôme, qu'à l'opposé de Luther et de bien d'autres il place au-dessus d'Augustin, Érasme s'est souvent expliqué : cherchant à définir un humanisme chrétien, c'est en Jérôme qu'il trouve ces deux aspects les mieux développés : sa grande érudition, sa culture littéraire, sa connaissance de plusieurs langues et, par-dessus tout, l'élégance de son style ainsi que son éloquence fougueuse, le font l'égal de Cicéron, quand il ne le surpasse pas. Jérôme fait ce qu'il nomme une théologie rhétorique, une théologie axée sur la pratique et non empêtrée dans les cadres rigides d'une quelconque méthode, tout en gardant profondeur et érudition.

Après la *Vie de Jérôme* viennent ensuite trois des préfaces les plus importantes de l'édition d'Érasme. Les deux premières introduisaient la première et la troisième partie du volume II de l'édition de 1516 (devenu le volume IV dans les éditions postérieures), c'est-à-dire le volume consacré aux œuvres attribuées faussement à Jérôme (*spuria*) et les écrits d'auteurs ayant un lien avec l'œuvre de Jérôme. On y trouve une discussion intéressante sur le faux et la pseudépigraphie dans l'antiquité, de même que sur les critères qui ont servi à détecter les réécritures dans l'œuvre de Jérôme : l'un des principaux critères est le style même de l'écrivain qui, malgré les genres littéraires divers ou l'évolution de l'âge, reste pour Érasme inimitable. Érasme y raconte également combien ce travail d'édition critique et de restauration lui coûta d'effort, à cause de la mauvaise transmission du texte. Mais restorer l'œuvre de Jérôme, n'est-ce pas restorer la théologie elle-même ? Enfin, la troisième préface introduit le volume II de l'édition révisée de 1524, consacré aux ouvrages apologétiques et polémiques de Jérôme. C'est essentiellement une défense de l'attitude de Jérôme, jugée véhémente à l'égard de ses opposants, et dont les procédés virulents rappelaient, selon eux, ceux de l'ancienne comédie.

Le reste du volume contient une sélection de six lettres de Jérôme (choisies parmi plus d'une centaine) accompagnées de sommaires (*argumenta*) et d'annotations (*scholia*) qui illustrent bien le travail critique opéré par Érasme ainsi que les problèmes textuels auxquels il a dû faire face : Lettre à Héliodore (Ep 14) ; à Népotien (Ep 52) ; lettre à Eustochium (Ep 22), l'une des plus connues, en particulier par sa description du rêve au cours duquel Jérôme se voit accusé d'être plus cicéronien que chrétien, rêve qu'Érasme commentera longuement ; lettre à Damasus (Ep 15) ; à Magnus (Ep 70) ainsi qu'à Paulinus (Ep 53) portant sur l'exégèse. Nous avons particulièrement apprécié le choix de la première lettre à cause de l'analyse rhétorique précise qu'en donne Érasme et qui est passionnante. L'ensemble se clôt sur une autre préface, celle des éditeurs Amerbach avec qui Érasme entreprit ce long travail.

Comme on peut le constater par le contenu, le volume est avant tout axé sur Érasme, ou plus précisément, c'est la vision d'un écrivain de l'antiquité chrétienne par un auteur du XVI^e siècle, et, qui plus est, par un auteur plein de verve, d'acuité et de sens critique. On peut, par exemple, admirer sa mesure lorsqu'il interprète les allégations souvent véhémentes de Jérôme en les replaçant dans leur contexte et en analysant l'auditoire et le genre littéraire spécifiques. Mais les critiques de Jérôme contre certains clercs ou moines servent souvent de prétextes pour les propres critiques d'Érasme contre les théologiens de son temps et cela explique que l'on ait voulu rééditer les œuvres de Jérôme en milieu catholique. On peut également noter l'intérêt des annotations, « antidotes » et commentaires qui redonnent vie à ce personnage dont il aimait tant la spiritualité et l'éloquence. L'ensemble du volume est fort beau et comporte plus d'une douzaine d'illustrations dont le portrait d'Érasme par Quentin Metsys où le nom de Jérôme figure sur un livre au centre du tableau, ce qui montre bien l'importance de ce Père dans sa vie. (A.P.)