Bulletin de patrologie

Matthieu Cassin
(IRHT, CNRS)

Les fluctuations dans la politique d'envoi de livres par les éditeurs conduisent, selon les années, à rendre compte ou non de livres importants, en fonction des réponses reçues. Le lecteur gardera donc à l'esprit que le panorama ici présenté est doublement soumis à l'arbitraire : celui de la sélection opérée par le rédacteur parmi les publications dont il a connaissance, et celui des envois des éditeurs parmi cette sélection. Que le secrétaire de rédaction de la présente revue soit une fois encore remercié pour sa ténacité, sans laquelle ce Bulletin serait impossible à réaliser. Certains livres importants, cependant, continuent à manquer à l'appel, comme celui de Sébastien Morlet, paru en 2019[1] : le rédacteur tient à s'en excuser auprès des lecteurs, et des auteurs.

Le Bulletin de cette année est marqué par quelques continuités avec les années précédentes, en particulier du côté du désert égyptien, de Jérôme ou de Cyrille d'Alexandrie, mais aussi par une floraison de publications liées aux conciles, tout autant que par des continuités internes, comme pour Didyme d'Alexandrie commentant les Psaumes, ou plus lointaines, comme avec les introductions d'Origène et d'Eusèbe au Psautier, qui font écho à la présentation des *Homélies sur les Psaumes* d'Origène récemment redécouvertes, dans le Bulletin de 2016.

Auteurs des IIe et IIIe siècles

Irénée de Lyon

Parmi les auteurs chrétiens du IIe siècle, Irénée de Lyon n'est sûrement pas celui dont on se dirait spontanément qu'il est le plus mal connu ou le plus délaissé. Cependant, Anthony BRIGGMAN propose une étude qui est consacrée à Dieu et au Christ chez Irénée et qui prétend réviser largement l'image que se fait la critique de la théologie de l'évêque de Lyon[2]. Comme il l'avait fait naguère à propos de l'Esprit[3], l'auteur entreprend de réviser l'image dominante d'Irénée qui, selon lui, le réduit largement à un exégète et un théologien de l'économie, aux dépends de la métaphysique et d'une théologie plus spéculative. Il ne prétend pas, bien sûr, gommer la place de l'Écriture et de son explication, non plus que celle de l'économie du Salut, dans la théologie d'Irénée : simplement, A. B. cherche à rendre à Irénée une stature pleine de théologien, malgré les formulations réductrices, voire désobligeantes, qui ont pu être employées pour peindre la pensée et l'œuvre de ce dernier. Le tableau que dresse A. B. de la théologie d'Irénée fait de celle-ci une étape décisive dans la réflexion sur Dieu, la Trinité et l'Incarnation, qui anticipe largement certains développements et positions du IVe siècle, par-dessus la régression relative qui caractériserait en la matière la plupart des auteurs du IIIe siècle, et entre autres Origène. L'ouvrage se caractérise par un dialogue constant avec la littérature antérieure, dans un esprit souvent combatif sans jamais être polémique.

Après une brève introduction, essentiellement historiographique et programmatique, un premier chapitre intitulé « Prolegomena » présente trois études successives sur l'éducation rhétorique d'Irénée, la place qu'il accorde à la théologie spéculative ainsi qu'à la notion de

[1] Sébastien MORLET, *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Paris, Belles Lettres, 2019.

[2] Anthony BRIGGMAN, *God and Christ in Irenaeus*, Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 2018 ; 24 × 16, relié, XIII + 233 p., 69 £. ISBN : 978-0-19-879256-7.

[3] Anthony BRIGGMAN, *Ireaneus of Lyon and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford, New York (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 2012.

connaissance naturelle de Dieu. À partir de l'étude de trois notions (ὑπόθεσις, οἰκονομία, πλάσμα et μῦθος), A. B. montre qu'Irénée avait bénéficié d'une formation rhétorique avancée, dont il exploite largement le contenu d'un point de vue méthodique, polémique et théologique. La seconde section de ce chapitre étudie l'interprétation qui a été donnée d'un passage du *Contre les hérésies* (II, 25-28), selon laquelle Irénée adopterait une position des philosophes sceptiques et limiterait, voire rejetterait, toute spéculation théologique. L'auteur montre comment la traduction proposée d'un passage-clef, fondée sur une coquille non reconnue de la réimpression de la *Patrologia graeca* de 1882 – coquille absente tant de l'édition critique des Sources chrétiennes que des éditions anciennes et de la première impression de la *PG* en 1857 – a conduit à asseoir une telle interprétation, qui est en fait privée de fondement. Son étude de sections plus larges de ce passage lui permet ensuite de préciser le tableau : Irénée ne rejette pas l'enquête sur les causes, mais en montre les limites pour l'homme, tant dans le domaine terrestre que dans le domaine céleste, ce qui laisse ouverte une partie du champ pour une enquête sur Dieu. La dernière section étudie un autre passage du livre II (6, 1), qui porte cette fois sur la connaissance naturelle de Dieu ; A. B. montre que cette connaissance naturelle est chez Irénée le fondement qui permet à la philosophie une certaine connaissance de Dieu, et que cette théorie est à la source de plusieurs autres développements (voir en particulier *AH.* III, 25, 1-5).

Les quatre chapitres suivants portent respectivement sur Dieu, sur le Verbe-Fils, sur l'union christologique et, enfin, sur l'action du Christ dans le monde et l'histoire. Il n'est pas question de présenter en détail le contenu de ces quatre chapitres, riche et parfois complexe. On relèvera simplement quelques-unes des positions que défend l'auteur. Tout d'abord, Irénée tiendrait que deux propositions fondent la connaissance de Dieu : il est infini et absolument simple. De la première proposition découlent plusieurs conséquences, qui sont autant d'attributs divins (transcendance, incompréhensibilité, immanence), mais aussi la nature fondamentalement spirituelle de Dieu. Dans le cas du Verbe-Fils, l'auteur étudie en particulier la notion d'immanence réciproque du Père et du Fils, ses fondements scripturaires mais aussi logiques, ainsi que les modalités de « production » du Fils par le Père. Le chapitre quatrième permet à l'auteur de montrer que non seulement Irénée présente des positions sur la Trinité qui anticipent largement les formulations, certes plus précises et mieux établies, des siècles ultérieurs, mais que ce constat est aussi vrai dans le domaine christologique. A. B. s'attache en particulier à l'identification du modèle d'union de Dieu et de l'homme en Christ, qu'il trouve dans la théorie stoïcienne du mélange[4] – ce qui lui est occasion d'une étude plus large des mélanges chez Irénée, y compris entre l'âme et le corps. Le dernier chapitre s'appuie sur les conceptions de la divinité dégagées dans les chapitres précédents pour étudier l'action économique du Christ ; il se divise en deux sections, dont la première étudie *AH.* III, 18, 7 (résumé sous les termes sécurité, incorruptibilité, adoption), tandis que la seconde s'attache plus largement aux modalités de la révélation divine, tant dans les théophanies de l'Ancien Testament que dans le Fils incarné. Une brève conclusion résume les principaux acquis du livre et réaffirme l'importance de ce nouveau portrait d'Irénée, qui remet en cause une vision linéaire d'un développement progressif de la compréhension théologique de la révélation. Une bibliographie et trois index (lieux cités, lieux bibliques, index général) concluent le livre.

[4] Il aurait été utile, pour le traité d'Alexandre d'Aphrodise sur le mélange, de citer et d'utiliser tant l'édition critique avec traduction annotée que l'étude globale qu'a fourni J. Groisard : Jocelyn GROISARD, *Alexandre d'Aphrodise, Sur la mixtion et la croissance*, Paris (coll. « Collection des Universités de France, Série grecque »), 2013 ; IDEM, *Mixis : le problème du mélange dans la philosophie grecque d'Aristote à Simplicius*, Paris (coll. « Anagôgê » 9), 2016. On s'étonne aussi, lorsqu'il est question, en particulier à propos du scepticisme éventuel d'Irénée, du pseudo-Plutarque des *Placita* et des compilations doxographiques, de ne pas voir de mention des volumes monumentaux des *Aëtiana* : J. MAANSFELD, D. RUNIA, *Aëtiana*, Leiden, Boston (coll. « Philosophia Antiqua », 73, 114, 118, 148, 153), 1997-2020, 5 volumes en plusieurs tomes.

Voilà donc une intéressante lecture d'Irénée, qui cherche à en modifier radicalement l'image admise, afin de remettre au premier plan sa pensée spéculative, fondée sur une solide formation rhétorique et philosophique. Cette étude s'appuie sur de nombreuses et longues citations du texte d'Irénée, en traduction – il aurait été utile au lecteur de donner également le texte source, même si l'on sait la complexité de cette source dans le cas d'Irénée, puisque le grec d'origine fait très largement défaut. Si tous les spécialistes d'Irénée ne suivront sans doute pas l'auteur dans sa reconstruction, y compris historiographique, et en discuteront tel ou tel point, la démarche d'ensemble est d'importance et se révèle stimulante.

Tertullien

Après le *De anima* de Cassiodore paru en 2017[5], c'est au tour du traité de Tertullien sur l'âme de se voir traduit dans la collection Sources chrétiennes ; l'ouvrage est dû à Jerónimo LEAL (introduction, texte, apparat et notes) et Paul MATTEI (traduction)[6]. Ce texte, que J. Leal propose de dater, suivant l'opinion admise, entre 207 et 213, et peut-être vers 210-211 – sans fournir en faveur de cette fourchette étroite beaucoup d'arguments – constitue pour nous le premier exemple de traité de l'âme chrétien, alors que le genre est bien attesté dans le domaine philosophique depuis longtemps. Le traité de Tertullien se situe d'ailleurs dans la continuité directe de ces traités philosophiques, dont il discute ou reprend nombre de positions, mais il déplace bien évidemment l'orientation d'ensemble. Comme le montrent les éditeurs, si les sources philosophiques sont essentielles, et se doublent de sources médicales, c'est bien l'Écriture qui constitue l'autorité principale dans le texte de Tertullien et qui est la plus fréquemment et la plus abondamment citée ou reprise.

Sans s'attarder à une présentation de l'auteur, l'introduction aborde directement la question de l'origine du traité – et de son rapport avec la réfutation des positions d'Hermogène sur l'origine de l'âme, traité qu'évoque Tertullien (*An.* 1, 1) mais qui ne paraît pas conservé – et de sa date. Vient ensuite une analyse de l'œuvre, qui propose successivement un nouveau plan du traité, en deux grandes parties, systématique (Qualités, Organes et fonctions, Définition) puis diachronique (Origine et développement, Chute et mort), puis une étude de divers thèmes : corporéité de l'âme (qui ne se réduit pas à une matérialité), l'ἡγεμονικόν, les rêves (et l'extase), le péché et la mort, l'eschatologie et le millénarisme. Une troisième section est consacrée aux sources et références, envisagées selon les trois grandes catégories évoquées ci-dessus. Dans le domaine philosophique, les auteurs relèvent, outre la connaissance du platonisme, une attention au stoïcisme, dont Sénèque, une connaissance directe d'Aristote, que Tertullien cite, probablement d'Apulée, et du *Corpus hermeticum* ; pour la médecine, J. Leal évoque surtout Soranos d'Éphèse et son traité *Sur l'âme*, non conservé, que Tertullien mentionne explicitement ; pour le versant chrétien, c'est l'Écriture qui est bien évidemment au premier plan mais, si l'auteur insiste sur la nécessité de ne pas oublier cette dimension fondamentale, son apport au traité n'est pas étudié et l'introduction se contente d'évoquer le type de texte utilisé (une traduction directe et personnelle à partir du grec), sans en envisager l'usage et les fonctions dans le *De anima*. Une intéressante, mais trop brève, quatrième section évoque la postérité du texte, assez importante, avec en particulier de vives discussions sur le traducianisme et la corporéité de l'âme. La cinquième et dernière section est consacrée à la transmission du texte : il nous est connu par un témoin unique (Paris, BnF, Lat. 1622, 9e s. ; *codex Agobardinus*), mais qui commence mutilé en VI, 7, 5 ; le début du texte n'est donc connu que par l'intermédiaire de l'*editio princeps* de 1545, qui avait accès à au moins un autre manuscrit non mutilé. Sont ensuite évoquées diverses éditions anciennes ainsi que des *Aduersaria*. Le volume des Sources chrétiennes reprend le texte de la dernière édition de

[5] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 212-213.

[6] Jerónimo LEAL et Paul MATTEI, *Tertullien, De l'âme*. Introduction, texte latin, apparats et notes Jerónimo LEAL, traduction Paul MATTEI, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 601), 2019 ; 19,5 × 12,5, 484 p., 45 €. ISBN : 978-2-204-13000-4.

J. H. Waszink (*CCL* 2, 1954), avec un apparat allégé ; 16 modifications à l'édition sont signalées. Il s'agit donc d'une *editio minor*, qui ne dispense pas du recours à l'édition du *Corpus* pour des vérifications précises, mais permet cependant un usage direct du texte.

On aurait aimé en savoir plus sur la division de l'œuvre en chapitres. En effet, dans le volume, la division en chapitres numérotés, sans titre, est donnée pour acquise. Cependant, une rapide consultation du manuscrit[7] permet de voir que si celui-ci possède bien une division en chapitres, non numérotés mais pourvus de titres rubriqués, elle ne correspond pas à celle de l'édition : les divisions sont moins nombreuses, même si elles s'accordent globalement avec certains des débuts de chapitres de l'édition imprimée. Les indications de ces titres, présentes dans l'apparat du *Corpus* et dans l'édition antérieure de 1947[8], n'ont pas été reprises dans l'édition des Sources chrétiennes ; on notera que la division en chapitres du manuscrit de Paris et celle de l'édition de 1545 semblent concorder, tandis que la division actuelle paraît remonter à l'édition de 1550 de Sigismond Gelen.

Le corps du volume comporte le texte latin et la traduction française, due à Paul Mattei, accompagnées de notes assez abondantes. La traduction, pleine de vigueur, se lit aisément et avec plaisir ; on laissera aux latinistes le soin d'en évaluer la précision, mais les choix faits sont généralement justifiés en note, ce qui permet au moins au lecteur de juger des arguments de l'auteur. La richesse du texte de Tertullien et ses multiples allusions à la culture classique et hellénistique, en particulier philosophique, nécessitaient une annotation large, qui est heureusement fournie et a l'honnêteté de renvoyer fréquemment au grand commentaire de J. H. Waszink, dans son édition de 1947[9]. Le volume est complété par une bibliographie, un index biblique et un index des noms de personnes – mais il manque un index des textes anciens cités, qui aurait été fort utile.

Ce seront les spécialistes de Tertullien qui discuteront de l'apport de cette nouvelle traduction annotée, et de l'*editio minor* qui l'accompagne. On permettra à l'helléniste qui rédige ce Bulletin deux étonnements dans la prise en compte du contexte philosophique et des sources éventuelles de Tertullien. En effet, l'auteur cite à deux reprises (28, 1 ; 29, 4) le platonicien Albinos. Or, dès la première page de l'introduction est affirmée sans aucune précaution l'identité de cet Albinos avec l'Alkinoos/Alcinous, auteur du *Didaskalikos*. Pourtant, cette identité, qui a été longtemps tenue pour un fait acquis, est pour le moins problématique et a été depuis non seulement remise en cause, mais largement rejetée ; il est surprenant que les principaux travaux à ce sujet ne soient pas cités et que la bibliographie utilisée à ce propos soit très datée[10]. De même, à propos des doxographies, il semble que le volume manque parfois un peu de clarté, il est vrai dans une matière particulièrement complexe. Il n'aurait cependant pas été difficile de renvoyer, pour les *Placita* d'Aètios, aux cinq volumes (en plusieurs tomes) de J. Maansfeld et D. T. Runia[11], et de les exploiter, afin de mieux expliquer les relations de Tertullien à cette compilation, et le rôle de Soranos dans ces relations. D'autres manques bibliographiques sont moins graves[12] ; on a également relevé une

[7] Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85722380.

[8] Mais, sauf erreur, sans explication de l'auteur sur l'origine et la valeur de ces différentes subdivisions.

[9] On aurait pu d'ailleurs signaler la réédition de ce volume dans les *Supplements* de *Vigiliae christianae* (n° 100), en 2010.

[10] Voir en particulier J. WHITTAKER et P. LOUIS, *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, Paris (coll. « Collection des Universités de France, série grecque »), 1990, avec la bibliographie antérieure ; voir également J. M. DILLON, *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Oxford (coll. « Clarendon Later Ancient Philosophers »), 1995, qui corrige sa position antérieure (J. M. DILLON, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, New York, 1977 [1996²]) et se dit convaincu par les arguments de J. Whittaker. Voir également J. WHITTAKER, « Alcinoos », dans R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 112-113.

[11] Voir *supra*, n. 4.

[12] On pense par exemple (p. 28), à propos de la distinction entre souffle et Esprit, à M.-O. BOULNOIS, « Le souffle et l'Esprit, exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22 »,

contradiction, qui est peut-être due à la traduction de l'introduction ou aux différentes révisions que le volume a subies[13].

Mais là n'est pas l'essentiel : ce livre assez épais offre une traduction annotée d'un riche traité de Tertullien, qui intéressera tant les latinistes que les hellénistes, et qui ne devra pas être négligé non plus par les philosophes.

Clément et Origène

Gilles DORIVAL et Alain LE BOULLUEC ont fait paraître un beau volume, intitulé *L'Abeille et l'Acier*, consacré à Clément d'Alexandrie et à Origène[14]. Ce diptyque n'est pas neuf, puisqu'il reprend les chapitres qui étaient consacrés à ces deux auteurs dans le troisième tome de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* dirigée par B. Pouderon, tome paru en 2017[15]. Cette réédition, mise à jour pour la bibliographie, des deux contributions, à peu de distance de leur parution d'origine, se justifie largement. En effet, comme le montrent les deux auteurs, dans la brève conclusion en forme de *synkrisis* (p. 347-351), nombreux sont les traits qui réunissent les deux Alexandrins, mais nombreuses sont aussi leurs différences, qui ne peuvent tout être réduites à la différence des époques pendant lesquelles ils ont vécu. On rappellera leurs dates, approximatives : Clément (vers 150-vers 215), Origène (vers 185-187 – vers 251-253), et on soulignera que G. Dorival, dans cette contribution, a proposé une nouvelle interprétation des données chronologiques fournies par Eusèbe à propos de la mort d'Origène, qui conduit le savant à la situer un peu avant la date habituellement retenue, soit 254. Ces deux figures majeures du christianisme des II^e^ et III^e^ siècles méritaient bien un ouvrage séparé, eux dont la présentation occupait presque un tiers du tome III de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne*. La continuité entre certaines de leurs œuvres, comme les *Stromates*, la place occupée par Philon d'Alexandrie, l'idéal du vrai gnostique, les liens avec le *Didaskaleion* d'Alexandrie mais aussi avec la Palestine, l'ouverture à la culture païenne et en particulier à la philosophie, et bien d'autres traits encore les rapprochent. D'autres traits les séparent, sociologiques comme intellectuels et religieux, ou encore moraux, tout autant que littéraires.

Ces deux contributions sont complétées par des index (bibliques, textes et auteurs anciens[16], auteurs modernes). Elles sont précédées par un Avertissement, dû aux deux auteurs, et qui présente d'une manière extrêmement touchante le duo ; contrairement à Clément et Origène, ils ne sont pas séparés par une génération, puisqu'ils sont entrés respectivement en 1961 (A. Le Boulluec) et en 1965 (G. Dorival) à l'ENS. Leurs parcours intellectuels et scientifiques ont été fait de nombreux compagnonnages, en particulier autour de Marguerite Harl, et le tableau qu'ils en donnent eux-mêmes est tout à la fois instructif et touchant. Ce beau volume, au papier plus épais et à la typographie plus lisible que ce n'était le cas dans la publication originale des deux contributions, est donc à la fois un utile instrument de travail et un très beau témoignage sur l'amitié scientifique.

Recherches augustiniennes 24 (1989), p. 3-37, qui comporte entre autres une section sur Tertullien et des remarques sur le *De anima*.

[13] Dans le corps du texte (p. 12) le *Praedestinatus* est dit difficile à dater et à attribuer, tandis qu'en note (même page n. 2), il est situé vers 435 et attribué à Arnobe le Jeune. Sans doute une subtilité a-t-elle échappé au lecteur. On corrigera aussi (p. 138 n. 1) la référence à « *An.* 18, 2 » en *An.* 18, 11, où on aurait d'ailleurs attendu une note de renvoi à 1, 1 et à l'introduction sur la possible mention du titre du traité (*de anima titulus*).

[14] Gilles DORIVAL et Alain LE BOULLUEC, *L'abeille et l'acier : Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Belles Lettres, 2019 ; 21,5 × 15, 371 p., 35 €. ISBN : 978-2-251-44949-4.

[15] B. POUDERON, *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*. III, *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, Paris (coll. « L'Âne d'or »), 2017 ; voir *Rev. Sc. ph. th.* 101 (2017), p. 552-554.

[16] Y sont inclus les manuscrits cités ; il aurait été utile de donner les cotes complètes de ces livres, et non leur désignation abrégée latine, parfois peu claire.

Si les *Homélies sur les Psaumes* d'Origène ont révélé, dans les années qui précèdent, un nouveau pan de l'exégèse origénienne du psautier, et bien d'autres facettes de cet auteur[17], d'autres témoins de l'exégèse origénienne du Psautier sont connus depuis beaucoup plus longtemps, sans pour autant avoir été totalement exploité. Et l'on pourrait en dire autant, sinon plus, de la situation de l'exégèse des Psaumes par Eusèbe de Césarée. Cordula BANDT, Franz Xaver RISCH et Barbara VILLANI ont fait paraître un volume présentant l'édition et la traduction commentée des matériaux origéniens et eusébiens liés à une approche générale du livre biblique des Psaumes[18].

Le recueil de textes origéniens, qui est présenté en introduction par F. X. R, est formé non de prologues proprement dit (sauf le dernier texte, qui n'est pas traité dans cette introduction), mais d'unités textuelles isolées, liées à l'activité de philologue et d'interprétation du texte bibliques origéniennes. Ce seraient des unités complètes, non des extraits ou des fragments d'œuvres plus larges. Les textes de ce genre sont au nombre de sept : *Catholica in Psalmos* (interprétation d'ensemble du Psautier et herméneutique ; *CPG* 1426 nota, 1882 Introductio graeca) ; *De diuisione psalterii apud Hebraeos* ; *De diuisione psalmorum* ; *De psalmis Moysis* ; *De diapsalmate* ; *Definitiones* (extraits de lexiques, à usage herméneutique)[19] ; *De Quinta et Sexta* (versions bibliques) ; *De asterisco et obelo* (signes diacritiques).

Le recueil de textes eusébiens est présenté par C. B. ; ils sont au nombre de huit : *Didascalia* ; *Periochae* ; *Canones psalmorum* ; *De diuisione psalterii et psalmorum* ; *De auctore psalmi I et II* ; *De ordine psalmorum* ; *Hypomnema* ; *De diapsalmate*. Leur nature est complexe à déterminer et ils ne semblent pas répondre aux renvois qu'Eusèbe fait à deux reprises à son prologue dans le corps du *Commentaire* (*PG* 23, 1001C ; 1072B), même si la *Didascalia* au moins pourrait s'y rattacher.

Enfin, B. V. présente un texte latin composite, visiblement traduit du grec, et formé d'extraits et de textes introductifs au Psautier ; il est connu sous le titre *Praefatio Hieronymi in libro psalmorum*, mais ne peut être dû à Jérôme. G. Mercati y a identifié plusieurs passages d'Eusèbe et d'Origène conservés en grec ; un des extraits ici publiés sous le nom d'Origène (*De asterisco et obelo*) en provient.

L'introduction se termine par une liste succincte des manuscrits utilisés – il aurait été utile de donner la cote complète, plutôt qu'une cote latine abrégée – avec mention de leur date et du type de chaîne selon la classification Karo-Lietzmann. Les auteurs expliquent par l'absence de prise en compte des prologues dans le travail de G. Dorival, dont nous avons présenté le dernier volume dans le précédent Bulletin[20], l'absence de référence directe à son étude des chaînes, pourtant plus à jour que celle de Karo et Lietzmann. Il aurait pu être utile également de donner le numéro de *CPG*, surtout avec la nouvelle édition du tome IV récemment parue[21]. On aurait aussi aimé savoir si l'énumération des témoins utilisés pour l'édition était une énumération exhaustive des témoins conservés, ou une sélection des témoins principaux, et si c'est le cas, effectuée sur quelle base. Il aurait été encore utile d'avoir, pour chaque texte, une liste des témoins classée par type de chaîne, ainsi que

[17] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 100 (2016), p. 459-462.

[18] Cordula BANDT, Franz Xaver RISCH et Barbara VILLANI, *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*, Berlin, Boston, De Gruyter (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 183), 2018 ; 24,5 × 17,5, relié, XXIV + 358 p., 119,95 €. ISBN : 978-3-11-055715-2.

[19] Sur ce texte, voir *infra*, p. ***-***, la présentation de l'ouvrage de V. LIMONE.

[20] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 237-240. La chose aurait été d'autant plus utile pour les manuscrits non classés par Karo et Lietzmann, comme le ms. Milano, Bibl. Ambrosiana, M 47 sup. (sur lequel voir G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, II, Leuven, 1989, p. 57-63 ; *CPG* C40.11 ; le ms. est connu de Karo et Lietzmann, mais non classé). Un renvoi à G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, V, Leuven, 2018, p. 353, aurait aussi permis d'éclairer le contenu du ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 342 (*Scholies aux Psaumes* Jagić d'Hésychius).

[21] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 240-243.

l'indication des éditions antérieures ; ces éléments figurent parfois, tantôt dans l'introduction, tantôt au début du texte critique (p. 120), mais pas toujours ni toujours au même endroit. De même, les relations stemmatiques entre les témoins ne sont pas démontrées sur une base philologique, ni en combinant type de chaîne et philologie – sauf dans de rares cas, comme pour le *De ordine psalmorum* d'Eusèbe, texte pour lequel la situation est particulièrement complexe.

Après ces introductions générales volontairement courtes, chaque texte édité est pourvu d'une introduction, qui précède l'édition proprement dite, supportée par un apparat critique, mais aussi par un apparat des sources et un autre des parallèles, le tout faisant face à une traduction allemande annotée. On trouve tout d'abord une première partie consacrée à Origène. Ces textes sont attestés de manière très variable, et ont une histoire critique également fort différente. Ainsi le premier (*Catholica*) a fait l'objet de plusieurs éditions, est transmis par un assez grande nombre de témoins et bénéficie d'une version syriaque (dans la *Syrohexaplaire*), tandis que d'autres ont quatre témoins grecs (*De diuisione psalterii apud Hebraeos*), ou ne sont conservés qu'en latin (*De asterisco et obelo*). De même, des indices de datation, au moins relative, sont parfois présents (*Catholica* postérieure à *De psalmis Moysis* et *De diapsalmate*), mais c'est loin d'être toujours le cas. Certains ont eu un rôle important et une postérité réelle, comme la *Catholica*, de nouveau, tandis que d'autres sont d'un intérêt beaucoup plus circonscrit ; leur longueur varie également beaucoup, par exemple entre les 130 lignes de la *Catholica* et les 7 lignes du *De diuisione psalterii apud Hebraeos*. Certains textes sont d'attribution discutée ou problématique : *De diuisione psalmorum* (d'attribution disputée entre Origène et Eusèbe ; C. B. penche plutôt pour Origène). Certains textes témoignent d'un réel contenu herméneutique (comme la *Catholica*), tandis que d'autres sont clairement des instruments de travail, comme le *De diuisione psalmorum*, voire des recueils de citations (*Definitiones*). Enfin, on relèvera le dernier texte origénien dans ce recueil, qui est, lui, tiré du prologue du *Commentaire des Psaumes*, et qui provient non de la tradition caténaire, mais d'extraits conservés en majorité par la *Philocalie*, secondairement par Épiphane de Salamine (*Panarion*) et par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*)[22].

La seconde partie est consacrée à Eusèbe de Césarée. On notera parmi les textes eusébiens, marqués sans doute par un caractère plus technique que plusieurs textes origéniens, la présence des *Canones psalmorum*, dont l'édition est due à Martin Wallraff et reprend une publication antérieure de ce texte (ou plutôt de ce tableau) jusqu'alors inédit[23]. L'introduction et l'édition de l'*Hypomnema* généralement attribué à Origène, et réattribué à Eusèbe, est également la reprise, cette fois révisée, d'une publication antérieure[24] ; il s'agit pour l'essentiel d'une étude des formules récurrentes dans les titres de Psaumes.

Le volume est complété par deux appendices : une étude de F. X. Risch sur l'interprétation du *diapsalma* dans l'Antiquité (p. 281-300) et une autre, du même auteur, sur l'interprétation musicale des Psaumes chez Origène et Eusèbe – l'étude fait appel, plus largement, à d'autres auteurs antiques. On trouve également une bibliographie, divers index (AT et NT, auteurs anciens, noms et choses), ainsi que quelques planches en couleur.

C'est donc un riche et précieux travail qu'ont mené à bien les trois auteurs, fournissant éditions, traductions et études de textes qui ont eu souvent une grande influence, mais dont le genre, l'origine et le sens exact étaient parfois difficiles à déterminer. On aurait sans doute pu

[22] Il n'y a pas de nouvelle édition, pour ces extraits de provenance toute différente, mais une reproduction du dernier texte critique disponible (Sources chrétiennes pour la *Philocalie*, Griechischen Christlichen Schriftsteller pour Épiphane et Eusèbe).

[23] M. WALLRAFF, « The Canon Table of the Psalms. An Unknown Work of Eusebius of Caesarea », *Dumbarton Oaks Papers* 67 (2013), p. 1-14.

[24] C. BANDT, F. X. RISCH, « Das Hypomnema des Origenes zu den Psalmen – eine unerkannte Schrift des Eusebius », *Adamantius* 19 (2013), p. 395-436.

souhaiter un peu plus de pédagogie, en particulier dans la justification des éditions et dans le rapport avec les publications antérieures, car ces textes plus ou moins courts ne sont pas d'un abord facile. Mais sans doute est-ce là seulement la conséquence de l'érudition des éditeurs, qui offrent ainsi à la communauté scientifique un apport précieux.

Sous le titre *Origène et la philosophie*, un lecteur bien informé des recherches patristiques ne s'attendra pas à trouver un contenu très intéressant ni très original. Ce serait pourtant une erreur que de laisser de côté le livre, assez épais, que Vito LIMONE a tiré, sous ce titre, de sa thèse de doctorat soutenue en 2016 à l'Università Vita-Salute San Raffaele de Milan et à l'Institutum Patristicum Augustinianum[25]. Il n'y faut pas chercher de nouveautés radicales ni de révélation fracassante, dans la mesure où les textes sont bien connus, où les références ont été depuis longtemps relevées et étudiées à plusieurs reprises. Mais c'est bien l'approche d'ensemble qui est neuve et la profondeur d'examen des textes qui est précieuse. Voici, à grands traits, le contenu et la structure du livre, qui en donneront à comprendre l'intérêt : après une brève introduction, un premier chapitre est consacré à la question Origène(s) et Ammonios ; le deuxième chapitre porte pour titre « Le système des sciences » ; le troisième étudie l'ensemble des citations de philosophes et les références explicites à leurs œuvres ou à leurs doctrines ; le quatrième et dernier concerne l'usage du vocabulaire philosophique et des définitions.

Le premier chapitre reprend donc, une nouvelle fois, la question de savoir s'il faut distinguer ou identifier Origène le chrétien et Origène le condisciple de Plotin chez Ammonios Saccas, et Ammonios maître de l'Origène chrétien et Ammonios, maître de Plotin. En arrière-fond est présente l'interrogation sur l'état du platonisme auquel il faut rattacher Origène, le néoplatonisme, si l'on retient l'hypothèse Ammonios Saccas maître de l'Origène chrétien, ou le médioplatonisme, sinon. La question naît du caractère contradictoire et inconciliable des témoignages anciens, en particulier ceux de Porphyre, Longin et Eusèbe. Dans le Bulletin précédent, on a déjà présenté un ouvrage collectif précisément sur cette question, paru trop tard pour avoir pu être pris en compte par V. Limone[26] ; la perspective de ce dernier est cependant bien différente de l'étude à facettes du volume allemand : repartant des différents témoignages anciens, et rappelant les différentes hypothèses d'interprétation proposées, il reprend patiemment le dossier pour parvenir de nouveau à la solution qui paraît la plus raisonnable, à savoir la distinction de deux Origène et de deux Ammonios. On notera cependant qu'il reprend à son compte l'hypothèse de M. Edwards qui identifie l'Ammonios maître d'Origène avec l'Ammonios péripatéticien mentionné par Longin : si l'identification est, par principe d'économie, tentante, elle ne repose cependant sur aucune preuve concrète et la distinction des deux Ammonios précédents tendrait plutôt à conseiller la prudence en la matière[27].

Le deuxième chapitre reprend lui aussi une question souvent débattue, voire rebattue, celle du système des connaissances et de la hiérarchie (ou non) des sciences à l'époque impériale. Partant d'un article fondateur de P. Hadot[28], l'auteur oppose à la distinction de trois système (qu'il résume sous les termes de hiérarchique, circulaire et pédagogique), présentée par

[25] Vito LIMONE, *Origene e la filosofia greca: scienze, testi, lessico*, Brescia, Morcelliana (coll. « Letteratura cristiana antica » n.s. 30), 2018 ; 22,5 × 15, 386 p., 30 €. ISBN : 978-88-372-3211-5.

[26] B. BÄBLER et H.-G. NESSELRATH (éd.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, Tübingen (coll. « Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and its Environs » 2), 2018 : voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 148-149.

[27] Voir *infra*, la discussion à propos de l'ouvrage de M. R. CRAWFORD.

[28] « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum helveticum* 36 (1979), p. 202-223 ; il aurait été utile d'en signaler en bibliographie non seulement les traductions comme le fait l'auteur, mais aussi la réimpression : P. HADOT, *Études de philosophie ancienne*, Paris (coll. « L'Âne d'or »), 1998, p. 125-158.

Hadot, une réalité plus complexe et plus mêlée, fusionnant plusieurs systèmes. Pour être tout à fait juste, il faut précise que l'article de P. Hadot présente non une évolution historique, mais une vue synthétique, où il cherche à dégager des types idéaux ; son enquête se concentre sur la période classique et le début de la période hellénistique, l'époque impériale n'étant prise en compte qu'à l'extrême fin du développement – y compris Origène, d'ailleurs, tout comme les néoplatoniciens. Cependant, la discussion menée par V. Limone est fructueuse, qui lui permet de montrer la coexistence chez Origène de différents schémas d'organisation du savoir – schémas plus que systèmes, peut-être – dans lesquels la logique et l'époptique occupent des places non fixes, dans la mesure même où ces sciences ne s'intègrent pas pleinement, par leur objet et/ou leur méthode, à la structure d'ensemble. L'auteur discute également la place de l'*enkuklios paideia*, dont il semble accepter la consistance et l'existence[29], dans le cursus d'enseignement à Alexandrie (en particulier au *Didaskaleion*) et dans l'entourage d'Origène, pour conclure à l'absence de témoignage fiable en faveur d'un cursus préparatoire (*enkuklios paideia* et philosophie) au *Didaskaleion* d'Alexandrie à l'époque d'Origène.

Le troisième chapitre, qui s'appuie entre autres sur les relevés et les études antérieures de G. Dorival, dont son article du *Dictionnaire des philosophes antiques* de 2005, étudie en les classant par école philosophique les mentions et citations de textes et d'auteurs philosophiques dans l'œuvre d'Origène, dont la plupart figurent dans le *Contre Celse*. V. L. s'attache en particulier à déterminer l'usage qu'Origène fait de ces textes, au regard de leur usage et de leur interprétation dans le contexte philosophique de l'époque impériale.

Le quatrième et dernier chapitre s'attache à l'usage du lexique philosophique par Origène, à partir d'une étude de ses relations avec la littérature lexicographique et avec les définitions philosophiques. V. L. retient en particulier les définitions de τέλος et θεός qui figurent dans l'un des prologues aux Psaumes[30], explicitement attribuées au lexique stoïcien d'Hèrophile, et propose d'attribuer la même source à la discussion des sens d'οὐσία dans *Sur la prière*, 27, 8. La fin du chapitre est consacrée aux sens du terme οὐσία ailleurs dans l'œuvre d'Origène, avec un excursus sur les attestations problématiques d'ὁμοούσιος et d'ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. L'auteur conclut qu'Origène, s'il connaît et utilise le vocabulaire philosophique contemporain, y compris à travers des lexiques spécialisés, n'en fait ni un usage mimétique, ni un usage unilatéral, mais combine et superpose des sens et des usages provenant de plusieurs courants différents, afin d'adapter leur emploi à la perspective chrétienne qui est la sienne.

La conclusion, outre un utile résumé des principaux acquis des quatre chapitres, propose une rapide discussion du terme 'éclectique', afin de voir dans quelle mesure il peut rendre compte de la position d'Origène[31], connaisseur de différentes écoles et théories, mais ne se restreignant à aucune d'entre elles, même si son ancrage premier est médioplatonicien. Montrant que l'usage moderne, largement dépréciatif et d'amplitude mal définie, ne saurait convenir, V. L. suggère que l'usage ancien du terme, qui peut être positif et est attesté en contexte chrétien, par exemple chez Clément, conviendrait parfaitement à Origène. Une

[29] Il me semble que les conclusions du livre d'I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique : contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité*, Paris (coll. « Textes et traditions », 11), 2005^2 (1984) – seule l'édition de 2005 est citée par l'auteur, sans mention de la première publication – n'ont cependant pas été totalement prises en compte, non plus que l'étude par l'auteur du système de sciences chez Origène (voir entre autres l'appendice III, p. 299-301).

[30] Voir l'édition critique et la traduction annotée de ce texte dans le volume présenté plus haut, p. ***-***, de C. BANDT, F. X. RISCH et B. VILLANI, ici p. 66-69.

[31] Il aurait été utile, à ce propos, de mentionner et d'utiliser l'article d'I. HADOT, « Du bon et du mauvais usage du terme "éclectisme" dans l'histoire de la philosophie antique », dans R. BRAGUE et J.-F. COURTINE (éd.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 1990, p. 147-162 [= I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, cité n. 29, p. 483-494.

ample bibliographie et d'utiles index (biblique, des œuvres d'Origène[32], des noms anciens et des noms modernes) complètent le livre.

Voilà donc un livre utile, savant et bien informé. Les spécialistes d'Origène en discuteront sans doute les détails, et on a vu que telle ou telle prise de position pourrait être nuancée, mais la portée d'ensemble est incontestable. Sans constituer une introduction à proprement parler sur la place de la philosophie dans l'œuvre et la pensée d'Origène, du fait de sa complexité et de sa richesse, l'ouvrage de V. L. offre cependant une très utile contribution, riche, précise et subtile, à la compréhension d'Origène.

Eusèbe de Césarée et le Nouveau Testament

L'œuvre d'Eusèbe de Césarée comporte de nombreuses facettes ; son travail sur les évangiles n'est sans doute pas celui que les spécialistes de patristique connaissent le mieux, mais il n'est pas moins important, dans une autre perspective, que son rôle comme historien ou comme théologien. Matthew R. CRAWFORD, dans le livre ici présenté, s'attache aux canons d'Eusèbe et à la *Lettre à Carpianos* qui les accompagne[33] : les canons (ou tables des canons) sont ces tableaux, placés au début des tétraévangiles, qui rassemblent, par des renvois chiffrés, les passages parallèles dans les quatre évangiles, ou trois ou deux d'entre eux, ainsi que les passages isolés. Corrélativement, les quatre textes évangéliques sont divisés en sections, numérotées, auxquelles se réfèrent les numéros des tables initiales. Il s'agit donc d'un système fort évolué de mise en correspondance des passages parallèles et de renvois entre les quatre évangiles. La *Lettre à Carpianos* fournit l'explication du système et de son utilisation. Ces instruments de lecture, qui figurent dans les éditions courantes du Nouveau Testament grec, et avant cela dans l'ensemble des tétraévangiles grecs, n'ont que peu retenu l'attention des savants ; l'ouvrage de M. R. C. vient en proposer une étude fort intéressante, même si elle ne prétend pas épuiser le sujet, et ouvre également la perspective sur l'héritage de ce système dans d'autres traditions linguistiques et culturelles.

Après une assez brève introduction qui rappelle le fonctionnement des canons et sa postérité dans les autres langues occidentales et orientales (et jusqu'en Albanien du Caucase), l'ouvrage est bâti en deux parties : la première porte sur le système d'origine, la seconde, sur quelques-unes de ses réceptions. Le premier chapitre situe ces canons dans une double perspective, celle des paratextes, à partir des travaux de G. Genette et de leurs applications aux contextes antiques, en particulier, et celle de la visualisation sous forme de tableau, dans une perspective qui est davantage celle des sciences de l'information et de sa visualisation. Vient ensuite une enquête sur les origines alexandrines du projet eusébien, ses liens avec Ammonius et avec les autres travaux d'Eusèbe. Le dernier chapitre de la première partie porte sur le rôle des canons, leur influence sur la lecture et fournit une série très bienvenue de six études de cas : quels passages sont mis en parallèles par Eusèbe, de manière plus ou moins déconcertante pour le lecteur d'aujourd'hui – par exemple les généalogies de *Matthieu* et de *Luc* et une partie du prologue johannique. On voit ainsi que, si la lecture induite par les canons est certes ouverte, comme le rappelle à plusieurs reprises l'auteur, elle est aussi orientée et conduit le lecteur à des rapprochements et à des comparaisons qui ne sont jamais neutres. La deuxième partie propose quatre prolongements, dans quatre domaines culturels différents, de l'influence du système des canons. M. R. C. étudie tout d'abord leur rôle dans l'élaboration du *De consensu euangelistarum* d'Augustin (voir aussi l'appendice 2, qui met en tableau cette analyse). Le chapitre 5 porte sur la traduction et le développement du système eusébien dans la tradition syriaque : celle-ci est d'abord un témoin privilégié pour remarquer

[32] Où les extraits sur les Psaumes provenant des chaînes (désignés comme *CPs.*) ont été étrangement oubliés.

[33] Matthew R. CRAWFORD, *The Eusebian Canon Tables: Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 2019 ; 24 × 16, relié, XIX + 372 p., 79 £. ISBN : 978-0-19-880260-0.

une amélioration, également présente dans d'autres traditions linguistiques, y compris en grec, mais jamais avec la même unanimité, et qui consiste à fournir, au bas de chaque page, les mises en parallèles des numéros de sections correspondant aux sections présentes sur la page, redoublant ainsi, par extraits, les canons initiaux. Mais la tradition syriaque témoigne surtout d'un approfondissement du système eusébien, avec une augmentation significative du nombre de sections afin d'aboutir à une analyse plus fine des textes évangéliques et de leurs parallèles. Le chapitre sixième conduit en terre irlandaise, avec Ailerán de Clonard, Sedulius Scotus et divers autres textes, qui s'appuient sur les canons eusébiens pour développer d'autres instruments de travail. Le dernier chapitre transporte le lecteur dans le monde arménien et s'intéresse non seulement à la décoration des canons, mais à l'interprétation de cette décoration, avec deux textes dus respectivement à Step'anos Siwnec'i et Nersès Šnorhali. Quatre appendices complètent le livre : le premier propose une traduction de la *Lettre à Carpianos* ; le deuxième a déjà été évoqué à propos d'Augustin ; le troisième, enfin, étudie l'un des manuscrits réutilisés dans le *Codex Climaci rescriptus*, célèbre palimpseste dont il aurait été utile de préciser la localisation actuelle[34], et qui comporte un système de division en sections numérotées différent de celui d'Eusèbe et une mise en synopse alternante des récits de la Passion. Le dernier concerne une note attribuée à un certain Théophane le Grammairien dans un manuscrit d'Athènes (EBE, 92), à propos d'une révision des canons eusébiens, et en fournit une traduction anglaise, sans que le texte grec soit reproduit. Une bibliographie, un index des textes cités, un autre des manuscrits et papyrus, un index des auteurs modernes et un index thématique complètent l'ouvrage.

Le livre est très riche et amplement illustré, ce qui n'est pas anecdotique, dans la mesure, d'une part, où l'auteur montre à bon droit que le système des canons et de leurs tables initiales fonctionne comme un moyen visuel de structuration de l'information, et d'autre part où ces tables sont l'un des lieux privilégiés de la décoration des manuscrits – or on a vu que des auteurs arméniens, étudiés au chap. 7, ont proposé une interprétation symbolique de ce décor codifié, dans lequel ils ont pu voir une porte d'entrée globale dans l'univers de la foi. L'auteur s'appuie également sur l'étude des textes et de leur traduction. On discutera ici rapidement quelques points, qui sont parfois secondaires dans le propos de l'auteur, mais qui ont arrêté le lecteur. Tout d'abord, à la suite de M. Edwards, M. R. C. propose d'identifier l'Ammonius maître d'Origène avec Ammonius le péripatéticien, et d'en faire l'auteur de la mise en synopse des évangiles autour du texte de *Matthieu*. L'hypothèse n'est pas sans intérêt, mais il n'est pas sûr que la démonstration proposée emporte tout à fait l'adhésion[35]. L'auteur rejette, sans doute à juste titre, l'appellation de sections ammoniennes souvent appliquée à la division du texte évangélique utilisée par Eusèbe ; il propose également, à partir d'une analyse peut-être un peu rapide des emplois d'ἀφορμή chez Eusèbe, de voir dans la division du texte réalisée par Ammonius des matériaux utilisés et modifiés par Eusèbe pour aboutir à sa propre délimitation. On aurait aimé, en la matière, une discussion des modalités précise d'indication, dans les manuscrits, des changements de section. En effet, on sait combien il peut être délicat de déterminer où commence exactement (et où finit) un *kephalaion*, lorsque ne figure qu'un numéro en marge ; il est vrai que la disposition fréquente à deux colonnes, du moins dans les manuscrits en majuscule, réduit les incertitudes en la matière. Enfin, on s'étonne de ne voir nulle part mentionnée la division du texte néotestamentaire dont témoigne les *Règles morales* de Basile de Césarée, puisque cette œuvre employait à l'origine un système chiffré pour renvoyer aux passages du Nouveau Testament destinés à illustrer chacun des points énumérés. Ces renvois ont ensuite été remplacés par le texte proprement dit, mais un certain nombre de

[34] Le manuscrit appartient, depuis 2010 à Steve Green et à la collection du Museum of the Bible (MOTB.MS.000149.1-.86 ; https://collections.museumofthebible.org/artifacts/32858-codex-climaci-rescriptus-uncial-0250?&tab=description), dont on sait le caractère par ailleurs hautement problématique.

[35] On comparera cette approche avec celle de V. Limone présentée plus haut, p. ***-***.

manuscrits conservent ces indications chiffrées, qui attendent encore une étude détaillée[36]. Il ne serait pas sans intérêt de les comparer avec les divisions du *Codex Climaci rescriptus* et de la Peshitta. Il aurait aussi sans doute fallu mentionner plus clairement les systèmes de divisions numérotés qui existent dans divers manuscrits[37].

Ces quelques remarques sont un simple témoignage de l'intérêt que ne peut que susciter ce livre, tant chez les spécialistes de la littérature grecque chrétienne que chez ceux du Nouveau Testament. M. R. C. a ouvert de nombreuses pistes, qu'il conviendra d'explorer peu à peu. Sans doute le projet ERC Paratexbib, consacré aux paratextes du Nouveau Testament et dirigé par Martin Wallraff, avec Patrick Andrist, apportera-t-il des éléments complémentaires, par l'analyse détaillée des paratextes des tétraévangiles et l'édition renouvelée de plusieurs d'entre eux[38]. Il serait souhaitable que de telles études s'étendent à toutes les œuvres anciennes qui peuvent s'y prêter et que les éditeurs de texte ne laissent pas de côté ces paratextes, même lorsqu'ils ne sont pas couverts par l'autorité glorieuse d'un auteur célèbre : ils peuvent beaucoup nous apprendre sur les modalités de lecture et de réception d'un texte, comme l'a remarquablement montré ici M. R. C.

Controverses paganisme-christianisme

Les études italiennes, en particulier depuis les travaux de Giancarlo Rinaldi, prêtent une attention continuée à la connaissance que les auteurs païens avaient du christianisme et à leur polémique contre celui-ci. L'imposant ouvrage de Marco ZAMBON, spécialiste reconnu de Porphyre, se situe dans cette ligne[39] : il présente une vue panoramique de la polémique antichrétienne des philosophes antiques, selon le sous-titre de l'ouvrage, qui porte pour titre principal une formule de Celse, « Aucun dieu n'est jamais descendu ici » (citée par Origène, *Contre Celse*, V, 2). La perspective est clairement thématique et couvre, d'après l'affirmation de l'auteur, la période qui va de Marc-Aurèle à Justinien – il vaudrait mieux dire jusqu'au IV^e^ siècle : les aperçus sur la période postérieure à Julien sont très limités. Le livre est articulé en quatre parties, précédées d'une très brève introduction (3 p.) : la première étudie successivement un texte (Minucius Felix, *Octauius*, 5-13 : le discours de Caecilius) et un auteur (Eusèbe de Césarée), comme exemples et paradigmes de la polémique des philosophes païens. Il y a là un premier paradoxe, dans la mesure où l'*Octauius* n'est pas précisément connu pour la hauteur de sa philosophie, et où l'œuvre apologétique d'Eusèbe ne répond que partiellement aux critiques des philosophes, principalement dans la *Préparation évangélique*. La seconde partie, « Les thèmes de la polémique antichrétienne au plan religieux et social », présente une approche globale de la polémique antichrétienne, qui ne se réduit pas à son seul versant philosophique ; sont traités successivement : le christianisme comme *superstitio* étrangère (chap. 3), athéisme et impiété (chap. 4), accusations concernant la conduite des chrétiens (chap. 5), accusations concernant le culte des chrétiens (chap. 6). La troisième

[36] Voir cependant J. DUPLACY, « Les *Regulae Morales* de Basile de Césarée et le texte du Nouveau Testament en Asie Mineure au IV^e^ siècle », dans M. BRECHT (éd.), *Text-Wort-Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung Biblischer Texte. Kurt Aland gewidmet*, Berlin, New York (coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 50), 1980, p. 69-83 [= ID., *Études de critique textuelle du Nouveau Testament*, Leuven, (coll. « Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium » 78), 1987, p. 293-307]. Voir également l'analyse et les relevés d'A. PERROT, *Le Législateur incertain. Recherches sur la contribution ascétique de Basile de Césarée*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2016, p. 100-109 et 436-441.

[37] Voir sur ce point Ch.-B. AMPHOUX, « La division du texte grec des évangiles dans l'Antiquité », dans J.-C. FREDOUILLE, M.-O. GOULET-CAZE, Ph. HOFFMANN et P. PETITMENGIN (éd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, Paris (coll. « Études augustiniennes, série Antiquité » 152), 1997, p. 301-312, ici p. 310, cité par l'auteur à d'autres propos.

[38] http://www.paratexbib.eu/.

[39] Marco ZAMBON, *«Nessun dio è mai sceso quaggiù». La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Roma, Carocci (coll. « Frecce » 277), 2019 ; 22 × 15, 550 p., 46 €. ISBN : 978-88-430-9585-8.

partie, la plus longue du livre (un peu moins de deux cents pages), en constitue le cœur et est celle qui répond le mieux à son titre ; elle est intitulée « Une religion nouvelle et irrationnelle : les objections des philosophes », et y sont traités successivement : la nouveauté du christianisme (chap. 7), son irrationalité (chap. 8), la pauvreté des Écritures et les divisions entre chrétiens (chap. 9), les Écritures chrétiennes ne transmettent aucune révélation (chap. 10), impiété du culte rendu à un dieu unique (chap. 11), la fausse théologie des chrétiens (chap. 12), christologie et doctrine du salut (chap. 13), cosmologie et eschatologie (chap. 14). La quatrième et dernière partie, « Le christianisme dans l'Empire romain avant et après Constantin », propose un panorama sur la condition juridique des chrétiens dans l'Empire et leur place dans la société, comme religion et comme communauté ; y sont traités successivement : La situation à la fin du IIIe siècle (chap. 15), les persécutions générales (chap. 16), le tournant constantinien (chap. 17). Une conclusion d'une petite dizaine de pages propose une vue synthétique et une prise de hauteur qui est fort bienvenue, après quatre cents pages tournées pour l'essentiel vers une lecture et une analyse approfondies des textes. L'auteur a en effet le grand mérite de citer largement les auteurs anciens, tant chrétiens que païens, et de les traduire lui-même ; on peut en revanche regretter que le texte d'origine ne soit que rarement fourni. Les notes sont rejetées à la fin du volume, ce qui est peu pratique, mais indique peut-être aussi que, si le livre fournit tout l'apparat scientifique nécessaire, il peut aussi se lire d'une traite, ou par séquence, et non seulement se travailler. La bibliographie ne rassemble que les études citées ; il n'y a pas de répertoires des éditions utilisées, ce qui aurait été utile. Viennent enfin un index des textes cités et un autre des auteurs et personnages antiques ; un index thématique aurait également été fort utile à qui veut utiliser le livre et non seulement le lire : la perspective thématique adoptée n'implique pas, en effet, qu'un même thème ne puisse être abordé sous des perspectives différentes en plusieurs points de l'ouvrage.

Outre les bornes chronologiques, plus réduites dans les faits que ce qu'annonce l'auteur, du moins pour la matière qu'il traite en détails, deux aspects doivent être bien présents à l'esprit du lecteur de l'ouvrage, pour qu'il en tire pleinement profit. Tout d'abord, il ne faut pas chercher ici une présentation chronologique de la polémique païenne contre le christianisme, ni une étude de son développement. Si l'auteur relève bien évidemment, à propos de tel ou tel thème, des changements, des filiations et des évolutions, ce n'est pas le but du livre, qui adopte volontairement et clairement une perspective thématique – qui en constitue précisément l'intérêt principal. En second lieu, si le titre indique que l'objet de l'étude est la polémique antichrétienne des philosophes antiques, le contenu de l'ouvrage ne se réduit cependant pas strictement à la polémique des philosophes contre le christianisme. Même sans tenir compte de la deuxième et de la quatrième parties de l'ouvrage – il est vrai pas les plus longues (environ 80 et 90 pages, respectivement), ou du caractère philosophique partiel du discours de Caecilius qui fait l'objet du premier chapitre, M. Zambon fait une place assez large à des auteurs qui ne sont clairement pas des philosophes (Lucien, Libanios, etc.) ou à d'autres qui ne le sont que pour partie (Galien, par exemple). Une telle approche permet une mise en perspective et une contextualisation des accusations contre les chrétiens, mais conduit aussi, parfois, à délayer un peu l'approche spécifiquement philosophique ; il arrive que le lecteur peine à discerner ce qui relève de la polémique antichrétienne en général, et ce qui relève proprement de la polémique des philosophes contre les chrétiens et le christianisme. La vision synthétique de la conclusion est de ce fait très bienvenue, qui souligne par exemple les divergences centrales sur le rôle de la foi, sur la valeur des Écritures et les modalités de leur interprétation, ou qui rappelle encore l'absence générale d'intérêt des philosophes pour le contenu de la théologie chrétienne et des écrits qui la font connaître et l'élaborent.

Bien évidemment, les figures centrales de la controverse des philosophes contre le christianisme sont de loin les plus représentées : Celse, Porphyre, Julien ; on rencontre cependant également des figures moins directement impliquées dans cette controverse,

comme Plotin, ou moins connues encore, comme Alexandre de Lycopolis, auteur d'un traité contre les manichéens. M. Zambon s'attache autant que possible à situer les auteurs et les textes cités ; il lui est cependant difficile, voire impossible d'être exhaustif, et sur plusieurs points, on pourrait aisément compléter ses références, par exemple pour le dossier des martyrs scilitains[40], ou pour les débats néoplatoniciens autour de la théurgie[41] ; plus surprenante est l'absence de l'ouvrage de B. Colot sur l'apologétique de Lactance[42] ou celle de l'important livre de J. Arnold sur le *Discours véritable* de Celse[43]. La présentation des relations entre l'adversaire philosophe de Macarios Magnès et Porphyre auraient pu être plus claires : à la lecture de plusieurs passages du livre, on en reste à l'idée que les positions de l'adversaire, si elles sont récrites, découlent directement du *Contre les chrétiens* perdus de Porphyre. Or les travaux récents sur la reconstitution de cet ouvrage, et en particulier plusieurs études d'un volume collectif auquel l'auteur a participé et qu'il cite[44], paraissent conduire à plus de prudence. M. Zambon peut être à bon droit en désaccord, mais il aurait été utile au lecteur d'avoir plus de précision en la matière. On aurait pu aussi penser à intégrer les traités de Grégoire de Nysse *Contre le destin* et *Sur l'âme et la résurrection* à la discussion sur le caractère rationnel (ou non) de l'argumentation des chrétiens, dans la mesure précisément où ces deux dialogues prennent comme interlocuteur direct, pour le premier, ou comme point de référence, pour le second, philosophes et doctrines philosophiques. La question des sources des positions philosophiques dans ces deux dialogues reste d'ailleurs largement ouverte.

Au terme de cette trop rapide présentation, on retiendra donc que cet épais volume offre un très intéressant parcours thématique à travers la polémique antichrétienne antique, en particulier – mais pas seulement – celle des philosophes ; peut-être aurait-on d'ailleurs pu préciser ce qui relevait de la polémique philosophique, et de la polémique des philosophes, domaines qui ne se recouvrent qu'incomplètement. Le choix a été fait d'un livre lisible et d'un parcours complet pour le lecteur, au risque assumé de laisser de côté certains points d'érudition ; en effet, sans être un manuel, avec les obligations et les particularités qu'imposerait un tel genre littéraire, l'ouvrage de Marco Zambon propose au lecteur une vue d'ensemble, appuyée sur une lecture détaillée des textes, qu'il cite et traduit, ainsi que sur des études ponctuelles plus approfondies. Il s'agit donc d'un livre important en la matière, et dont la lecture sera utile à beaucoup.

Timothée et la Pâque

Découvrir un texte tardo-antique inédit n'est pas chose courante ; c'est la bonne fortune, aidée de travail, qu'a eu Pierre CHAMBERT-PROTAT ; il publie, avec Camille GERZAGUET, les fruits de cette découverte : un petit traité d'un certain Timothée, évêque, sur la Pâque[45]. Le

[40] Plutôt qu'au seul Musurillo, il aurait été utile de citer au moins l'édition et l'étude du texte par Fabio RUGGIERO (*Atti della Accademia nazionale dei Lincei* 388 [1991], p. 39-140).

[41] Il aurait au moins fallu mentionner les deux éditions récentes d'H.-D. SAFFREY et A.-Ph. SEGONDS dans la Collection des Universités de France, série grecque : *Prophyre, Lettre à Anébon l'Égyptien*, Paris, 2012, et *Jamblique, Réponse à Porphyre (De mysteriis*), Paris, 2013, pourvues d'amples introductions et notes.

[42] Blandine COLOT, *Lactance : Penser la conversion de Rome au temps de Constantin* (coll. « Biblioteca della «Rivista di storia e letteratura religiosa» - Studi » 31), Firenze, 2016 ; voir *Rev. Sc. ph. th.* 101 (2017), p. 483-486. On y trouvera entre autres une discussion de l'identification – ou non, plutôt – de l'adversaire anonyme de Lactance avec Porphyre.

[43] Johannes ARNOLD, *Der* Wahre Logos *des Kelsos: eine Strukturanalyse* (coll. « Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband » 39), Münster, 2016 ; voir *Rev. Sc. ph. th.* 101 (2017), p. 487-489.

[44] Sébastien MORLET (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens : un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne* (coll. « Études augustiniennes, Série Antiquité » 190), Paris 2011.

[45] Pierre CHAMBERT-PROTAT et Camille GERZAGUET, *Timothée, Sur la Pâque*. Introduction, texte, traduction, notes et index, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 604), 2019 ; 19,5 × 12,5, 206 p., 24 €. ISBN : 978-2-204-13158-2.

texte, écrit à l'origine en grec, n'est plus conservé qu'en une traduction latine ; qui plus est, il n'est parvenu jusqu'à nous que par l'intermédiaire d'un unique témoin direct (Montpellier, Bibl. universitaire historique de médecine, ms. 157), copié en 848 par Mannon de Saint-Oyen, à partir d'un modèle dû aux travaux de Florus de Lyon. C'est lors de la préparation de sa thèse de doctorat consacrée à Florus[46] que celui qui travaille maintenant au Département des manuscrits de la Bibliothèque vaticane a découvert ce texte. Grâce à l'aide de Camille Gerzaguet, qui en est devenu coéditrice, il a pu en repérer une longue citation dans une œuvre un peu particulière d'Augustin, le *Liber XXI sententiarum* ; d'autres témoignages ont ensuite émergé, en particulier chez Grégoire d'Elvire. Ce court texte de 361 lignes est une lettre adressée par un évêque à ses fidèles ; on peut en situer la rédaction, comme le montre les auteurs de manière convaincante, au début du IV^e^ siècle, peu avant le concile de Nicée, dans le nord du diocèse d'Orient. Après un préambule, l'auteur présente la Pâque chrétienne, en la distinguant de la Pâque juive dont elle est l'accomplissement, à partir d'une exégèse typologique d'Ex 12 en particulier[47] ; puis il présente quatre erreurs concernant la célébration de la Pâque, et en particulier son moment : celle des quartodécimans, qui la célèbrent avec les juifs le 14 Nisan ; ceux qui fêtent Pâques à la date fournie par les *Actes de Pilate*, c'est-à-dire à une date du calendrier romain, qui n'est pas nécessairement un dimanche ; ceux qui n'observent pas l'embolisme – c'est-à-dire les jours supplémentaires ajoutés régulièrement au calendrier lunaire juif pour éviter un trop grand décalage avec le calendrier solaire – et fêtent donc Pâques trop tôt ; ceux qui fêtent le 14 Nisan la mémoire de la Cène, et fêtent ensuite la Passion le vendredi suivant. C'est précisément l'étude de ces différentes déviations, mais aussi de la solution préférée de Timothée, à savoir l'embolisme, qui conduit à situer et à dater le document, par rapprochement avec ce qu'on connaît de ces différentes pratiques ; en outre, Timothée paraît ignorer complètement la question du rapport de la Pâques à l'équinoxe, soulevée au concile de Nicée, mais déjà abordée auparavant, en particulier par Anatole de Laodicée[48]. Un dernier indice présent dans le texte, la mention de la condamnation d'un certain Stephanus, pour une pratique pascale viciée, n'a pu être éclairée ; on pourrait se demander si ce personnage ne correspond pas au quatrième groupe évoqué par Timothée, ceux qui fêtent la Pâque après la Pâque[49]. Par une série d'hypothèses, les auteurs proposent, avec précaution, d'identifier ce Timothée inconnu avec l'évêque homonyme de Kybistra en Cappadoce, présent, d'après l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate (I, XIII, 12), au concile de Nicée ; cela ne peut rester qu'une hypothèse.

Outre l'édition du texte et sa traduction annotée, le volume comprend : une introduction, qui présente d'abord l'œuvre de manière globale, avant d'étudier la question pascale, la langue et l'exégèse de l'auteur, puis de présenter l'histoire du texte – la section la plus longue de cette partie est consacrée à discuter la position des différentes recensions du *Liber*

[46] *Florus de Lyon, lecteur des Pères : documentation et travaux patristiques dans l'Église de Lyon au IX^e^ siècle*, thèse de doctorat de l'EPHE, sous la direction d'A.-M. TURCAN-VERKERK et de P. MATTEI, Paris, 2016.

[47] On signalera en passant un récent article, J.-M. AUWERS, « L'ovicapre pascal », *Revue bénédictine* 130 (2020), p. 25-37, sur certaines interprétations occidentales d'Ex 12, 5 et la mention des agneaux et des chevreaux, qui a pu intégrer *in extremis* le texte ici publié et s'accorde avec les éditeurs pour voir en Grégoire d'Elvire le premier témoin de l'interprétation par l'hybride (ovicapre), peut-être induit en erreur par la traduction latine déficiente du texte de Timothée.

[48] Pour toute ces questions relatives à la date de Pâques et à l'histoire des controverses à ce sujet, on s'étonne un peu de ne jamais voir mentionné dans la discussion les ouvrages d'A. A. Mosshammer, en particulier : A. A. MOSSHAMMER, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford (coll. « Oxford Early Christian studies »), 2008 ; voir également, du même auteur, A. A. MOSSHAMMER, *The Prologues on Easter of Theophilus of Alexandria and [Cyril]*, Oxford, New York (coll. « Oxford Early Christian Texts »), 2017, et la présentation dans *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 328-329.

[49] On pourrait penser également à Étienne d'Antioche, présent au concile de Sardique de 343 et peut-être à l'origine des dates pascales concurrentes présentées à cette occasion ; pour cette affaire, voir A. A. MOSSHAMMER, *The Easter Computus*, p. 184-186.

XXI sententiarum d'Augustin par rapport au texte de Timothée, pour le court extrait transmis[50]. Un appendice reprend la question des *Actes de Pilate* et des témoignages anciens à leur propos, dont le traité de Timothée vient augmenter significativement la liste, ainsi que la question du rapport entre *Actes de Pilate* connus par les témoignages anciens et ceux que nous transmettent la tradition manuscrite ; on notera d'ailleurs que la discussion de Timothée sur les critères d'authenticité pour un tel texte (§ 15) n'est pas sans intérêt. Un index scripturaire – mais non un index des mots latins, qui aurait été utile pour un inédit – complète le volume.

On ne peut que féliciter les auteurs pour cette découverte et ce beau travail collectif, rapidement publié. Qu'on permette au recenseur quelques remarques au fil du livre, témoignage de son intérêt. Tout d'abord, quant au genre littéraire de l'œuvre, on ne peut pas ne pas s'interroger sur son rapport avec les *Lettres festales* alexandrines – qui n'est peut-être qu'un faux effet de perspective : il s'agit, dans les deux cas, d'une lettre destinée à fixer la date de Pâque, mais le traité de Timothée, en l'état, ne comporte pas de date pour une année donnée, contrairement aux *Lettres festales*. La tolérance de Socrate de Constantinople (p. 22) à propos des quatordécimans novatiens ne doit pas surprendre outre mesure, puisqu'il appartenait lui-même aux novatiens. Pour les *Lettres festales* d'Athanase et les textes qui leur sont liés (p. 47), il aurait fallu renvoyer aux travaux d'A. Camplani[51]. L'étonnement des auteurs devant l'oubli presque total de cette œuvre par la postérité a des raisons solides, mais ne doit pas être exagéré : il s'agit d'un texte daté, technique, et nombre d'autres, y compris d'auteurs plus connus et de contenu plus important au plan doctrinal ou exégétique, ont péri corps et biens. Quant à l'hypothèse proposée pour le passage du texte en Occident – dans les bagages d'Occidentaux s'étant rendus au concile de Nicée – elle demeure certes plausible, mais fragile ; il est tout aussi bien possible que le texte ait circulé avec l'un des évêques en exil, orientaux en Occident ou occidentaux en Orient, ou encore par un tout autre biais, moins exceptionnel. Dans les notes de la traduction réapparaît parfois plus qu'il ne faudrait le métier de latiniste des deux auteurs ; or comme ils l'ont bien montré, le texte est d'origine grecque. Il vaudrait donc mieux donner des parallèles grecs pour les faits relevés, ou signaler qu'ils n'existent pas le cas échéant[52]. À propos du rapprochement entre le bâton d'Ex 12 et l'Esprit, les auteurs indiquent n'avoir pas trouvé de parallèle ; faute d'avoir un rapprochement exact à proposer, on signalera cependant deux textes cappadociens, liés respectivement à Pâque et à l'Ascension, où l'Esprit est présenté comme un bâton, qui est, il est vrai, davantage celui du berger ou de la vieillesse que celui du marcheur[53]. Il demeure enfin quelques erreurs, qu'une relecture plus attentive des auteurs et des éditeurs auraient sûrement permis d'éviter[54].

Voilà donc un petit texte revenu au jour qui intéressera bien des lecteurs : pour l'exégèse d'Ex 12, pour la question de la date de la Pâque, pour l'identification de son auteur et du mystérieux Stéphanos. Le découvreur du texte et sa coéditrice méritent toute la gratitude du monde savant pour lui avoir rendu accessible ce court traité, et l'avoir si bien présenté.

---

[50] Il s'agit des § 7-8 du traité, soit 56 lignes.

[51] Voir en particulier A. CAMPLANI, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria: studio storico-critico*, Roma, 1989 ; IDEM, *Atanasio di Alessandria, Lettere festali ; Anonimo, Indice delle Lettere festali*, Roma (coll. « Letture cristiane del primo millenio » 34), 2003.

[52] Voir par exemple p. 136-137 n. 1, à propos du rapprochement d'Is 9, 6 et de Jn 1, 18 ; p. 150 n. 1 (Zénon de Vérone avant Origène), etc.

[53] GREGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 1, 6, 5 ; GREGOIRE DE NYSSE, *Sur l'Ascension*, 324, 11.

[54] Ainsi, p. 21, d'une surprenante mention d'un « patriarche d'Éphèse ». On s'étonne aussi de voir oublier Athanase lorsqu'il est question de la divinité de l'Esprit, et voir repousser ces discussions à « la fin du IV^e^ siècle » (p. 77) : c'est un peu tard pour les *Lettres à Sérapion*, pour ne mentionner qu'elles. *Etsi* (p. 69) peut être un équivalent de καὶ εἰ, mais aussi d'εἰ καί. On corrigera, p. 81 n. 5, *infra* en *supra*. La traduction d'Is 9, 6 par « Messager *de* grand conseil » est surprenante (p. 137) ; l'écart par rapport à la traduction reçue (*du*) aurait dû être commenté, à moins qu'il ne s'agisse que d'une coquille. Corriger (p. 165 n. 1) « pas » en « par ».

Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse

Dans un précédent Bulletin, on avait présenté un ouvrage de synthèse sur les corpus de correspondance tardoantique[55]. L'un des deux éditeurs de ce volume collectif, Bradley K. STORIN, a fait paraître conjointement deux ouvrages tirés de sa thèse de doctorat, et consacrés l'un et l'autre à la correspondance de Grégoire de Nazianze. Commençons par l'ouvrage de synthèse qu'il lui a consacré et qui propose d'étudier sous l'angle de l'entreprise autobiographique ce corpus constitué par l'auteur[56]. B. K. S. dégage trois couleurs principales de cet autoportrait, l'orateur, le philosophe et l'ami de Basile – on aurait été tenté de parler de portrait aux trois crayons, même si l'attribution de la pierre noire, de la sanguine et de la craie blanche à chacun des trois thèmes n'était pas une évidence. Le livre présente d'abord, en introduction, une sorte de première approche de l'étude, qui s'ouvre de manière narrative sur l'échange entre Grégoire et Nicobule, à l'origine du corpus tel qu'il nous est parvenu, selon l'hypothèse de l'auteur et de nombre de prédécesseurs, et se poursuit comme une introduction plus classique. On y trouve un exposé de la thèse de l'auteur, qu'il convient de citer d'emblée : « I contend that Gregory of Nazianzus's letter collection is an autobiographical text in which the crucial act of authorship emerges in the editorial selection and arrangement of previously written letters » (p. 25). Suit un chapitre beaucoup plus technique qui présente un état des lieux sur l'histoire des éditions de la correspondance de Grégoire et une présentation des principales familles de manuscrits, sous l'angle privilégié de l'ordre des lettres. Viennent ensuite trois chapitres consacrés respectivement aux trois couleurs du portrait évoquées ci-dessus, l'éloquence, la philosophie et l'amitié avec Basile. Un court épilogue remplit pleinement sa fonction de ressaisie de la démonstration ; suivent les notes, malheureusement rejetées en fin de volume, une bibliographie sur laquelle on reviendra et des index (citations des lettres de Grégoire ; index général). D'une manière générale, l'auteur cherche à montrer comment, après le retrait de Constantinople en 381, Grégoire de Nazianze a cherché, tout en justifiant son action et ses positions, à construire, à partir des différentes facettes de sa production littéraire, une image de lui-même qui a connu un succès presque parfait. De ce fait, la correspondance est étudiée, dans l'ensemble du volume, à la lumière des autres œuvres de Grégoire.

L'étude part d'une constatation historiographique importante, même si elle n'est pas neuve : alors que les correspondances antiques ont été transmises selon des ordres divers, où l'un des classements qui prévaut repose sur les destinataires des lettres, elles ont souvent été éditées – et c'est en particulier le cas pour celles de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze – selon un ordre chronologique restitué par les éditeurs modernes. L'hypothèse de travail est donc que, pour comprendre les intentions qui ont présidé à la constitution de ces collections de lettres, il faut en restituer l'ordre d'origine, afin non seulement d'étudier chaque pièce séparément, mais de les percevoir dans les relations où l'auteur du corpus – qui peut être, ou non, le même que l'auteur de la correspondance ; c'est ce dernier cas qui semble valoir pour Grégoire de Nazianze[57] – les a placées. Dans le cas présent, la thèse de B. K. Storin est que la constitution du corpus de sa correspondance par Grégoire de Nazianze doit être lue comme une œuvre autobiographique, qui vise, au même titre que ses autres œuvres autobiographiques, tant parmi les poèmes que parmi les discours, à construire une

[55] *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 354-357.

[56] Bradley K. STORIN, *Self-Portrait in Three Colors: Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography*, Oakland (CA), University of California Press (coll. « Christianity in Late Antiquity » 6), 2019 ; 23,5 × 15,5, relié, IX + 261 p., 95 $. ISBN : 978-0-520-30413-0.

[57] Ce point aurait cependant mérité d'être démontré plus clairement, et non seulement affirmé dans le récit initial ; du moins aurait-il été utile de renvoyer aux travaux antérieurs qui ont pu établir ce qui reste une hypothèse, il est vrai probable et convaincante. En effet, l'envoi à Nicobule, présenté dans la *Lettre* 53, n'est pas nécessairement équivalent à la totalité du corpus conservé.

image de lui-même, à travers la sélection et le classement de ses lettres, ainsi, peut-être, que grâce à leur révision, dont il ne me semble cependant pas que nous ayons gardé de trace. Cependant, il faut de suite préciser que l'auteur est confronté à une difficulté qui est loin d'être négligeable : si la confrontation des différentes familles de la tradition manuscrite tend à montrer que le classement de départ reposait principalement sur un ordre lié aux destinataires, la diversité des classements attestés et l'impossibilité où nous sommes de reconstruire l'archétype de la collection y compris sous ce seul aspect limitent grandement les possibilités d'interprétation fines de l'ordonnancement voulu par Grégoire de Nazianze. Autrement dit, une fois fait le constat global des modalités de classement qui prévalent, et de quelques rapprochements constamment attestés, il est difficile d'aller plus loin dans l'analyse. On reviendra sur ce point dans la présentation du livre suivant.

L'auteur relève également, outre le classement par destinataire, l'existence de liens entre lettres fondés sur les relations sociales et épistolaires qui ont pu unir un certain nombre de destinataires ; il étudie en particulier le groupe Basile et le groupe Nicobule. Il note aussi l'existence de groupements thématique de certaines lettres (prise de distance vis-à-vis du milieu épiscopal dégradé de Constantinople, vœu de silence de 382).

Il n'est pas question de présenter ici toutes les avancées de l'ouvrage ; on ne retiendra que certains points, qui suscitent tout à la fois l'intérêt et la discussion. B. K. S. cherche d'abord à montrer comment le corpus de la correspondance de l'auteur cherche à affirmer son autorité comme orateur, c'est-à-dire dans un même mouvement comme membre de l'élite sociale et culturelle de l'époque. Cette autorité serait fondée sur son éloquence, non sur ses charges, qui ne sont que très peu évoquées dans la correspondance. On relèvera avec intérêt l'analyse que propose l'auteur des dossiers de lettres à un grand personnage : si une seule lettre, de recommandation par exemple, ne prouve rien quant au statut de son auteur, un dossier de lettre à un grand personnage, en témoignant d'un commerce développé et d'une certaine familiarité avec lui, assure de l'insertion sociale de l'auteur, sinon de son égal niveau avec le destinataire. On notera cependant que l'argument (p. 119) selon lequel cette tentative de légitimation du statut d'autorité de Grégoire de Nazianze aurait été un échec relatif chez ses contemporains et successeurs immédiats, dans la mesure où Grégoire n'est pas inclus comme destinataire dans la plupart des correspondances contemporaines, sauf celle de Basile, paraît fragile : dans quelle autre correspondance aurait-il dû être inclus ? De celle de Grégoire de Nysse, il ne nous reste que des bribes ; de celle d'Amphiloque, nous n'avons rien. Seule la correspondance de Libanios aurait pu répondre à cette hypothèse.

Le chapitre sur le philosophe, si intéressant soit-il, ne me semble pas parvenir à lever un problème initial de définition de ce qu'il faut entendre par 'philosophe' : on ne sait jamais, dans ce chapitre, si c'est au sens moderne ou au sens tardoantique chrétien que le prend l'auteur. Il est d'ailleurs significatif qu'en conclusion, l'auteur reprenne cette thématique en discutant l'épithète de « Théologien ». La φιλοσοφία n'est en effet qu'un des aspects de cette autorité de Grégoire, aspect qui permet d'envisager aussi les relations avec les non chrétiens et les relations avec le pouvoir, mais qui laisse totalement de côté le versant doctrinal et masque la dimension ascétique.

Le dernier chapitre étudie de manière très intéressante comment Grégoire a construit et mis en scène son amitié avec Basile, en rappelant qu'il faut envisager ce récit dans le cadre d'une concurrence relative entre les héritiers et proches (entre autres avec Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, etc.). B. K. S. montre que la construction de cette image se fait non seulement par le dossier directement lié avec Basile, mais aussi avec les dossiers qui relient Grégoire de Nazianze aux autres prétendants : il s'agit alors de montrer qu'il est en position de force par rapport à eux. À ce titre, l'étude de l'*Ep.* 11 sur le dévoiement initial de Grégoire de Nysse paraît particulièrement fructueux ; cette analyse tendrait d'ailleurs à renforcer la lecture non strictement biographique qu'en a proposé P. Maraval, qui n'est malheureusement

ici ni mentionnée ni exploitée – il paraît en revanche discutable de placer sur le même plan de notoriété et de diffusion de leur œuvre Grégoire de Nysse et Amphiloque, et d'affirmer que beaucoup de textes dus à Amphiloque survivent (p. 177) : beaucoup de pseudépigraphes attribués à Amphiloque survivent, mais il reste fort peu de sa production authentique, un volume en rien comparable avec l'œuvre conservée de Grégoire de Nysse.

On voit donc bien l'intérêt de cette étude et le rôle qu'une telle perspective peut jouer dans la déconstruction d'une biographie de Grégoire de Nazianze qui prend pour des sources et des témoignages neutres des œuvres littéraires rassemblées et orientées par leur auteur dans un but particulier. Toutes choses égales par ailleurs, le travers que dénonce à bon droit B. K. S. dans les études sur Grégoire de Nazianze revient à lire les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau comme une histoire objective de sa vie, sans prendre en compte ni la distance qui sépare l'écriture des faits racontés, ni le rôle de l'auteur dans la reconstruction et la coloration de la narration qu'il propose à son propre sujet.

Malheureusement, l'ouvrage n'est pas dépourvu d'un certain nombre d'imperfections formelles, dont l'importance ne doit pas être majorée mais qui contribuent pourtant à amoindrir la force de persuasion du livre. Tout d'abord, la bibliographie est loin d'être fiable et témoigne non seulement d'erreurs surprenantes[58], mais aussi de manques importants, y compris lorsqu'ils concernent des textes directement et longuement utilisés dans le livre[59]. La section sur les manuscrits, qui paraît découler entièrement de l'étude de P. Gallay – ce qui n'est pas nécessairement un reproche – présente de nombreuses confusions et des erreurs regrettables[60] ; on peut cependant supposer que ces défauts ne concernent que la partie technique, et non l'ordonnancement des collections de lettres, cœur des préoccupations de l'auteur. L'érudition relative à d'autres textes, utilisés comme points de comparaison pour la démonstration de l'auteur, paraît parfois limitée, au risque de créer des rapprochements inadéquats[61]. Les études antérieures sur certains des textes directement exploités ou commentées auraient de même dû être utilisées et citées, ce qui aurait évité des erreurs d'interprétation ; ainsi, à propos de l'envoi d'œuvres dans un état préliminaire pour évaluation par le destinataire (p. 4), les *Ep.* 29-30 de Grégoire de Nysse et Pierre de Sébastée ne

[58] Toutes les numérotations des volumes des *Gregorii Nysseni opera* citées sont fausses ; les homélies de Basile de Césarée sont désignées par des numéros (322 pour *In illud : Destruam horrea mea*, 325 pour *Hom. dicta in tempore famis et siccitatis* ; 336 pour *Quod deus non est auctor malorum*) dont on voit mal l'origine et l'usage. Les références sont tantôt à des éditions, tantôt à des traductions. Pour l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, il vaudrait mieux renvoyer à l'édition critique de Schwartz (GCS), qu'à l'édition de G. Bardy (SC) ; etc. On notera également qu'à quelques lignes d'écart, le nom de P. Maraval est tantôt écrit correctement, tantôt écorché en « P. Maravel » (et de même dans le livre présenté *infra*, à plusieurs reprises).

[59] On s'étonne ainsi de ne pas voir cité le volume de la Collection des Université de France qui fournit une édition critique et une traduction annotée des premiers poèmes autobiographiques : A. TUILIER, G. BADY et J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze, Œuvres poétiques*. I.1, *Poèmes personnels (II, 1, 1-11)*, Paris (coll. « Collection des Universités de France, série grecque »), 2004.

[60] Le *Papyrus Graecus Vindobonensis* mentionné devrait être désigné par sa cote et ses numéros de référence : G 29474 + G 29776 fgt d et G 29788bis ; TM 62352 / LDAB 3517. Les manuscrits qui furent naguère au British Museum ont été transférés à la British Library depuis 1973. Le ms. Patmos, Monè tou hagiou Ioannou tou Théologou, 57 est bien du 10^{e} s., sauf les ff. 307-309, qui sont du 14^{e} s. ; y figurent les *Ep.* 53, 51, 6, qui sont cependant déjà présentes, de la main principale au début de la collection Grégoire de Nazianze : voir A. D. KOMINIS, *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη ἤτοι Νέος κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου*. Α′, *Κώδικες 1-101*, Athèna, 1988, p. 152-157. La cote du manuscrit d'Iviron est erronée : ce n'est pas « 335 nunc 2413 », mais 355 (Lambros 4475 ; n^{o} du monastère 241) ; dans la cote du ms. de Lavra, il faut lire Γ 59 et non G 59.

[61] Ainsi, la date de l'*In Bas.* de Grégoire de Nysse n'est pas assurée, 381 ou 380. Dans l'utilisation (p. 148), de l'*Epistula synodica* attribuée à Amphiloque, il aurait fallu être plus prudent, vu les doutes qui pèsent sur son auteur : voir A. SEGNERI, « L'epistula synodalis pseudoanfilochiana (*CPG* 3243) », *Augustinianum* 55 (2015), p. 47-85. Pour l'héritage de Basile chez Amphiloque, voir maintenant le volume du même auteur présenté dans un précédent Bulletin : *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 316-319.

témoignent pas d'un tel processus, mais de l'envoi par Grégoire à son frère Pierre d'une production liée à leur frère défunt, Basile (comme pour *Hex.* et *Op. hom.*) ; le travail restant à mener qui y est évoqué concerne la réfutation du reste de l'*Apologie de l'apologie* d'Eunome, non la continuation d'*Eun.* I, seul concerné par cet envoi à Pierre. Il aurait aussi fallu mentionner, parmi les envois d'œuvres achevées, l'*Ep.* 15 de Grégoire de Nysse (*Eun.* envoyé à un sophiste, peut-être Libanios) et l'*Ep.* 20 de Basile (envoi de son *Contre Eunome* au sophiste Stagirios). Enfin, on notera que si l'auteur connaît une partie du dossier bibliographique relatif à l'attribution de la *Philocalie*, il ignore l'une des contributions les plus importantes à ce débat et en reste de ce fait, pour l'essentiel, à la thèse ancienne qui en attribue la paternité à Basile et Grégoire de Nazianze[62]. Le point est important puisqu'il concerne l'interprétation de la *Lettre* 115 de Grégoire.

Malgré ces imperfections, qui ne sont pas toutes marginales, le présent ouvrage offre donc une lecture intéressante et stimulante de la correspondance de Grégoire de Nazianze, lue comme un corpus constitué par l'auteur afin de transmettre à ses contemporains et à la postérité une certaine image de lui-même, dans une perspective autobiographique. Le reclassement du corpus non dans l'ordre chronologique élaboré par les éditeurs modernes et figé depuis l'édition mauriste, mais dans un ordre lié aux destinataires et tenant compte du classement des manuscrits est tout à la fois une condition de cette lecture et une conséquence de sa pertinence.

C'est ce classement qui a été mis en œuvre dans la traduction des *Lettres* de Grégoire de Nazianze qu'a publié conjointement B. K. STORIN[63]. Ce volume, de plus petit format, présente, après une courte introduction, la traduction anglaise intégrale de la correspondance de Grégoire de Nazianze, accompagnée de quelques notes rejetées en fin de volume (moins de 20 p., qui signalent entre autres les écarts entre les deux éditions de P. Gallay et fournissent des éléments de compréhension et quelques références), d'un index des textes bibliques et profanes cités, ainsi que d'une courte bibliographie. La traduction est précédée d'un utile répertoire prosopographique, ainsi que de deux tableaux de correspondance entre l'ordre mauriste reçu des lettres et l'ordre nouveau qu'a choisi B. K. S. Puisqu'il n'est pas question de commenter ici la traduction elle-même – la tâche en reviendra aux collègues anglophones[64] – on s'arrêtera simplement sur les principes de classement retenus par l'auteur et sur quelques points annexes.

Suivant les principes évoqués plus haut, le traducteur abandonne donc le réordonnancement chronologique des lettres proposé par les Mauristes pour reprendre le classement de la famille u de la tradition manuscrite, la première dans la classification de P. Gallay. Cet ordre a cependant été modifié à la marge, à la fois pour y insérer les lettres absentes de cette famille, et pour réduire certaines disparités – ces phénomènes concernent 17 lettres, sur les 242 traduites par B. K. S. ; sont omises les trois « Lettres théologiques », 101, 102 et 202, ainsi que les *Lettres* 88, 241, 243 et 249, considérées comme inauthentiques – l'inauthenticité des trois dernières est admise, souvent depuis longtemps, tandis que la paternité de l'*Ep.* 88 a été discuté de manière moins conclusive jusqu'ici, mais était déjà reconnue comme au mieux douteuse.

---

[62] Voir É. JUNOD, « Questions au sujet de l'anthologie origénienne transmise sous le nom de *Philocalie* », dans S. MORLET (éd), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris (coll. « Cultures et civilisations médiévales »), 2015, p. 149-166, avec la bibliographie antérieure. Corriger le renvoi (n. 10 p. 4) de « chap. 2 n. 18 » en chap. 2 n. 19. Voir également p. 148.

[63] Bradley K. STORIN, *Gregory of Nazianzus's Letter Collection: The Complete Translation*, Oakland (CA), University of California Press (coll. « Christianity in Late Antiquity » 7), 2019 ; 20,5 × 13, relié, XIII + 234 p., 95 $. ISBN : 978-0-520-30410-9.

[64] Voir déjà quelques remarques dans J. N. SMITH, « The Lettres of Gregory of Nazianzus, – (B.K.) Storin (trans.) », *The Classical Review*, 2020, https://doi.org/10.1017/S0009840X20000967 ; J. Warner, *BMCR* 2020.08.14, https://bmcr.brynmawr.edu/2020/2020.08.14/.

Avec ces deux livres, B. K. S. offre donc une importante contribution aux études sur Grégoire de Nazianze et on peut espérer que cette orientation sera féconde dans les années à venir, afin d'échapper rapidement au cadre créé et mis en scène par Grégoire lui-même sur sa propre vie.

Les publications relatives à Grégoire de Nysse sont plus rares cette année que les précédentes ; on signalera simplement rapidement la traduction que Pierre MARAVAL a donnée, dans la collection Sources chrétiennes, de divers textes de Grégoire[65] : il s'agit de l'*Éloge funèbre de Mélèce* (*CPG* 3180), évêque d'Antioche, mort à Constantinople en 381 ; de l'*Éloge funèbre de Flacilla* (*CPG* 3182), épouse de l'empereur Théodose, prononcé en 386 (mais non lors de ses funérailles) ; de l'*Éloge funèbre de Pulchérie* (*CPG* 3181), fille des précédents, prononcé en 385 ou 386, le jour ou le lendemain des funérailles ; du petit traité *Sur les enfants morts prématurément* (*CPG* 3145), relié aux trois discours par un thème commun, la mort, mais séparé d'eux par son genre littéraire, son contexte de production et son objet. Il se présente comme la réponse à la question d'un certain Hiérios, qu'il faut peut-être identifier avec le destinataire de la *Lettre* 7 du même auteur ; P. Maraval reste prudent sur sa date, qu'il est effectivement difficile de déterminer, sauf à dire qu'il est probablement postérieur au traité *Sur l'âme et la résurrection*. Les rapports qu'il entretient avec un traité perdu de Didyme sur le même sujet sont difficiles à préciser.

Les textes grecs du volumes sont repris sans modification des volumes correspondants des *Gregorii Nysseni opera*. L'introduction du volume est très courte (20 p., y compris un rappel sur la tradition manuscrite et des éditions) ; cela n'empêche pas P. Maraval de présenter les traits les plus saillants des quatre textes, en particulier pour les trois discours funèbres, par exemple pour la figure des femmes de la famille impériale que dressent les deux éloges de Flacilla et Pulchérie. La traduction est assez précise et se lit agréablement en français ; on relèvera la disposition typographique choisie pour une section particulièrement rhétorique du prologue du traité *Sur les enfants morts prématurément* (§ 6). La numérotation des paragraphes adoptée est propre à cette édition, mais est heureusement complétée par la mention marginale des pages des *GNO* et des colonnes de la *PG*. Les notes sont réduites mais souvent utiles ; le commentaire aurait cependant pu être poussé plus loin. On notera par exemple l'usage de l'adverbe ἀγωνιστικῶς, ici coordonné avec ῥητορικῶς, pour caractériser la méthode à ne pas employer dans *Infant.* Il n'est pas sûr qu'il faille le traduire ici comme un *hendyadin*, et il aurait été utile de renvoyer aux autres occurrences du terme, qu'a étudiées récemment A. Radde-Gallwitz précisément en lien avec la détermination du genre littéraire[66]. On s'étonne également du renvoi (§ 9, p. 155 n. 3) à Platon, *Rep.* VI, 509b[67], à propos d'un passage qui affirme que Dieu est au-delà de toute définition (παντὸς ὅρου ἐπέκεινα), dans la mesure où Grégoire, contrairement à une certaine tradition (néo-)platonicienne, n'identifie pas Dieu avec un au-delà de la substance, mais avec une substance qui ne peut être connue[68]. Un peu plus loin, au § 10, à propos de la division de la création entre sensible et intelligible, il

[65] Pierre MARAVAL, *Grégoire de Nysse, Trois oraisons funèbres. Sur les enfants morts prématurément*. Introduction, traduction et notes de Pierre MARAVAL, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 606), 2019 ; 19,5 × 12,5, 211 p., 29 €. ISBN : 978-2-204-13356-2.

[66] A. RADDE-GALLWITZ, « Gregory on Gregory: *Catechetical Oration* 38 », *Studia Patristica* 95 (2017), p. 303-314, ici p. 312-314.

[67] Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (éd. S. R. SLINGS, Oxford [coll. « OCT »], 2003).

[68] Sur cette question platonicienne, voir l'article classique : J. WHITTAKER, « ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑ », *Vigiliae Christianae* 23 (1969), p. 91-104.

aurait fallu donner au lecteur un peu de bibliographie, étant donné l'importance qu'à la question chez l'évêque de Nysse[69].

On pourrait à loisir multiplier ces exemples, ce qu'on se gardera bien de faire ; P. Maraval a eu le grand mérite de fournir une traduction de quatre textes nysséens qui, pour la plupart, n'avaient que rarement (*Infant.*) ou jamais été traduits en français, et la communauté scientifique peut lui en être reconnaissante. Peut-être la collection où cette traduction paraît aurait-elle cependant dû mieux veiller à ce que l'apparat scientifique qui accompagne la traduction soit à la hauteur de la réputation de cette collection et des attentes de ses lecteurs.

Didyme d'Alexandrie

Parmi les auteurs de langue grecque de la fin du 4e siècle, Didyme d'Alexandrie tient une place à part. En effet, si son existence était bien connue et n'avait jamais été oubliée, les textes de lui qui nous ont été transmis par la tradition manuscrite grecques directe sont inexistants ou presque. Seul le traité *Sur le Saint-Esprit* (*CPG* 2544) est connu par la traduction latine de Jérôme, et le *Contre les manichéens* (*CPG* 2545), en grec mais sous une forme mutilée ; d'autres traités sont d'attribution très discutée, comme le *De trinitate* (*CPG* 2570), ou ne sont connus que par des extraits dans les chaînes exégétiques. C'est la découverte des papyrus de Toura, pendant la seconde guerre mondiale, qui a ramené au jour plusieurs commentaires de Didyme, sur Zacharie, sur Job, sur les Psaumes et l'Ecclésiastes ; ils ont été publiés pour l'essentiel dans les années 1960 et au début des années 1970[70]. Cependant, leur étude et leur exploitation est loin d'être achevée. Le riche livre que Blossom STEFANIW a consacré aux deux textes de Didyme sur les Psaumes et sur l'Ecclésiaste ouvre des perspectives fort intéressantes non seulement pour la lecture de ces deux textes, mais aussi pour la compréhension de la figure de Didyme et de son activité[71]. La thèse principale de l'auteur est qu'il convient de lire ces deux commentaires non comme des œuvres d'exégèse chrétienne, situées dans un contexte doctrinal et spirituel particulier, destinées à des ascètes ou des chrétiens avancés, mais comme l'œuvre d'un grammairien, faite pour former un public jeune et varié qui n'est pas à l'écart du monde. Au lieu du Didyme héritier d'Origène, enseignant de haut vol et formateur des ascètes du désert égyptien, B. S. trace le portrait d'un maître de grammaire d'Alexandrie, formant les jeunes gens des classes supérieures comme le faisait ses prédécesseurs ou contemporains, avec la seule particularité qu'il applique les méthodes du grammairien à des textes chrétiens et non plus aux œuvres de référence de la littérature grecque classique. Refusant le terme d'exégèse parce qu'il renverrait à un contenu trop élevé, théologiquement, et à un objectif différent, rejetant également la situation dans les cadres doctrinaux et théoriques du christianisme, B. S. cherche à tracer le portrait d'un grammairien qui est certes chrétien, mais ne se situe pas dans une opposition entre païens et chrétiens, non plus que dans le cadre des distinctions de factions et de courants doctrinaux de son époque.

Après un bref prologue qui invite le lecteur à adopter la position et la localisation de l'auteur, le livre s'ouvre par un chapitre narratif, dans lequel B. S. reconstitue, sous la forme d'une fiction historique, l'histoire des deux textes qui constituent l'objet de son étude, depuis

[69] Voir par exemple X. BATLLO, « Une évolution de Grégoire ? La distinction κτιστόν / ἄκτιστον du *CE* I au *CE* III », dans J. LEEMANS et M. CASSIN (éd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III: an English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14-17 September 2010)*, Leiden, Boston (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae » 124), 2014, p. 489-499, avec la bibliographie antérieure.

[70] Voir également, *infra*, la présentation de la publication de quelques feuillets du Commentaire des Psaumes, p. ***-***.

[71] Blossom STEFANIW, *Christian Reading. Language, Ethics, and the Order of Things*, Oakland (CA), University of California Press, 2019 ; 23,5 × 16, relié, X + 249 p., 95 €. ISBN : 978-0-5203-0061-3.

les leçons de Didyme dont ils procèdent jusqu'à leur redécouverte à Toura et leur publication aux 20e et 21e siècles. Le deuxième chapitre, qui constitue le cœur et le point de départ de l'ouvrage, vise à démontrer que Didyme est, dans ces deux séries de leçons, un grammairien à l'œuvre, et à mettre en évidence ses méthodes, ainsi que leur ancrage dans la pratique longue de l'enseignement du *grammatikos* dans le monde hellénophone. Ce chapitre, comme c'est aussi le cas, dans une moindre mesure, des suivants, s'appuie sur la traduction (sans le texte grec) de plusieurs extraits assez longs sur les Psaumes et l'Ecclésiaste, dont la traduction annotée a valeur de démonstration ; ces traductions longues sont complétées par de nombreux extraits plus brefs, au fil du texte, qui font l'objet de commentaires plus ciblés. Le chapitre 3 (The Textual Patrimony. Knowledge, Language and Reading) s'attache à l'analyse du langage et du texte, et des méthodes avec lesquelles Didyme en rend compte. D'après l'auteur, rien dans ces méthodes n'est neuf et tout relève de l'application intelligente des pratiques du grammairien païen à un texte chrétien. Le chapitre 4, qui en est le prolongement direct (The Intellectual Patrimony. Ethics, Logic, and the Order of Things) étudie les autres domaines du savoir qui sont mobilisés dans les deux séries de leçons, afin de montrer comment ce grammairien chrétien, comme ses prédécesseurs et contemporains païens, forme ses élèves à une connaissance du monde et à adopter leur juste place dans cet ensemble. Le chapitre 5 (Christian Reading. Chronography, Cartography, and Genealogy) cherche à resituer dans une perspective plus large les phénomènes qui ont émergé de l'étude du texte des leçons, afin de dégager les traits propres à la lecture du grammairien chrétien qu'est Didyme, dans son rapport au savoir, au texte et au monde.

Le lecteur, au fil de l'ouvrage, et s'il accepte un parti-pris d'écriture qui n'est pas usuel dans les pratiques savantes européennes du fait de la forte présence de l'auteur et de sa subjectivité, est sans cesse partagé entre une adhésion relative aux démonstrations de B. S., en particulier lorsqu'il s'agit d'identifier les procédés mis en œuvre par Didyme et les méthodes qui les sous-tendent, et la résistance non moins vive à certaines des thèses les plus vivement affirmées de l'ouvrage. Ce volume est donc un livre qui cherche à démontrer une thèse, ce qui en fait tout l'intérêt – mais ses limites résident précisément dans les modalités de cette démonstration. En effet, l'auteur indique nettement que son propos concerne les deux commentaires – ou les deux séries de sténographie des cours – sur les Psaumes et l'Ecclésiaste ; elle propose d'ailleurs, avec des arguments valables, mais qu'il faudrait reprendre dans le cadre d'une étude plus systématique, de les placer dans cet ordre, puisque les leçons sur l'Ecclésiaste témoigneraient d'auditeurs déjà plus avancés dans leur formation. Or jamais n'est clairement menée une comparaison entre ces deux séries et les deux autres commentaires de Didyme retrouvés à Toura, sur Zacharie et sur Job, non plus qu'avec les extraits transmis par les chaînes, entre autres sur les Psaumes ; l'auteur admet d'ailleurs que ces autres commentaires sont d'une nature et d'un contenu différents. Si cette différence ne remet pas en cause l'interprétation des leçons sur les Psaumes et l'Ecclésiaste proposée ici, elle aurait cependant dû inviter B. S. à s'interroger sur ce que cette différence, entre des leçons de grammairien et des commentaires exégétiques beaucoup plus traditionnels, disaient de la personne de Didyme et de son ou ses rôles. Cette dimension demeure malheureusement l'un des points aveugles de l'ouvrage.

Un deuxième aspect qui aurait mérité d'être développé, et qui aurait aidé le lecteur à mieux évaluer la valeur de la démonstration proposée, est la comparaison entre les leçons de Didyme et des commentaires de grammairiens païens, sur les textes classiques. Si B. S. recourt largement aux synthèses sur l'enseignement de la grammaire dans l'Antiquité, et en particulier à Rome, ou tout au plus aux textes de théorie grammaticale comme celui de Denys le Thrace, elle ne compare jamais directement les procédés de Didyme avec des exemples de procédés similaires non chrétiens. Une telle comparaison aurait pourtant fourni un argument fort en faveur de la thèse de l'auteur. Il aurait aussi été intéressant de comparer les modalités

de commentaire du texte biblique de ces leçons avec celles des commentaires philosophiques néoplatoniciens, en particulier celles des commentaires propédeutiques, destinés à donner une formation morale préliminaire aux étudiants avant d'aborder le cycle philosophique proprement dit, comme le *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète* de Simplicius ou le *Commentaire sur les* Vers d'or *de Pythagore* de Hiéroclès[72]. Ces textes auraient en particulier pu constituer un point de comparaison fructueux pour la question de l'enseignement moral initial à partir du commentaire de textes. Leur lecture aurait également permis d'éviter l'affirmation gravement fautive (p. 71) selon laquelle l'enseignement philosophique procédait de manière thématique, et non par lecture continue des textes ; c'est là faire fi de toute la tradition du commentaire de texte aristotélicien (Alexandre d'Aphrodise, en particulier) et néoplatonicien – qui n'exclut pas, bien évidemment, aussi des traitements thématiques[73].

Enfin ne peut que se poser la question des particularités de ces leçons d'un grammairien – qui est aussi connu, par ses autres commentaires, comme exégète à part entière –, dans leur forme et dans leur fond, du fait de l'objet dont elles traitent, à savoir deux livres bibliques lus dans un cadre chrétien. En effet, si la méthode de Didyme peut pour une large part, mais peut-être pas en sa totalité, être rapprochée de celle des *grammatikoi*, il n'en va pas de même de son objet, ni nécessairement de la visée de son enseignement. Car s'il ne s'adresse visiblement pas à des ascètes dans ces leçons – mais qui l'a jamais prétendu sérieusement ? – il ne s'adresse pas non plus à des non-chrétiens, ni à des ignorants en matière de christianisme, et s'il ne les forme pas pour qu'ils deviennent des exégètes de métier – hypothèse qui pourrait cependant être discuté au vu de la progression des différentes leçons et commentaires de Didyme – il les forme bien à une vision du monde où le christianisme joue un rôle essentiel, y compris en leur transmettant des connaissances sur le christianisme lui-même, et non seulement sur ses textes et le monde gréco-romain dans lequel il s'insère. La possibilité d'un enseignement chrétien spécialisé, qui peut certes adopter les formes et les outils de la grammaire, en particulier en ses débuts, paraît beaucoup trop rapidement écartée[74] – même si la prudence par rapport à une supposée continuité du *didaskaleion* d'Alexandrie paraît, elle, beaucoup mieux justifiée.

Plusieurs points de l'ouvrage auraient mérité une discussion plus poussée, voir quelques corrections ; on en mentionnera quelques-uns. L'affirmation, presque au début du livre (p. 33), selon laquelle travailler à produire un commentaire à partir des notes d'un cours oral serait une manière déraisonnable de procéder ne paraît pas totalement convaincante ; on pense par exemple aux activités des néoplatoniciens, et en particulier à plusieurs passages de Marinus sur Proclus[75]. Il faudrait également citer (p. 69, n. 99) les travaux d'I. Hadot sur le cursus de lecture et d'enseignement néoplatonicien, dans la discussion sur l'ordre des

[72] Sur cette question, voir par exemple I. HADOT, *Simplicius, Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, Paris (« Collection des Universités de France, série grecque »), 2001, en particulier p. XCII-XCVII.

[73] Sur ce point, voir en particulier I. HADOT, « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité tardive* 5 (1997), p. 169-176 ; Ph. HOFFMANN, « What was Commentary in Late Antiquity? the Example of the Neoplatonic Commentators », dans M. L. GILL et P. PELLEGRIN (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Chichester, 2012, p. 597-622.

[74] Elle apparaît pourtant nettement, par exemple p. 73 n. 116, mais seulement en note ou pour être écartée aussitôt.

[75] Voir en particulier MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, 22, 29-37, avec les notes de H.-D. SAFFREY et A.-Ph. SEGONDS, Paris (coll. « Collection des Universités de France, série grecque »), 2001, p. 141, et en particulier H.-D. SAFFREY, « Proclus, Diadoque de Platon », dans J. PEPIN et H.-D. SAFFREY (éd.), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, Paris, 1987, p. XI-XXVIII, ici p. XIX-XXII [= IDEM, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 14), 1990, p. 141-158, ici p. 149-152], et E. LAMBERZ, « Proklos und die Form des philosophischen Kommentars », *Ibidem*, p. 1-20. Voir aussi Ph. HOFFMANN, « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », dans J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL (éd.), *Entrer en matière : les prologues*, Paris, 1998, p. 209-245, ici p. 229-231.

matières[76]. De même, on pourrait nuancer et compléter les affirmations sur les liens entre Évagre et Didyme en précisant que, même si la rencontre des deux hommes est incertaine[77], une connaissance des textes de Didyme par Évagre est probable et leur commune dépendance à Origène certaine, comme P. Géhin l'a encore montré à propos des *Scholies aux Psaumes*[78]. Les affirmations sur l'absence de réalité sociale des groupes doctrinaux au sein du christianisme (p. 61 n. 69) demanderait à être nuancée, en particulier pour les eunomiens[79] ou pour les novatiens. Dans le même ordre d'idées, les affirmations selon lesquelles la lecture chrétienne dans l'Antiquité ne serait vue comme une articulation de frontières entre communautés dans une perspective doctrinale que par anachronisme (p. 62) doit être nuancée fortement, comme la lecture de l'ouvrage de M.-Y. Perrin présenté dans un précédent Bulletin le rappelle clairement, après d'autres[80]. La réflexion sur le caractère ponctuel, individuel et non institutionnel de l'enseignement (p. 84), qui est tout à fait justifiée, n'exclut pourtant pas la possibilité d'un cursus menant peu à peu à un très haut niveau de compétence disciplinaire, comme le montrent à des époques proches les structures d'enseignement philosophiques, en particulier néoplatoniciennes, tant à Athènes qu'à Alexandrie. Dans le même ordre d'idées, on s'étonne (p. 91) que l'auteur indique qu'on ne connaît aucun autre enseignement de grammairien à partir de textes chrétiens ; il aurait au moins fallu mentionner, dans cette perspective, les métaphrases en vers de livres bibliques attribuées aux deux Apolinaires (le père, grammairien ; le fils, rhéteur) et les justifications qu'on leur a prêté dès l'Antiquité (voir Socrate, *Histoire ecclésiastique*, III, 16). La relation de Didyme au texte biblique, par exemple dans son articulation entre Proverbes et stoïcisme (voir entre autres p. 141 et n. 10), aurait gagnée à être comparée à celles d'autres auteurs, comme Origène ou les Cappadociens, qui pratiquent également de tels rapprochements, afin d'en mieux dégager les éventuelles particularités, ou au contraire le caractère relativement commun. Dans la même perspective, l'interprétation d'Abraham, et d'autres patriarches, en lien avec le stoïcisme (p. 159) aurait gagné à être rapproché de l'interprétation proposée par Philon d'Alexandrie, auteur qui ne semble pas apparaître dans l'ouvrage. D'autres points relèvent d'inexactitudes de détail[81] – on notera que, conformément aux usages de la collection, mais d'une manière très regrettable, en particulier quand des propositions ou des phrases entières sont citées, le grec est uniquement donné en transcription.

Au terme de cette longue présentation, il convient donc de souligner l'intérêt fondamental de cet ouvrage, qui est d'orienter le regard sur la pratique de grammairien qui est celle de Didyme dans les transcriptions de ses leçons sur les Psaumes et l'Ecclésiaste, et

[76] Voir entre autres I. HADOT, « La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote », dans J. WIESNER (éd), *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, 2, Berlin, New York, 1987, p. 249-285 ; I. HADOT, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », dans M. TARDIEU (éd.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris (coll. « Patrimoines, Religions du Livre »), 1987, p. 99-122.

[77] Il aurait cependant été bon de se référer aux textes mêmes, par exemple à l'*Historia monachorum in Aegypto*, 20, pour le voyage d'Évagre à Alexandrie, ou à l'*Histoire lausiaque*, 11, de PALLADE, pour la circulation des commentaires de Didyme dans l'entourage d'Évagre.

[78] M.-J. RONDEAU, P. GEHIN et M. CASSIN, *Évagre le Pontique, Scholies aux Psaumes*, Paris (« Sources chrétiennes » ***), 2021, I, p. ***-***.

[79] Voir R. P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 2000.

[80] M.-Y. PERRIN, Ciuitas confusionis. *De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début III^e^ s. – c. 430)*, Paris, Pékin, Philadelphie, 2017 ; voir *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 299-375, ici p. 349-352.

[81] Ainsi p. 39, n. 20, « 22 folia », qui doit être lu « 22 quires ». Ou encore, p. 182, n. 102, l'omission du *Traité sur le Saint-Esprit*, dans la courte liste des textes de controverse doctrinale de Didyme, et l'absence de toute mention dans ce contexte du traité *De trinitate*, certes cité p. 86 n. 158, mais sans que les problèmes d'attribution qu'il soulève soient ne serait-ce qu'évoqués.

corrélativement sur la nécessaire reconsidération de son auditoire qu'implique une telle conception. Cependant, il semble qu'un important travail reste à faire pour articuler cette image d'une part avec les autres textes de Didyme, dont la figure ne peut être réduite à celle d'un *grammatikos*, et d'autre part avec d'autres textes exégétiques, chrétiens ou non, de l'Antiquité tardive, afin de mieux mesurer les particularités de ces deux séries de leçons. B. S. a donc su ouvrir de nouvelles et intéressantes perspectives pour la lecture des œuvres de Didyme consacrées à l'explication du texte biblique ; sans doute ce caractère novateur explique-t-il les limites inhérentes au présent travail.

Après l'étude de B. Stefaniw, qui propose de lire les leçons sur les Psaumes et sur l'Ecclésiaste de Didyme dans le contexte de l'enseignement scolaire du grammairien, il n'est que temps de présenter l'édition et traduction anglaise d'un peu plus d'un cahier du papyrus de Toura du commentaire aux Psaumes, qui était resté jusque-là presque inconnu. Lincoln H. BLUMELL, Thomas W. MACKAY et Gregg SCHWENDNER ont en effet fait paraître le commentaire des Ps 26, 10-29, 2 et 36, 1-3, soit le texte de six bifolia aujourd'hui conservés à la bibliothèque de Brigham Young University[82]. Cette section, qui comble l'un des trous qui demeurent dans le manuscrit d'origine, et en remplit partiellement un autre (cahier 8 en entier[83] et premier folio du cahier 16), était restée en mains privées aux États-Unis jusqu'en 1983-1984 et n'avait été que très partiellement portée à la connaissance de la communauté scientifique jusqu'à ce jour[84]. La présente édition est le résultat d'un travail au long cours, auxquels ont collaboré de nombreux professeurs et étudiants de l'Université, depuis l'acquisition des feuillets de papyrus.

Après diverses présentations liminaires, qui rappellent entre autres l'histoire de ces feuillets, on trouve une introduction qui présente successivement : l'insertion des feuillets dans le volume reconstitué ; une étude paléographique du papyrus, qui conduit les auteurs à proposer une datation entre 420 et 527, sur des bases assez elliptiques ; une présentation de Didyme – fort rapide, et pas toujours à jour pour la bibliographie, en particulier lorsqu'elle n'est pas anglo-saxonne[85] ; une présentation du *Commentaire sur les Psaumes* de Toura, au sein de laquelle sont insérées des éléments intéressants, mais d'ordre plutôt papyrologiques, sur la segmentation du texte du commentaire et la délimitation des lemmes. Si cette introduction comporte bien des facettes intéressantes, on y rencontre cependant aussi quelques affirmations étonnantes ; ainsi de la position selon laquelle rares sont les commentaires conservés sur les Psaumes. La chose est sans doute vraie pour les explications scolaires des Psaumes, mais, comme le montre les éditeurs, le commentaire de Toura ne se réduit pas à cela. On est de même étonné de ne trouver presque nulle part mention, dans l'introduction, des fragments d'un autre commentaire de Didyme sur les Psaumes, transmis par les chaînes exégétiques – sinon des mentions indirectes, par exemple par renvoi à un passage de l'ouvrage de M.-J. Rondeau qui traite de la relation entre les deux commentaires attribués à

[82] Lincoln H. BLUMELL, Thomas W. MACKAY et Gregg SCHWENDNER, avec la collaboration de Michael R. TROTTER, Chiara ALIBERTI, Daniel W. GRAHAM et James L. SIEBACH, *Didymus the Blind's Commentary on Psalms 26:10-29:2 and 36:1-3 (P.BYU 1)*, Turnhout, Brepols (coll. « The Brigham Young University Papyri » 1), 2019 ; 30,5 × 21,5, relié, XV + 210 p., 90 €. ISBN : 978-2-503-58370-9.

[83] Qui est un quinion, et non un quaternion, comme la plupart des autres cahiers ; de ce fait, les éditeurs ont dû numéroter à titre supplémentaire les p. 120A-D, car la numérotation théorique de tout le ms. a été faite avant que ces feuillets aient été connus.

[84] Voir cependant T. W. MACKAY, « Didymus the Blind on Psalm 28 (LXX): Text from Unpublished Leaves of the Tura Commentary », *Studia patristica* 20 (1989), p. 40-49, et T. W. MACKAY et C. W. CRIGGS, « The Recently Rediscovered Papyrus Leaves of Didymos the Blind », *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 20 (1983), p. 59-60.

[85] On signalera par exemple l'importante contribution d'A. SEGNERI, « Alla ricerca delle fonti patristiche del *De Trinitate* pseudodidimiano », *Augustinianum* 54 (2014), p. 525-549, à propos de l'attribution de ce texte.

Didyme, dans la discussion du témoignage de Jérôme qui, dans le *De uiris inlustribus*, attribue à Didyme un commentaire sur tout le Psautier. La chose est d'autant plus surprenante que les extraits du commentaire caténaire sont présentés en annexe (voir *infra*). On notera que les éditeurs soulignent que le texte de Didyme propose une lecture allégorique et un contenu christologique, ce qui va donc contre la thèse de B. Stefaniw, présentée ci-dessus, qui réduit largement le Commentaire de Toura à un enseignement de grammairien. Les auteurs, reprenant sans argument les thèses antérieures, proposent de dater le commentaire des années 370. Leur évocation de l'auditoire du commentaire est aussi succincte : il réunirait de jeunes chrétiens allant chez le grammairien, mais aussi des ascètes et des moines, ce qui serait prouvé par l'orientation morale du texte et la provenance du papyrus (monastère d'Arsenios à Toura). Le double argument paraît peu probant : les traits moraux sont loin de l'ascétisme du désert, et l'usage ultérieur à Toura ne reflète pas nécessairement l'auditoire d'origine. L'ouvrage de B. Stefaniw a sûrement, malgré sa radicalité, fait progresser la réflexion sur ce point, en envisageant surtout un auditoire urbain et sinon extérieur au milieu ascétique, du moins peu expérimenté en la matière.

La structuration du corps de l'ouvrage peut être surprenante pour le lecteur habitué aux éditions de textes patristiques transmis par d'autres moyens que les papyrus ; elle ne rend pas non plus l'usage du livre très aisé, par la disjonction qu'elle opère entre texte et traduction. En effet, les éditeurs ont d'abord fait figurer un texte grec normalisé et corrigé, articulé et pourvu de références bibliques (p. 23-55) ; vient ensuite une traduction anglaise très légèrement annotée, avec de nouveau le signalement des références bibliques (p. 58-99) ; on trouve après cela une transcription diplomatique des feuillets de papyrus (p. 103-129), puis des notes sur le texte (p. 132-161), de natures diverses : philologiques, bibliques (avec répétition d'une partie des références bibliques données en bas de page dans la traduction et dans l'apparat biblique de l'édition), parallèles chez Didyme et quelques rares autres auteurs, interprétation (par exemple pour les questions astrologiques et mathématiques).

Alors qu'il n'a presque pas été question, dans l'introduction, des fragments du Commentaire sur les Psaumes transmis dans les chaînes exégétiques, on trouve à la fin du volume un très utile appendice qui présente le texte d'E. Mühlenberg (PTS 15), corrigé de ses coquilles, accompagné d'une traduction française, pour les extraits qui correspondent aux versets traités dans les feuillets de Toura ici édités. Un deuxième appendice présente, en tableau, les données métriques relatives à la mise en page des feuillets édités. Une courte bibliographie, où les sources ne sont pas distinguées, et des *indices* (termes liés à l'allégorie et au sens, noms et titres, questions, auteurs cités, Écriture) précèdent vingt-deux planches en noir et blanc, qui reproduisent les vingt-deux pages éditées dans le volume. On signalera qu'une excellente numérisation en couleur du papyrus est disponible en ligne[86].

On ne peut que se réjouir de pouvoir aujourd'hui accéder à quelques pages supplémentaires de ce très intéressant commentaire des Psaumes de Didyme ; il reste encore beaucoup de travail à mener sur ces textes de Toura, pour mieux les comprendre et les resituer dans leur contexte de production, mais aussi pour tenter de les relier aux textes de Didyme transmis par les chaînes, fût-ce pour les en distinguer. S'il est difficile de penser que la transcription des leçons de Didyme, telles que nous les avons pour les Psaumes et l'Ecclésiaste, a pu servir de matière première à l'auteur pour en tirer un commentaire abouti comme celui que nous transmettent les chaînes aux Psaumes, ou dont nous disposons pour la Genèse et Zacharie, il reste à comprendre comment s'articulent chez un même auteur deux états si différents de son enseignement et de sa réflexion exégétiques.

[86] Peut-être est-elle signalée dans le volume, mais je ne l'ai pas remarquée ; voir https://lib.byu.edu/collections/didymus-papyrus/.

Jérôme

Après la floraison hiéronymienne du précédent Bulletin, la moisson des livres consacrés cette année à Jérôme est plus réduite, mais non moins importante. On y trouve en effet l'édition et traduction du *Commentaire sur Daniel*, publiée par Régis COURTRAY dans la collection Sources chrétiennes[87]. Cet épais volume vient ainsi compléter le livre synthétique publié par le même auteur en 2009[88], ainsi que de nombreux autres travaux, qui procèdent tous de sa thèse de doctorat, soutenue 2004. Le livre ici présenté, malgré sa taille respectable, ne peut se passer de son prédécesseur et aîné de dix ans, auquel il renvoie régulièrement : si l'introduction présente rapidement les enjeux principaux de l'œuvre et son contexte, elle le fait, volontairement, de manière sommaire et s'appuie sur les travaux antérieurs, sans les répéter.

Le livre de Daniel présente un certain nombre de particularités : d'une part, il est composé pour partie en hébreu, pour partie en araméen, et plusieurs sections ne sont attestées qu'en grec (3, 24-90 ; 13-14) ; d'autre part, la version grecque de référence pour ce livre est non celle de la Septante, mais celle de Théodotion ; enfin, le texte prophétique est d'une grande complexité et présente des visions et des calculs dont l'interprétation n'a cessé d'être débattue. En second lieu, le livre de Daniel avait fait l'objet d'une lecture anti-chrétienne de la part de Porphyre, dans le douzième livre de son ouvrage contre les chrétiens[89] ; Jérôme, qui n'avait probablement connaissance de ce texte que par l'intermédiaire de ses réfutations chrétiennes, répond largement aux attaques de Porphyre au fil de son commentaire, sans pour autant en faire le seul fil conducteur de son exégèse.

Le commentaire de Jérôme présente en outre plusieurs particularités par rapport à ses autres écrits exégétiques ; tout d'abord, il s'agit d'un commentaire partiel, puisque 237 versets sur 527 ne sont pas commentés – en plus grand nombre dans les portions grecques, sans substrat hébraïque ou araméen. En outre, le commentaire présente un seul lemme, et non une double traduction, sur l'hébreu et sur le grec, comme dans les autres commentaires vétérotestamentaires de Jérôme ; cette traduction repose le plus souvent sur l'hébreu ou l'araméen, quand ce substrat existe. Cette réticence au regard des parties qui n'existent qu'en grec est confirmée par la manière dont Dn 13-14 (Suzanne, et Bel et Draco) est commenté : Jérôme s'y retranche derrière des citations traduites d'Origène, renonçant à tout commentaire personnel, sauf quelques rares remarques de langue. En outre, contrairement à son usage une fois encore, Jérôme propose une interprétation tantôt selon la lettre, tantôt spirituelle, mais ne fait que très rarement se succéder les deux interprétations. Ces traits n'empêchent pas la richesse du commentaire, sur bien des aspects du livre : noms et lieux, prophétie, eschatologie, etc.

La rédaction du commentaire, qui a dû être unitaire, contrairement à une hypothèse de F. Glorie déjà réfutée naguère par l'auteur, peut être située en 407[90]. Les sources utilisées par Jérôme sont nombreuses ; il en donne dans son prologue une énumération, qui couvre très

[87] Régis COURTRAY, *Jérôme, Commentaire sur Daniel*. Introduction, texte, traduction, notes et index, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 602), 2019 ; 19,5 × 12,5, 622 p., 55 €. ISBN : 978-2-204-13013-4.

[88] R. COURTRAY, *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel*, Paris (coll. « Théologie historique » 119), 2009.

[89] Sur ce texte, voir la présentation de l'édition des fragments par M. BECKER, *Porphyrios, Contra Christianos: neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Berlin (coll. « Texte und Kommentare » 52), 2016, dans *Rev. Sc. ph. th.* 101 (2017), p. 489-492.

[90] On corrigera d'ailleurs une coquille regrettable, due sans doute à une inversion de formulation de dernière minute (p. 11) : il faut lire « il est antérieur à l'*In Esaiam*, daté de 408-410 », et non « il est postérieur ». Un semblable changement de formulation est sans doute également à l'origine de l'incorrection de la p. 42 : « outre les quatre mentions explicites à Eusèbe, les sept à Apolinaire et les deux à Méthode », qu'il faut bien entendu corriger en « d'Eusèbe… d'Apolinaire… de Méthode » et qui sont sans doute la trace d'une rédaction où 'référence' occupait la place de 'mention'.

probablement non seulement les auteurs qu'il a directement utilisés, mais aussi les sources de ses sources. On notera cependant les réponses à Porphyre (Eusèbe de Césarée, Apolinaire de Laodicée, Méthode d'Olympe – on doute qu'il ait eu accès au texte de ce dernier) ; Origène, ici en particulier pour les livres IX-X de ses *Stromates*, mais aussi Hippolyte, et de nombreux auteurs grecs, romains et juifs, en particulier des historiens, dont Flavius Josèphe. La section consacrée à l'exégèse des 70 semaines (Dn 9, 24a), particulièrement longue (près de 500 lignes), voit se succéder la citation ou la paraphrase de nombreux auteurs : Julius Africanus, Eusèbe (trois interprétations), Hippolyte, Apolinaire, Clément, Origène, Tertullien, et deux opinions des Hébreux, qui sont chaque fois discutées et commentées par Jérôme.

L'introduction s'achève par une brève présentation de l'édition, puisque le volume contient une nouvelle édition. En voici les principes, tels qu'ils émergent de cette section : sur les 172 mss. connus du texte, 23 ont été collationnés (les témoins jusqu'au 11^{e} s.) – l'édition de F. Glorie, parue au Corpus christianorum en 1964, avait utilisé 6 manuscrits et trois abrégés. L'auteur dégage deux familles et quelques regroupements interne, tout en signalant des divergences sur l'appréciation du ms. F (München, BSB, Clm 6303, 8^{e}-9^{e} s. pour la partie ancienne) – témoin de base jusqu'en III, IX, 24 pour l'édition de Glorie, mais marqué par beaucoup de variantes isolées, selon R. Courtray – de même que d'A (Autun, BM, S 16, 9^{e} s.), qui n'est qu'un des témoins de la famille 2 selon R. Courtray, alors que Glorie en faisait son manuscrit de base, après F. L'éditeur indique qu'il a introduit 400 modifications par rapport à l'édition du Corpus, qui sont les seuls lieux variants signalés dans l'apparat. On aimerait croire l'éditeur sur parole et on constate que le texte a été globalement amélioré[91]. Cependant, la présentation de la tradition manuscrite et des principes d'édition tient en 10 pages, qui ne permettent pas, en l'état, au lecteur de se faire une idée personnelle sur l'établissement du texte ; aucune référence à une étude justifiant le classement des témoins n'est fournie, et si le stemma de Glorie est rejeté, aucun autre n'est proposé. Il faut donc faire une confiance aveugle à l'éditeur, ou recommencer tout le travail, pour en évaluer la valeur. On notera en passant que la tradition indirecte du texte n'est ni évoquée ni utilisée, ce qui n'aurait pu qu'assurer la valeur des choix textuels faits.

Le texte critique et la traduction occupent l'essentiel du volume ; le traducteur a fait le choix d'une traduction très fidèle au latin, en se couvrant de l'autorité de Jérôme lui-même : elle se lit cependant très bien, même isolée du latin. Les notes sont assez réduites mais fournissent l'essentiel des éléments nécessaires à la compréhension du texte, sans aller, volontairement, jusqu'à son interprétation – rôle que remplit bien mieux le volume de 2009, auquel il est souvent fait référence. La présentation de l'apparat des sources n'est pas toujours très lisible, du fait en particulier du glissement des notes de la traduction sur la page du texte latin, ou de cet apparat sur la page de la traduction. Le volume est complété par une bibliographie, volontairement réduite[92], et divers index, biblique, des auteurs et textes anciens, et des noms propres[93].

[91] On se permettra une petite suggestion, à propos d'*In Dn* I, II, 31-35, l. 254 : l'éditeur retient ἀδριάντι, correction de Vallarsi et rejette la graphie ἀδριάνθe, avec *e* latin, choisie par Glorie. Peut-être faut-il supposer, au vu des leçons fournies en apparat, que le texte de l'archétype était ἀδριάντη, pour ἀδριάντι, avec faute d'iotacisme sur la finale, erreur courante y compris chez les hellénophones, ce qui expliquerait peut-être la transcription par un *e* latin dans plusieurs témoins ; la question de la variation τ/θ dans ce passage demanderait un examen plus approfondi que ce dont est capable ici le recenseur, au vu des graphies grecques dans les manuscrits hiéronymiens.

[92] On ne discutera donc pas les choix qui y sont faits ; en revanche, la section consacrée aux sources anciennes laisse transparaître, en particulier pour le grec, quelques références surprenantes. Ainsi, pour l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, il vaudrait mieux renvoyer à l'édition d'E. Schwartz dans les GCS, qui fait encore référence, qu'aux volumes de G. Bardy en Sources chrétiennes, dans la mesure où c'est le texte d'Eusèbe, non une traduction française, qui est visé. De même pour Homère ou Théocrite : les éditions de la CUF sont loin d'être les éditions de référence, ou encore le *Timée* de Platon, pour lequel il aurait fallu renvoyer aux OCT. On passera pudiquement sous silence l'utilisation de l'édition Teubner de 1852 pour la *Géographie* de Strabon :

Voilà donc un très utile volume, qui offre au lecteur une nouvelle édition – insuffisamment justifiée, il est vrai – une traduction française et un apparat de notes et d'introduction suffisant pour aborder l'ouvrage. On louera donc la ténacité de l'auteur, qui a su mener à bien ce projet depuis sa thèse de doctorat jusqu'à ce gros livre, en passant par le volume synthétique de 2009.

Jean Chrysostome

Les études sur Jean Chrysostome ont toujours été plus nombreuses que l'édition et la traduction de ses textes, tant la masse des manuscrits et l'ampleur des écrits décourage, souvent à bon droit, les meilleures volontés. C'est cependant un ouvrage digne du Prédicateur tant par sa taille que par la facilité de son écriture que propose Pierre MOLINIE, s.j. : tiré de sa thèse de doctorat (Paris IV – Centre Sèvres, sous la direction conjointe de J.-M. Salamito et de M. Fédou) soutenue en 2017, l'ouvrage est consacré aux trente *Homélies sur 2 Co*[94]. L'auteur reconnaît lui-même avec honnêteté qu'il aurait fallu commencer par éditer et traduire ce corpus, mais que le trop grand nombre de manuscrits l'en a découragé[95]. Le livre qu'il a produit comprend, au bout du compte, plus de trois fois le nombre de pages que les homélies chrysostomiennes comptent de colonnes dans la *Patrologia graeca*. C'est que l'objet est vaste et que l'auteur cherche à rendre compte de tous ses aspects ou presque. Voici le plan de l'ensemble :

Une brève introduction présente les choix méthodologiques faits ; vient ensuite la traduction d'une homélie, la vingtième (sur 2 Co 9, 10-15) : on aurait aimé mieux comprendre pourquoi celle-ci a été choisie, et la voir peut-être accompagner du texte grec. Le chapitre initial fait le point sur les *Homélies sur 2 Co* et leur auteur, en parcourant rapidement les grandes questions de la transmission, de la date, de la localisation, de la réalité de la prédication, etc. P. M. conclut avec beaucoup d'honnêteté qu'on ne peut ni localiser ni dater la série ; on notera en outre que, si la série présente en un point un signe de continuité entre les homélies, la question de la cohérence de la série est affirmée plus que démontrée. Quelques indices permettent de penser qu'il s'agit de la transcription effective, corrigée mais non retravaillée, de la prédication de Jean. Le cadre liturgique de cette prédication reste également flou.

La première partie est consacrée à l'orateur, mais envisage plus largement la forme littéraire et oratoire. Le chap. 2 porte sur le genre du commentaire homilétique, avec des rappels sur commentaires et homélies et des comparaisons avec d'autres auteurs qui seront sans doute superflus pour un lectorat spécialiste de la période[96]. Les deux chapitres suivants sont bien plus topiques et portent respectivement sur la forme du discours (organisation et

---

quelques progrès ont été faits depuis, dont témoignent tant les éditions en cours dans la CUF et dirigées maintenant par D. Marcotte, que l'édition allemande de S. Radt.

[93] Ces deux derniers index auraient gagné, pour le confort du lecteur et pour réduire l'épaisseur du volume, à être composés dans un corps et un espacement plus petit, comme c'est déjà le cas de l'index biblique.

[94] Pierre MOLINIE, *Jean Chrysostome exégète. Le commentaire homilétique de la Deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, Roma, Pontificio Istituto Orientale (coll. « Orientalia Christiana Analecta » 305), 2019 ; 24 × 17, 744 p., 64 €. ISBN : 978-88-7210-400-2.

[95] Ceux qu'il liste, pourtant, p. 52, ne sont cependant pas si nombreux (une vingtaine) – il est vrai que ce ne sont que les témoins complets ou presque de la série.

[96] Ces comparaisons auraient d'ailleurs gagné à être mieux documentées ; ainsi (p. 147), le volume des Pères dans la Foi n'est pas la meilleure référence pour les *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse (en attendant les volumes Sources chrétiennes préparés par Mariette Canévet et Françoise Vinel, il vaut mieux utiliser la traduction d'Adelin ROUSSEAU, Bruxelles, 2008), leur contexte et leur date : tous ces points devraient être corrigés. Dans le même passage, il aurait fallu préciser que ni le *De hominis opificio*, ni l'*In inscriptiones Psalmorum* ne sont des séries homilétiques, contrairement à ce que laisse entendre la formulation de l'auteur.

structure, modalités de parole) et sur l'usage de la citation biblique[97]. La deuxième partie est consacrée à l'exégèse ; le chap. 5 étudie les modalités d'un commentaire linéaire, qui n'est cependant en rien érudit – la question des sources de Chrysostome y est abordée en passant, sans s'y attarder. Y sont aussi traitées les formes de discours exégétique (paraphrase, discours fictif, *arsis kai thesis*) ainsi que l'usage des images. Le chap. 6 porte non plus sur l'analyse de détail, mais sur le rapport de l'exégèse chrysostomienne au mouvement d'ensemble de 2 Co ; P. M. montre en effet comment Jean Chrysostome structure ses lemmes, mais aussi restitue, au moins par moment, une vision plus globale de l'épître et de ses enjeux, malgré la fragmentation du commentaire linéaire, qui plus est brisé en homélies séparées. Le dernier chapitre de cette partie aborde les parénèses, trait propre des homélies chrysostomiennes, en particulier exégétiques – non que la parénèse soit absente du reste de la prédication chrétienne antique, mais elle n'apparaît pas, chez les autres auteurs, sous la forme de section séparées et isolables, systématiques à la fin de chaque homélie. L'auteur montre comment ses parénèses s'articulent à la première partie proprement exégétique et en constituent une forme de prolongement et d'amplification. La troisième et dernière partie concerne la théologie de Chrysostome dans ces homélies ; c'est peut-être celle qui est la moins originale des trois, mais elle était sûrement nécessaire dans une thèse. Elle est aussi utile dans le livre publié, dans la mesure où elle donne à voir une facette essentielle du contenu de la prédication chrysostomienne sur 2 Co et montre comment, comme pour le versant exégétique, la dimension pastorale – et mystagogique, si l'on reprend ici le sens donné au terme par le groupe néérlandais[98] – est fondamentale dans la théologie de ces homélies et en commande tant l'exposition que le contenu. On relèvera en particulier le chap. 9, qui porte sur la conversion et la mise en œuvre de la vie spirituelle. Le dernier chapitre, intitulé « Exégèse et sacrement », s'attache à une dimension essentielle de la prédication chrysostomienne, qui est l'actualisation dans la prédication de la mise en rapport de Dieu et de son peuple à travers l'Écriture. Cet aspect est également lu et présenté par l'auteur, et ce avec d'autres travaux récents, comme une dimension sacramentelle de la prédication. On résiste cependant quelque peu à cette proposition, qui accorde à la parole du prédicateur une portée et une nature qui l'égalent non seulement à la lecture proclamée de l'Écriture, mais aussi à la célébration même du mystère eucharistique qu'est la Divine Liturgie. La confusion qui s'introduit, dans ce chapitre, entre terminologie chrysostomienne et terminologie des commentateurs modernes est d'ailleurs significative. Autant la réflexion sur l'actualisation de la proclamation de la parole divine dans la prédication paraît fructueuse et justifiée, autant le passage au plan sacramentel demeure problématique, sauf à vider de son sens théologique le terme de sacrement, ou à l'élargir au-delà de son usage dans la théologie catholique de langue française.

Après une courte conclusion figurent une annexe, qui présente le plan analytique de huit homélies (dont la 20e, traduite au début du livre : peut-être aurait-il été intéressant d'insérer ce plan dans la traduction initiale), puis des index abondants et précieux (biblique ; des citations et mentions des *Homélies sur 2 Co*, d'une part, et des autres textes anciens, d'autre part ; des auteurs modernes ; des noms anciens ; divers *indices rerum* : *realia*, mots latins, mots grecs). L'ouvrage ne comporte pas à proprement parler de bibliographie d'ensemble ; au début du livre, on trouve une liste des abréviations qui mêle les titres les plus couramment cités et les abréviations proprement dites.

Une recension est trop courte pour rendre compte de toutes les facettes de l'analyse de P. M., dont on a déjà rappelé la richesse et l'ampleur. Sans doute le trait le plus intéressant

[97] L'auteur a été trop bon de vouloir utiliser, entre autres, la typologie que j'avais proposée naguère à propos du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse ; elle n'est cependant pas la plus pertinente ici, dans la mesure où elle avait été proposée dans le contexte d'une réfutation doctrinale, non d'un discours exégétique et parénétique.

[98] Voir *infra*, p. ***, Van Loon.

réside-t-il dans l'attention que prête l'auteur à l'articulation entre texte biblique et vie des auditeurs, telle que la met en œuvre le prédicateur dans ces trente homélies. C'est avec beaucoup d'empathie que P. M. déploie les différents aspects de cette prédication exégétique et pastorale, en une analyse qui, pour ceux qui auront le courage de la suivre de bout en bout, constitue une réflexion de fond sur la nature et la fonction de la prédication, tant à l'époque de Chrysostome qu'à la nôtre. On verra plus loin (p. ***-***) qu'un heureux hasard éditorial nous permet de présenter dans ce même Bulletin l'édition des fragments du commentaire sur la même épître paulinienne dû à Cyrille d'Alexandrie.

Cyrille d'Alexandrie

L'œuvre de Cyrille d'Alexandrie est vaste et multiforme ; les précédentes livraisons de ce Bulletin en ont exploré divers aspects, liés en particulier à l'apologétique et à l'exégèse. Le livre d'Hans VAN LOON ici présenté, avec retard, aborde un autre domaine de la production de Cyrille, ses *Lettres festales*[99]. Ces textes annuels, destinés à titre primaire à faire connaître aux communautés d'Égypte – et éventuellement d'ailleurs – la date de Pâque et les autres dates qui lui sont liées pour l'année concernée, sont en effet riches d'un contenu à la fois structuré, voire répétitif, mais aussi, pour une autre part, varié et d'un grand intérêt. Les *Lettres* I à XVII ont reçu une édition critique et une traduction française dans la collection Sources chrétiennes (SC 372, 1991 ; 392, 1993 ; 434, 1998) ; les *Lettres* XVIII à XXX ne sont encore disponibles que dans l'édition reproduite par la *Patrologia graeca* – en attendant l'achèvement de la publication entreprise naguère dans la collection Sources chrétiennes ; l'ensemble de la série a bénéficié d'une traduction anglaise (2009 et 2013), qui est utilisée, avec quelques rares modifications, dans l'ensemble des citations du volume.

L'étude d'H. van L. se situe explicitement au sein des travaux menés par le Center of Patristic Research, coopération de la VU University Amsterdam et de l'Université de Tillburg, sur la notion de mystagogie – devenu depuis le Centre for the Study of Early Christianity. Dans l'ensemble de l'ouvrage – à une exception près sur laquelle nous reviendrons – le terme est entendu selon la définition qui lui est donnée par le programme de recherche de ce centre qui est consacré à cette notion[100], et non selon son usage ancien, en particulier en lien avec l'initiation chrétienne, qui tient d'ailleurs, comme le remarque l'auteur lui-même, une place pour le moins réduite dans les *Lettres festales*. C'est pourtant, semble-t-il, ce lien supposé entre le sens ancien du terme et le contexte pascal, et pré-pascal, des *Lettres festales* qui justifie l'étude que propose H. van L. ; elle est aussi justifiée selon le sens que lui donnait le Center for Patristic Research, dans la mesure où il s'agit d'écrit envoyés par l'évêque d'Alexandrie à ses fidèles, ou du moins à divers relais en Égypte pour qu'elles soient lues aux fidèles. Il s'agit donc de textes à visée pastorale, qui présentent, chaque année et de manière datée, un aspect des préoccupations de l'évêque à son peuple.

Ce court volume est composé de six chapitres, dont plus de la moitié a été publiée, sous une forme proche ou équivalente, ailleurs ; le premier fait office d'introduction et présente les *Lettres festales*, leur contexte et leur forme. Le deuxième chapitre présente l'unique exception du livre dans l'emploi du terme mystagogie : il s'emploie en effet à étudier les différents sens

[99] Hans VAN LOON, *Living in the Light of Christ: Mystagogy in Cyril of Alexandria's Festal Letters*, Leuven, Peeters (coll. « Late Antique History and Religion » 15), 2017 ; 24,5 × 16,5, IX + 185 p., 84 €. ISBN : 978-90-429-3424-5.

[100] Le site internet du centre, dans son hypostase antérieure, n'est plus accessible ; voici la définition telle qu'elle est donnée par l'auteur : « Mystagogy is regarded as a guided process of transformation, in which believers acquire an inner balance by a certain order of life, in that they become more receptive to God's being and operation, without losing touch with everyday life and the community of faith. » La définition est donnée p. 2 n. 7 et répétée p. 23 (et n. 1), sans renvoi interne.

du vocabulaire mystagogique dans l'ensemble de l'œuvre de Cyrille[101]. Le troisième chapitre traite de l'exégèse de Cyrille dans les *Lettres festales*, en particulier sous l'angle du rapport entre les deux Testaments et, corrélativement, du rapport aux juifs et au judaïsme. Le chapitre quatre concerne la prière et le jeûne[102] ; le cinquième, la vertu, sa pratique et ses obstacles[103] ; le sixième et dernier porte sur la relation à Dieu et son établissement chez l'homme.

Il s'agit moins d'une étude que d'une pluralité d'études, puisque le livre présente une unité qui tient essentiellement à son objet, les *Lettres festales*, et beaucoup moins à son approche ; l'absence de conclusion à la fin de l'ouvrage témoigne d'ailleurs de cette approche fragmentée, qui procède par juxtaposition de thèmes plus que par une progression organique. En outre, comme on l'a signalé d'emblée à propos du terme 'mystagogie', H. van L. part de ses propres conceptions, ou du moins d'une perspective contemporaine sur ce que devrait être une Lettre festale, et cherche à voir ce qui y répond dans le texte de Cyrille, plutôt que de faire émerger, par une analyse suivie de chaque lettre, les traits et les contenus caractéristiques, ainsi que leurs variations. Si les choix personnels du recenseur iraient plutôt en sens inverse, une telle approche ne discrédite pas nécessairement l'étude ; le lecteur doit cependant en être conscient pour ne pas prendre pour volonté ou objectif de l'auteur ancien ce qui relève de la perspective de l'auteur moderne. La présentation de la structure des Lettres festales, dans le premier chapitre, est d'ailleurs significative ; menée avec soin, elle ne commande en rien l'étude de l'auteur, ni par ses récurrences, ni par ses variations, alors même que le plan des lettres est, aux dires mêmes d'H. van L., relativement fixe au moins à ses deux extrémités. Parmi les acquis du livre, on relèvera par exemple la faible place des sacrements et de la liturgie dans les *Lettres festales* ; l'absence de constante dans le contenu des lettres, en dehors de leurs éléments fixes ; la faible place du carême et des pratiques qui lui sont liées, etc. Au fur et à mesure de son parcours, l'auteur soulève également un certain nombre de questions intéressantes, comme celle de la place du Notre Père dans la liturgie alexandrine, du fait de son absence dans les *Lettres festales* – mais ces ébauches tournent rapidement court, sans même de pistes bibliographiques pour les prolonger. On relèvera également la discussion de l'interprétation donnée par D. Fairbairn de l'*oikeiôsis* chez Cyrille (p. 137-149), où manque pourtant toute référence aux études sur ce terme en philosophie antique ou chez d'autres auteurs chrétiens.

Le choix de l'auteur est allé à un apparat scientifique réduit, avec une bibliographie très courte. Il n'aurait cependant pas été inutile au lecteur de bénéficier de plus de détails et de pistes pour poursuivre ses recherches ; ainsi sur la question de la date de Pâques et du cycle pascal, il aurait été utile de renvoyer au moins à l'étude d'A. A. Mosshammer[104]. Même sur les *Lettres festales*, la bibliographie est lacunaire[105]. On pourra aussi regretter que l'auteur ne prenne pas plus clairement position sur la période de l'année consacrée à l'écriture et l'envoi

[101] Ce chapitre repose largement sur une contribution déjà publiée : H. VAN LOON, « The Meaning of "Mystagogy" in Cyril of Alexandria », dans P. VAN GEEST, *Seeing Through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, Leuven (coll. « Late Antique History and Religion » 11), 2015, p. 37-53.

[102] Il a également été publié : H. VAN LOON, « Prayer and Fasting in Cyril of Alexandria's Festal Letters », dans H. VAN LOON, G. DE NIE, M. OP DE COUL, P. VAN EGMOND (éd.), *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, Leuven (coll. « Late Antique History and Religion » 18), 2018, p. 209-224.

[103] Également publié ailleurs : H. VAN LOON, « Virtue in Cyril of Alexandria's *Festal Letters* », *Studia patristica* 96 (2017), p. 237-248.

[104] Voir *supra* n. 48.

[105] On signalera par exemple P. ALLEN, « St Cyril, Bishop of Alexandria, and Pastoral Care », dans D. COSTACHE, Ph. KARIATLIS, M. BAGHOS (éd.), *Alexandrian Legacy. A Critical Appraisal*, Newcastle upon Tyne, 2015, p. 228-245 ; E. CATTANEO, « Formule di fede nelle *Lettere Pasquali* di Cirillo d'Alessandria », *Koinônia* 7 (1983), p. 31-55 ; H. RAHNER, « Österliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandreia », dans B. FISCHER, J. WAGNER (éd.), *Paschalis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, Basel, Fribourg, Wien, 1959, p. 68-75.

de la *Lettre festale* ; sa position n'est pas non plus toujours claire sur la question difficile de la datation des œuvres de Cyrille par rapprochement thématique ou exégétique avec les *Lettres*, elles sûrement datées : tantôt prudent, tantôt répétant sans précaution les positions de ses prédécesseurs[106]. La méthode est également parfois discutable : les enquêtes de l'auteur ont, à bon droit, largement recours au *Thesaurus linguae graecae* ; cependant, comme il a l'honnêteté de le préciser lui-même, le corpus de Cyrille se trouve fragmenté entre l'auteur Cyrillus Alexandrinus et les Actes des conciles, du fait de la publication de plusieurs œuvres dans les *Acta conciliorum oecumenicorum*. Or, ce dernier corpus n'est pris en compte dans les recherches que de manière irrégulière. En outre, les comparaisons menées sur la fréquence des termes entre divers auteurs est faite de manière absolue, et non rapportée à la taille des corpus des auteurs concernés. Enfin, aux dates où les recherches ont été menées, l'œuvre majeure qu'est le *Contre Julien* était absente du *TLG* : toutes les remarques faites au sujet de l'usage des termes doivent donc être prises avec les plus grandes précautions. Enfin, le volume n'est pas dépourvu de quelques erreurs et contradictions[107], ou d'hypothèses un peu hasardées[108]. Cependant, c'est sans doute l'enfermement relatif de l'analyse dans le corpus cyrillien qui entraîne les déformations les plus gênantes de la perspective, ainsi pour le rapport de Cyrille à la philosophie dans le traitement des vertus – alors que les intermédiaires chrétiens sont nombreux et qu'il est loin d'être le premier à y introduire un contenu dérivé des Écritures et de la tradition chrétienne (p. 110-112) – ou dans la compréhension du plaisir, que l'auteur fait remonter directement à Aristote (p. 116), ou encore la réflexion sur la relation entre courage, masculin et féminin, qui est loin d'être propre à l'évêque d'Alexandrie.

L'ouvrage présente donc une analyse de diverses facettes des *Lettres festales* de Cyrille d'Alexandrie, qui sont prises par l'auteur sous l'angle du rapport de l'évêque à son peuple et du rôle qu'il joue à l'égard de l'édification de ses fidèles – pour prendre un terme, certes un peu vieilli en Français, mais qui recouvre assez largement le sens ici donné à *mystagogy*. S'il n'est pas dépourvu de certaines faiblesses et manque un peu d'unité, le présent livre offre l'une des rares études d'ensemble de quelque ampleur sur ces *Lettres* si particulières, dont on attend encore la fin de l'édition critique.

L'œuvre exégétique de Cyrille d'Alexandrie n'est sans doute pas la partie de sa production qui a, pendant longtemps, retenu le plus l'attention ; c'est cependant la portion la plus grande de son œuvre qui nous ait été transmise, mais on manque encore largement d'éditions critiques en la matière. Konrad F. ZAWADZKI a fait paraître, dans l'excellente collection *Traditio exegetica graeca*, une édition et traduction des fragments conservés du *Commentaire sur la 2nde épître aux Corinthiens* par Cyrille d'Alexandrie[109], après un premier volume du

[106] Pour la datation du *Contre Julien*, on renverra maintenant à M.-O. BOULNOIS, « Le livre VIII du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie : éléments pour la datation, le plan et la méthode de réfutation », dans G. HUBER-REBENICH, S. REBENICH (éd.), *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert, Julian « Contra Galilaeos » – Kyrill « Contra Iulianum »*, Berlin, Boston (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 181), 2019, p. 165-194.

[107] Par exemple, p. 15, 9e ligne en partant du bas, corriger 423 en 421 ; p. 79, il y a une certaine contradiction à dire (l. 8-9) que la prière de demande reçoit une attention spéciale dans une *Lettre festale*, mais (bas de la page) que c'est le seul lieu où il en traite. Le texte provenant des *Chaînes sur Luc* cité n. 4, p. 87, dont la paternité cyrillienne est jugée peu probable par l'auteur, est en fait un texte de MAXIME LE CONFESSEUR, *Capita theologica et oeconomica*, 96. De même, le passage soi-disant cyrillien cité p. 111 n. 136 paraît revenir plutôt à HESYCHIUS DE JERUSALEM (*PG* 93).

[108] Ainsi à propos de la connaissance de l'œuvre évagrienne par Cyrille, qui n'est démontrée en rien par l'auteur.

[109] Konrad F. ZAWADZKI, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 2. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse*, Leuven, Paris, Bristol (CT), Peeters (coll. « Traditio Exegetica graeca » 18), 2019 ; 24,5 × 16,5, relié, XXI + 634 p., 115 €. ISBN : 978-90-429-3870-0.

même genre qui portait sur 1 Co[110]. Cependant, ce gros livre diffère sur bien des aspects d'une édition et traduction traditionnelle. Cela tient tout d'abord aux modalités de transmission du Commentaire, qui ne nous est plus accessible que par l'intermédiaire d'extraits, conservés dans deux chaînes exégétiques grecques, d'une part, et en traduction syriaque, d'autre part ; cela tient ensuite à l'acribie de l'auteur, qui a fait suivre l'édition proprement dite d'un très abondant et savant commentaire sur chacun des extraits. C'est donc un travail magistral et complet que nous propose K. F. Z. et qui ouvre, avec le volume précédent du même auteur, de nouvelles perspectives pour l'étude de l'exégèse de Cyrille d'Alexandrie. On notera que les hasards du calendrier font qu'ont paru la même année deux études importantes sur l'exégèse patristique de 2 Co, la présente consacrée à celle de Cyrille d'Alexandrie, et l'autre à celle de Jean Chrysostome[111].

Le livre s'ouvre par une présentation de la transmission de l'œuvre, puis de l'œuvre elle-même. K. F. Z. présente d'abord les trois manuscrits de chaînes qui transmettent des extraits du commentaire : Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 762 (V), 692 ; Hagion Oros, Monè Pantokratoros, 28 (A). Le *Vat. gr*. 692 dépendant directement du *Vat. gr*. 762, et sous une forme abrégée, il n'y a donc pas lieu de le prendre en compte pour l'édition. L'auteur montre ensuite que l'extrait du Commentaire qui est cité dans les *Actes du concile de Nicée II* dépend du *Pantocr*. 28 – même si on peut rester dubitatif sur le stemma présenté p. 24, qui fait de ce ms. le modèle utilisé lors du concile, ou du moins lors de la rédaction de ses Actes. L'auteur montre que les deux chaînes principales (celle du *Vat. gr*. 762 et celle du *Pantocr*. 28) sont indépendantes l'une de l'autre et transmettent deux sélections différentes d'extraits du Commentaire de Cyrille, qui ont subi non seulement un processus d'excerption indépendant, mais aussi deux réécritures différentes. De ce fait, leur confrontation permet d'améliorer la connaissance du texte cyrillien, mais jamais de le reconstruire avec certitude dans son état d'origine. Dans un deuxième temps, sont présentés les témoins syriaques, qui tous transmettent des extraits du texte (4 en tout) ; ce sont les manuscrits qui sont présentés, alors qu'il aurait été plus clair de présenter les textes qui transmettent ces extraits, d'autant que certains sont éditées : il s'agit de traités de Sévère d'Antioche (*Contre Jean le Grammairien* et traités anti-julianistes) et de florilèges doctrinaux. Les extraits syriaques, qui remontent, directement ou par l'intermédiaire de recueils d'extraits grecs, au modèle cyrillien, n'ont pas subi les remaniements qui ont été appliqués aux extraits caténaires grecs. Ils permettent donc d'accéder, par le biais de la traduction, littérale, au texte de Cyrille et de mettre ainsi en évidence, comme le fait K. F. Z., les phénomènes de réécritures à l'œuvre dans les deux chaînes grecques. Cependant, si le texte syriaque de ces quatre passages est édité et traduit en introduction, et commenté en étroite comparaison avec le grec, il n'est pas repris ni dans le texte ni dans l'apparat de l'édition des extraits grecs qui forme la deuxième partie de l'ouvrage, ce qui est regrettable. On notera que le 3^{e} fragment syriaque a un modèle grec conservé dans l'*Apologia pro XII capitibus contra Orientales* (doublet cyrillien), mais pas de contrepartie dans les deux chaînes ; c'est donc le texte grec de l'*Apologia* qui est repris dans la partie deux.

L'auteur propose également une comparaison des deux états textuels grecs, ainsi qu'une histoire des éditions antérieures. Viennent ensuite plusieurs sections consacrées à l'œuvre cyrillienne elle-même : datation – K. F. Z. propose de situer la composition du commentaire après le déclenchement de la crise nestorienne, et plutôt après 433 et l'union avec les Orientaux ; on trouve dans cette section une étude de tous les passages conservés qui peuvent être mis en lien avec les controverses doctrinales contemporaines – genre littéraire (à partir des titres, en particulier) ; structure du commentaire ; destinataires ; langue et style. On notera

[110] K. F. ZAWADZKI, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse*, Leuven, Paris, Bristol (CT) (coll. « Traditio exegetica Graeca » 16), 2015.

[111] Voir *supra*, p. ***-*** la présentation du livre de P. Molinié.

que, grâce aux éléments partiels fournis par le ms. *Pantocr.* 28, et à quelques indications du syriaque, il est possible de reconstituer une division du Commentaire en tomes, eux-mêmes subdivisés chacun en deux λόγοι. Cinq tomes sont attestés explicitement, et l'auteur propose une reconstitution d'ensemble qui couvre huit tomes. Si l'étude de la langue et du style de l'auteur est un passage obligé, et intéressant, surtout quand on connaît le caractère si particulier et si novateur de l'écriture de Cyrille, il n'est pas ici sans risque, dans la mesure où l'on n'atteint le plus souvent le texte cyrillien qu'à travers deux réécritures caténaires différentes ; l'auteur, toutefois, est bien conscient de cette difficulté.

L'édition du texte grec est présentée en face de la traduction allemande ; cette section occupe une centaine de pages du volume. L'éditeur fait alterner les lemmes bibliques, qui sont repris aux deux manuscrits de chaîne, et les extraits cyrilliens des deux chaînes, édités en deux colonnes (sauf lorsque l'extrait ne figure que dans A, ce qui arrive à plusieurs reprises, ou dans V, ce qui est plus rare), avec un large usage des blancs pour indiquer les recoupements entre les deux rédactions, ou leurs absences. Deux extraits (sur 2 Co 10, 1-2 et 3-6) figurent dans les deux chaînes dans le même état textuel. Un apparat biblique et un apparat critique complètent l'édition, ainsi que l'indication du numéro de tome et de discours, repris au ms. du Pantokrator[112]. Une traduction allemande figure en belle page, reproduisant la disposition de gauche, et sans notes. Il aurait sans doute été utile de numéroter les extraits, pour faciliter les références, et au moins de faire figurer en titre courant l'indication du chapitre et des versets bibliques correspondants à la page concernée – ce qui est d'ailleurs fait dans la partie suivante, pour le commentaire – surtout que la table des matières ne précise pas la localisation des extraits pour cette partie.

La plus ample partie du livre, qui couvre 300 pages, propose un commentaire des trente et un extraits, structuré toujours de la même manière : analyse philologique (critique textuelle, langue [mots, expressions]) puis analyse exégético-théologique. Il n'est pas question d'étudier en détail ce très riche commentaire linéaire, mais il est évident qu'il constitue, avec l'édition critique et traduction, le deuxième apport majeur de ce volume. Sans doute pourrait-on en trouver la taille exagérée ; mais elle permet à la fois la comparaison détaillée des deux états textuels (A et V), l'étude de la langue du texte et la compréhension de sa portée exégétique, ce qui est loin d'être toujours évident étant donné le caractère fragmenté dans lequel il nous est parvenu.

La troisième et dernière partie propose, en une quarantaine de pages, une vue synthétique du commentaire, à travers divers points de vue. Un premier chapitre est consacré aux thèmes du commentaire et envisage successivement les thèmes théologiques (christologiques et sotériologiques, pneumatologiques, trinitaires, eschatologiques), l'opposition aux adversaires (hérétiques, juifs, païens), la pastoral et la morale, l'image de l'Apôtre, les thèmes sociologiques et autobiographiques. Un deuxième chapitre porte sur l'herméneutique et la méthode exégétique. Viennent ensuite deux courtes mises au point sur les sources et le texte biblique. K. F. Z. signale l'usage assez fréquent que Cyrille fait de Sévérien de Gabala – du moins dans la mesure où la conservation caténaire du commentaire de ce dernier permet de le percevoir – ainsi qu'un usage ponctuel du *De synodis* d'Athanase[113]. La dernière section est donc consacrée au texte néotestamentaire utilisé par Cyrille ; les quelques points pertinents relevés dans le commentaire conduisent, sans surprise, à le rapprocher du texte alexandrin. On

[112] On notera en passant que, dans l'introduction (dans l'édition, ils sont tout simplement absents), les signes numériques grecs (΄) ont été étrangement remplacés par des accents graves ou un signe approchant (`).

[113] La démonstration de la dépendance (p. 399-401) laisse cependant dubitatif ; s'il y a bien communauté générale d'idée, c'est sur un point (l'usage de l'argument sur l'unicité de Dieu pour prouver la divinité du Christ) qui est assez répandu à partir du milieu du IV^e^ siècle. En l'absence de parallèle lexical direct, ou même d'une communauté de démonstration plus étroite, il nous semble que la dépendance au texte athanasien n'est pas prouvée.

aurait cependant aimé trouver là quelques remarques sur les lemmes du commentaire, leur adéquation ou non avec ces rares citations internes de Cyrille, ainsi que leur rattachement textuel au regard du Nouveau Testament.

Une bibliographie et divers index (traits typiques de la langue cyrillienne dans ce commentaire, sources bibliques, sources anciennes, noms d'auteurs modernes, termes et concepts grecs, index général – y compris les manuscrits) ferment le livre. Malgré la grande érudition de l'auteur, on relève ici et là quelques traits non critiques qui suscitent l'étonnement : le *Commentaire des Psaumes* mis sous le nom d'Athanase est attribué sans restriction à ce dernier, alors même que, depuis longtemps, des doutes ont été élevés à ce sujet[114] ; le *Commentaire sur Job* de Didyme devrait être cité (p. 549 n. 29) non d'après la *Patrologia graeca* mais d'après l'édition du papyrus de Toura[115]. On voit à quelles broutilles est réduit le recenseur.

Voilà donc, après l'édition des fragments cyrilliens sur 1 Co, un très utile et savant complément, pour les fragments du commentaire sur 2 Co. Sans doute l'ampleur du volume effraiera-t-elle plus d'un lecteur, et sans doute défie-t-elle quelque peu la lecture. Cependant, on est sûr d'y trouver un très utile instrument de travail au besoin. Peut-être le lecteur rêverait-il aussi d'une édition intégrale des deux chaînes utilisées, qui ne se contente pas de les fragmenter par auteur, mais les envisage dans leur forme et leur projet propre. Sans doute l'auteur sera-t-il à terme l'un des mieux placés pour mener à bien ce travail ; la communauté scientifique lui est déjà largement redevable, avec cette édition traduite et commentée.

Il faut faire une place dans ce Bulletin aux deux volumes de traduction anglaise des *Glaphyra in Pentateuchum*, œuvre de Nicholas P. LUNN, pour la traduction, et de Gregory K. HILLIS, pour l'introduction, dans la collection The Fathers of the Church, a New Translation[116]. On situe généralement, sans argument très fort cependant, les *Glaphyres* dans la première partie de la production cyrillienne, avant son avènement à l'épiscopat ; un renvoi au *De adoratione et cultu in spiritu et ueritate*, au début du livre VIII (Exode, livre 1), paraît indiquer l'ordre de composition, au moins partiel, des deux traités. L'ouvrage se compose de treize livres, consacrés à l'ensemble du Pentateuque ; les sept premiers portent sur la Genèse, les trois suivants sur l'Exode, tandis que Lévitique, Nombres et Deutéronome bénéficient chacun d'un livre. Il ne s'agit pas d'un commentaire intégral du texte biblique, mais d'une sélection de versets, sous la forme d'un commentaire suivi, cependant, et non de scholies.

L'introduction, après avoir rappelé l'état des traductions cyrilliennes en anglais – et la remarquable floraison de traduction des textes exégétiques qui a marqué ces dernières années – et fournit une brève biographie de Cyrille, présente ce commentaire particulier que sont les *Glaphyres*. G. K. H. rappelle le passage où Cyrille distingue l'entreprise du *De adoratione*, présentée comme une lecture morale, sous forme dialoguée, qui vise à guider le lecteur dans

[114] Voir en dernier lieu la synthèse de G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, V, Leuven (coll. « Spicilegium Sacrum Lovaniense » 54), 2018, p. 318-320.

[115] A. HENRICHS, *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob*, I, Bonn (coll. « Papyrologische Texte und Abhandlungen » 1), 1968, p. 12, 9. De même, il faudrait citer les œuvres de Grégoire de Nysse non selon la *PG* mais d'après l'édition critique des *Gregorii Nysseni opera* (*In Hexaemeron*, GNO IV.1, 2009 ; *De Beatutidinibus*, GNO VII.2, 1992). On comprend aussi mal pourquoi le premier livre d'Irénée de Lyon est cité selon l'édition Harvey de 1857, tandis que le quatrième est cité d'après l'édition Sources chrétiennes. Pour la *République* de Platon, on renverra plutôt, désormais, à l'édition de S. R. Slings, de 2003 (qui a remplacé celle de Burnet dans les Oxford Classical Texts). Pour l'édition de Strabon, voir *supra*, p. ***, n. ***.

[116] Nicholas P. LUNN et Gregory K. HILLIS, *Cyril of Alexandria, Glaphyra on the Pentateuch*. I, *Genesis* ; II, *Exodus through Deuteronomy*. Introduction Nicholas P. LUNN, traduction Gregory K. HILLIS, Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church: a New Translation » 137-138), 2018 ; 21,5 × 14, relié, XII + 354 p. et XII + 264 p., 45 $ et 45 $. ISBN : 978-0-8132-3131-0 et 978-0-8132-3161-7.

la règle de vie chrétienne, et celle des *Glaphyres*, qui cherchent au contraire à dévoiler le mystère du Christ présent dans le texte vétérotestamentaire. Loin d'être un commentaire littéraliste ou historique, les *Glaphyres* cherchent le sens spirituel du texte, sa θεωρία, sans pour autant abandonner l'explication littérale qui est parfois la seule possible. L'introduction relève aussi la mise en évidence du rôle particulier de l'évêque comme interprète et pasteur, et s'attarde ensuite sur la place du judaïsme dans le commentaire, ainsi que sur les attaques de Cyrille contre les juifs. Une dernière section de l'introduction concerne les thèmes théologiques et envisage successivement Jésus Christ, l'Esprit saint et la sotériologie.

L'introduction de G. K. H. est suivie par une brève préface du traducteur, N. P. L.. Celui-ci présente d'abord le texte grec utilisé, qui est, faute de mieux, celui de la *Patrologia graeca*, reproduisant avec plus ou moins de fidélité celui de l'édition Aubert de 1638 ; le traducteur indique qu'il a pris en compte, en les rejetant en note, les variantes indiquées dans la *PG* à la fin du vol. 69 et attribuées à un manuscrit de l'« Harleian collection »[117]. Il aurait été intéressant d'identifier ce manuscrit, qui est non pas un témoin londonien de la collection Harley, mais un manuscrit ayant appartenu à Achille de Harlay, évêque de Saint-Malo (1581-1646), et aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de France à Paris (Supplément grec 150), manuscrit daté de 1304[118]. La remarque finale sur le bon état textuel de l'édition et la transmission fidèle du texte, du fait de l'absence d'écart significatif entre le texte de Migne et les variantes du manuscrit Harlay, laisse rêveur : il ne peut en rien laisser préjuger de ce que pourront révéler les autres manuscrits de l'œuvre. N. P. L. présente ensuite ses principes de traduction, et signale avoir utilisé la traduction imprimée par Migne (qui est celle qui figure dans l'édition Aubert) ainsi qu'une autre traduction, inédite (ms. New Haven, Beinnecke Library, MS 953) ; il justifie ensuite un certain nombre de ses choix et explique plusieurs termes importants.

L'essentiel des deux volumes est formé par la traduction anglaise du texte, accompagnée de notes, très réduites, conformément au modèle de la collection. Les passages du Pentateuque commentés sont indiqués en italique ; il aurait été utile au lecteur de préciser, en haut de page, les chapitres et versets traités – heureusement, les références aux colonnes de la *PG* sont indiquées dans le corps du texte. On trouve à la fin du second volume un index général et un index biblique. On ne peut que se réjouir de bénéficier ainsi, grâce au labeur de N. P. L., d'une traduction de ce long texte ; les spécialistes de Cyrille en évalueront la fidélité et la justesse, mais il sera désormais plus facile aux lecteurs de consulter de manière cursive ce long commentaire d'un genre particulier.

Monachisme égyptien

Vie d'Antoine

Rares sont les textes grecs qui ont connu une diffusion immédiate et massive dans l'ensemble du monde méditerranéen, y compris par le moyen de plusieurs traductions latines. C'est le cas de la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, texte qui a en outre exercé une influence considérable sur l'écriture hagiographique, en particulier lorsqu'elle était consacrée aux saints moines et ascètes. On dispose depuis 1994 d'une édition critique du texte grec, due à G. J. M. Bartelink (Sources chrétiennes, 400), qui a pris connaissance d'une cinquantaine de témoins grecs sur les deux cents environ qui sont connus, mais en a utilisé vingt-cinq, ainsi que quatre traductions anciennes (2 latines, 1 syriaque et 1 copte) ; on voit donc que, devant la

[117] Contrairement à l'affirmation du traducteur, ces variantes ne sont pas une innovation des éditeurs de la *Patrologia graeca*, mais figurent déjà à la fin du premier tome de l'édition Aubert ; voir la numérisation : https://books.google.fr/books?id=8dFhAAAAcAAJ&hl=fr&pg=RA3-PP23#v=onepage&q&f=false.

[118] Ch. ASTRUC, M.-L. CONCASTY, C. BELLON et Ch. FÖRSTEL, *Catalogue des manuscrits grecs. Supplément grec numéros 1 à 150*, Paris, 2003, p. 346-347. Le possesseur du manuscrit est clairement désigné, dans la description de la première variante, comme *Illustriss. D. de Harlay Macloviensis episcopi*.

masse des témoignages disponibles, l'éditeur a été contraint à un choix drastique, tout en soulignant la grande variabilité du texte. Les deux traductions latines du texte font l'objet, dans un unique volume du Corpus christianorum, d'une édition ici présentée : Pascal H. E. BERTRAND donne celle de la traduction d'Évagre d'Antioche, tandis que Lois GANDT propose celle de la traduction anonyme ancienne[119]. Tout oppose ces deux traductions latines : la plus ancienne (*Versio uetustissima*) est anonyme, datable avec peu de précision entre la rédaction de la Vie grecque (peu après la mort d'Antoine en 356, probablement) et une date inconnue, et attribuable probablement à un traducteur qui connaissait l'Égypte ; elle n'est transmise que par un unique manuscrit du 10e-11e siècle et ne semble pas avoir laissé beaucoup de traces par ailleurs[120] ; elle n'a été redécouverte qu'au début du XXe siècle. La seconde est due à un personnage bien connu, Évagre (vers 320-après 393), qui fut évêque d'Antioche après 388 et séjourna longuement en Occident ; elle peut être datée avec une relative précision avant 373, date de la mort du dédicataire, Innocent ; elle est transmise par plus de quatre cents manuscrits médiévaux et a connu une large fortune dans tout le monde latin ; elle n'a jamais été oubliée et a connu une diffusion continue. On a en outre opposé, depuis sa redécouverte et jusque dans les années 1960, un texte composé en bon latin, élégant et intelligent – celui d'Évagre – et une version mot à mot, de peu d'intérêt et de peu de valeur, la *uersio uetustissima*. Paradoxalement, notre connaissance de la traduction d'Évagre reposait pour l'essentiel sur les éditions modernes du XVIIe siècle, tandis que la *uersio uetustissima* a bénéficié de trois éditions entre sa redécouverte en 1914 et la présente édition.

Paradoxalement, et comme en écho direct aux différences présentées ci-dessus, c'est la traduction d'Évagre qui occupe la première place dans le volume ; l'introduction qui lui est consacrée est aussi beaucoup plus longue (environ cent cinquante pages, contre une soixantaine pour la traduction anonyme), ce qui se comprend toutefois mieux au vu de sa diffusion. Outre les deux éditions, le volume comporte une utile synopse, qui donne à lire, sur trois colonnes, les deux traductions latines, de part et d'autre du texte grec de l'édition Barthelink. On trouve également un index biblique et un index des sources anciennes, et une épaisse bibliographie au début du volume. On ne peut que se réjouir de disposer de ces deux éditions et de la synopse qui les accompagne : elles vont permettre sûrement de faire avancer les recherches sur la *Vie d'Antoine* dans les différentes langues – on pense en particulier à la nécessité d'une véritable édition critique, qui prenne en compte tous les témoins grecs, toutes les versions et la tradition indirecte, non seulement pour établir plus fermement le texte, mais surtout pour en documenter la circulation et la diffusion – mais aussi sur la circulation et la réception des traductions latines du texte en Occident.

Cependant, plusieurs points laissent dubitatif dans l'économie d'ensemble du volume et dans le traitement des deux éditions et de leur justification. Tout d'abord, la synopse est donnée brute, sans aucun élément de comparaison entre les textes, et sans même d'apparat scripturaire ; peut-être aurait-il été possible de souligner un peu plus nettement les écarts, en particulier pour les divergences fortes des traductions avec l'original grec – même s'il est toujours délicat de déterminer où s'arrête une divergence forte, bien entendu.

Un second problème concerne davantage la structure d'ensemble du volume : plusieurs sections font en effet doublon dans les deux introductions, en particulier sur Antoine, Athanase et la Vie grecque (genre, attribution, etc.). Étant dues à deux chercheurs différents, elles ne sont en outre pas totalement accordées, sauf dans certaines de leurs omissions,

[119] Pascal H. E. BERTRAND et Lois GANDT, *Vitae Antonii uersiones latinae: Vita beati Antonii abbatis, Euagrio interprete*, éd. Pascal H. E. BERTRAND ; *Versio uetustissima* éd. Lois Gandt, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum, Series Latina » 170), 2018 ; 25 × 16, relié, 242* + 363 p., 335 €. ISBN : 978-2-503-57748-7.

[120] Sauf son épilogue, transmis par deux autres manuscrits et intégré à l'édition de la traduction d'Évagre depuis l'édition de H. Rosweyde en 1615.

comme l'absence de toute mention du corpus des *Lettres* attribuées à Athanase[121] et transmises en diverses langues de l'Orient chrétien ou des apophtegmes à lui attribués, ou encore comme l'absence de toute référence aux études françaises sur Athanase, y compris lorsqu'elles sont de quelque importance[122]. D'autres lacunes bibliographiques sont plus surprenantes encore, par exemple pour les éditions des textes d'Athanase cités où c'est la *Patrologia graeca* qui est fréquemment utilisée, en lieu et place des éditions critiques[123].

Cependant, la plus grande difficulté vient des choix fait pour l'édition de la traduction d'Évagre. En effet, l'éditeur, P. H. E. B., indique avoir retenu vingt-six manuscrits datables entre le IX^e^ et le XI^e^ siècle, sur les cinquante-huit qu'on peut attribuer à cette période. Aucun critère, moins encore une démonstration, n'est fourni pour justifier cette sélection. Sans doute le travail a-t-il été préparé dans la thèse de l'auteur, mais la publication de l'édition devrait fournir au minimum les arguments nécessaires à justifier cette sélection[124]. En outre, si l'auteur justifie le regroupement des manuscrits sélectionnés au sein de huit groupes (A à H), il ne traite pas des relations qu'on peut établir (ou non) entre ces différents groupes. De ce fait, les critères utilisés dans les choix des variantes, lorsque n'interviennent pas les deux premiers critères édictés par l'auteur (cohérence logique et grammaticale ; cohérence avec le texte grec), restent sinon flous, du moins incertains. Au contraire, la thèse soutenue en 2006 présentait (p. 140) un stemma d'ensemble, dont on ne sait que faire dans l'état édité. Malgré la publication dans la collection de référence qu'est le Corpus christianorum, le lecteur ne se trouve donc pas en position d'évaluer pleinement les bases de l'édition de la Vie traduite par Évagre, ni de suivre sa diffusion et sa circulation en Occident, du fait du nombre réduit de témoins sélectionnés. Il dispose en revanche d'un texte qui doit être plus fiable que celui de ses prédécesseurs – une liste des écarts avec la précédente édition de référence aurait été utile.

La justification de l'édition de la *Versio uetustissima* était sans doute plus facile à mener, puisqu'elle repose sur un seul manuscrit. Le principal point qui retient l'attention de l'éditrice est la question de la langue et de la nature de la traduction. On note en particulier une étude du vocabulaire (usage du superlatif, des termes liés à la direction monastique), des additions (sainteté, ajouts liés à l'Écriture, *secundum Dominum*, diable et démons), des suppressions (références païennes) ; en revanche, on ne trouve pas, sauf erreur, de relevés des précisions introduites par le traducteur en lien avec la géographie et les *realia* égyptiens, alors même que c'est un point important souligné par l'éditrice. Une relecture des quelques mots de grec cités dans cette introduction aurait été utile.

Voilà donc un utile volume, qui offre deux éditions les deux traductions latines anciennes d'un texte majeur du répertoire hagiographique et ascétique. Il ne répond certes pas à toutes les questions qu'on peut se poser sur l'une et l'autre traductions, mais sans doute était-ce impossible. On aurait aimé, pourtant, que les choix de l'éditeur de la Vie due à Évagre d'Antioche soient justifiés dans le volume, sans que le lecteur ait à recourir à la thèse de l'auteur, qui reflète en outre probablement un état aujourd'hui dépassé de ses travaux.

---

[121] Étrangement, l'étude de S. Rubenson sur les *Lettres* est pourtant citée, à propos d'autres questions.

[122] Voir en particulier l'ouvrage classique d'A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e^ siècle (328-373)*, Roma (coll. « Collection de l'École française de Rome » 216), 1996, et la mise à jour ultérieure : A. MARTIN, « Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte : un réexamen », *Adamantius* 12 (2006), p. 91-104. Le livre figure dans la bibliographie, mais n'est jamais cité dans les sections consacrées à Athanase.

[123] Y compris quand ces textes ont été édités par H. G. Opitz entre 1934 et 1941, comme pour l'*Apologia contra arianos* ; il en va de même pour les éditions plus récentes dans la même collection des Athanasius Werke. Étrangement, également, pour l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate, les références sont données uniquement au volume Sources chrétiennes, qui ne sont pas une édition du texte, et pour Théodoret, à la traduction de 1892, sans recours à l'édition critique des Griechischen christlichen Schriftsteller ni aux volumes Sources chrétiennes.

[124] P. H. E. BERTRAND, *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii: Rezeption, Überlieferung, Edition, unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*, Utrecht University, Utrecht, 2005.

Historia monachorum in Aegypto

Dans les Bulletins des années précédentes, ce sont surtout des études sur le monachisme égyptien et ses pratiques ascétiques que nous avons présentées. Le livre d'Andrew CAIN ici étudié est au contraire la traduction de l'une des œuvres fondamentales pour la connaissance du monachisme d'Égypte, l'*Historia monachorum in Aegypto*[125]. Plus précisément, la traduction qu'en propose ici l'auteur est celle de la version latine de l'œuvre, due à Rufin d'Aquilée, et réalisée à partir de la version grecque d'origine – les autres états du texte, en particulier syriaque, ne sont pas évoqués dans le livre. A. C. a déjà largement publié sur ce texte, et en particulier une importante monographie consacrée cette fois à l'original grec[126]. La difficulté et l'intérêt du présent livre est qu'il s'agit de la traduction d'une traduction ; qui plus est, de la traduction d'une traduction qui n'hésite pas à intervenir, parfois lourdement, dans le texte qui lui sert de modèle. Or le format de la collection choisie pour publier cette traduction, de même que ses usages, ne se prêtent qu'avec difficulté à rendre compte d'une telle situation. Cependant, si ces limites sont parfois gênantes pour le lecteur, on verra que là n'est pas l'intérêt principal du volume.

Le livre comporte une introduction d'une cinquantaine de pages, suivie de la traduction anglaise annotée et d'index (général, biblique, des mots latins et grecs, des textes anciens cités – l'ordre pourra surprendre). Une bibliographie précède l'ensemble, qui n'est pas sans poser de sérieuses difficultés : elle propose un classement thématique (Vie et œuvres de Rufin ; la version grecque de l'*Historia monachorum in Aegypto* ; Évagre le Pontique ; Égypte et monachisme égyptien ; divers), mais on y cherchera en vain une section sur les sources, non plus qu'une présentation des éditions et traductions des différentes versions de l'*Historia monachorum*. On en trouve quelques éléments dans la section sur la version grecque[127] et à la fin de l'introduction, mais le lecteur ne peut aisément prendre connaissance des éditions et traductions existantes pour les différentes versions. On verra plus loin que d'autres limites marquent cette bibliographie.

L'introduction présente successivement Rufin, sa vie et son œuvre ; les relations entre la version grecque et la version latine de l'*Historia monachorum*, ainsi que l'origine de la version grecque ; deux sections sur les modalités de présentation des ascètes égyptiens, comme prophètes et apôtres, d'une part, et comme *Holy men*, d'autre part. La plus longue section de l'introduction est consacrée à la place d'Évagre et de l'enseignement évagrien dans l'*Historia monachorum*, œuvre qui est, selon la thèse d'A. C., un instrument de propagande en faveur de l'enseignement de celui que l'auteur présente comme le maître de Rufin. Quelques lignes sont enfin dédiées à justifier le texte choisi (l'édition critique d'E. Schulz-Flügel parue en 1990, et à rappeler les étapes antérieures de son histoire.

---

[125] Andrew CAIN, *Rufinus of Aquileia, Inquiry about the monks in Egypt*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church, a New translation » 139), 2019 ; 21,5 × 13,5, rélié, XXX + 238 p., 45 $. ISBN : 978-0-8132-3264-5.

[126] Andrew CAIN, *The Greek* Historia Monachorum in Aegypto. *Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford, 2016, que je n'avais pu recenser en son temps, faute d'avoir reçu de l'éditeur le livre, malgré ma demande. L'ouvrage a été globalement bien reçu (voir par exemple S. GOINS, « The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century by Andrew Cain », *Journal of Early Christian Studies* 26 [2018], p. 334-336 ; K. NICKAU, « Andrew Cain: The Greek Historia monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23 [2019], p. 365-372), mais des réserves sérieuses ont été élevées face à certaines interprétations : voir Ph. ROUSSEAU, « The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century. By Andrew Cain », *Journal of Theological Studies* 68 (2017), p. 785-787. Voir également les réserves très fortes d'E. Wipszycka dans l'ouvrage présenté *infra*, p. ***-***.

[127] Mais seule l'édition de 1961 (coll. « Subsidia hagiographica » 34) de Festugière y figure, et non l'édition avec traduction de 1971 (coll. « Subsidia hagiographica » 53), moins encore la traduction du même parue dans *Les moines d'Orient*, IV.1, en 1964. On note la même absence de section dévolue aux sources, y compris au texte qui fait l'objet de l'étude, dans l'ouvrage d'A. Cain de 2016.

Les liens de Rufin avec Évagre sont bien connus, et depuis longtemps ; ils sont objectifs et attestés par plusieurs sources, dont des lettres d'Évagre à Rufin et Mélanie. La thèse d'A. C., selon laquelle l'*Historia monachorum* traduite par Rufin est un moyen voulu par le traducteur pour diffuser ces doctrines ascétiques et théologiques en Occident est rapidement rappelée, et appuyée sur quelques exemples, à propos de la notice sur Évagre, considérablement augmentée, mais aussi d'autres modifications, comme celles qui interviennent dans le discours de Jean de Lycopolis, premier ascète visité. Cependant, dans cette introduction au moins, il s'agit d'affirmations plus que d'une démonstration ; l'analyse, complexe, des différentes versions du discours de Jean de Lycopolis[128] a été menée naguère par P. Tóth[129], qui est cité ici, mais sans que ses conclusions soient clairement réexposées. Le format de l'introduction l'interdisait sans doute, de même qu'une comparaison plus détaillée des autres textes modifiés. En outre, si les travaux d'A. Guillaumont sur Évagre sont globalement cités, ceux de P. Géhin n'apparaissent en aucune manière ; sans doute son édition du *Traité de la prière* est-elle parue trop tard pour que le traducteur en ait connaissance[130], mais la dépendance d'A. C. à l'historiographie anglaise sur Évagre, ainsi qu'à G. Bunge, est forte[131].

La traduction est d'une lecture agréable ; on laissera le soin aux collègues anglophones d'en juger la précision et l'élégance. Les notes sont d'une abondance très variable, fournissant, au début, quelques indications sur les principaux écarts par rapport au grec – mais plus par la suite, y compris pour des passages qui sont signalés à ce propos dans l'introduction – des parallèles dans la littérature ascétique et hagiographique, des explications historiques et géographiques. Elles remplissent donc plutôt bien leur fonction, mais manquent de tout renvoi aux sections pertinentes de l'introduction, y compris lorsque le texte concerné y a été étudié en détail et qu'une bibliographie fondamentale à son sujet y a été fournie sans être répétée dans les notes : c'est par exemple le cas du même passage du discours de Jean de Lycopolis.

Pour qui veut lire la version de Rufin, cette traduction est donc précieuse ; pour qui voudrait, en revanche, la lire afin de mesurer les écarts par rapport à l'original grec – et donc évaluer la part propre de Rufin – elle n'est d'aucun usage. D'ailleurs, tant dans l'introduction que dans les notes, A. C., pour parler de l'auteur du texte, utilise « Rufin », sauf lorsqu'il distingue précisément les interventions de ce dernier du texte d'origine (dont l'auteur est désigné comme « Anon. »). Si bien qu'il est fort difficile de savoir s'il est question d'interventions propres de Rufin ou de traits déjà présents dans l'*Historia monachorum* grecque, comme c'est par exemple le cas dans les deux sections de l'introduction consacrées aux moines vus comme prophètes et apôtres et comme thaumaturges : tout cela est déjà présent dans le grec, mais l'introduction l'attribue à Rufin. On ne veut pas déprécier ici le travail accompli par le traducteur, qui est considérable et fort utile ; simplement mettre en garde le lecteur pour qu'il ne soit pas inutilement induit en erreur.

[128] Qui se trouve d'ailleurs en *HML* I, 14, selon la division du texte adoptée par le traducteur, et non en I, 3, comme il l'indique en introduction, suivant alors, sans prévenir, la division du texte de l'éditrice, E. Schulz-Flügel.

[129] P. TOTH, « Lost in Translation. An Evagrian Term in the Different Versions of the *Historia Monachorum in Aegypto* », dans *Origeniana IX*, Leuven (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 228), 2009, p. 613-621 ; voir aussi du même « Honey on the Brim of the Poison Cup: Translation and Propaganda: Rufinus's Latin Version of the *Historia Monachorum* », dans J. GLUCKER, Ch. BURNETT (éd.), *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*, London, Torino, 2012, p. 117-129.

[130] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 320-323.

[131] Elle le conduit par exemple à perpétuer l'affirmation que Rufin était le destinataire des *Chapitres sur la prière* ; comme l'a montré P. Géhin, il n'y a aucune preuve claire en ce sens : P. GEHIN, *Évagre le Pontique, Chapitres sur la prière*, Paris (coll. « Sources chrétiennes » 589), 2017, p. 13-15.

Monastères et moines d'Égypte

Dans le Bulletin de 2017, nous présentions un ouvrage d'Ewa WIPSZYCKA consacré à l'Église d'Alexandrie, ses hommes et ses institutions[132] ; le contenu du livre qui figure dans le Bulletin de cette année est d'un contenu assez différent, puisqu'il porte cette fois sur les moines et monastères dans l'Égypte tardo-antique[133]. Les sources en sont différentes : si la papyrologie est mobilisée, ce ne sont plus les textes historiques et alexandrins qui sont au cœur du propos, mais les textes ascétiques et monastiques de toute l'Égypte, ainsi que les textes qui traitent de ces ascètes. Le livre a d'abord été publié en polonais en 2014, mais a été largement remanié et retravaillé en sa version anglaise, et enrichi ; sa source ultime remonte à un ouvrage de 2009, publié en français : *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e^-VIII^e^ siècles)*, mais en diffère maintenant assez largement. Du livre polonais, le présent volume a conservé un ton très didactique et une grande simplicité d'accès, ainsi que le choix de rejeter, sauf dans quelques chapitres supplémentaires, les références bibliographiques en fin de chapitre plutôt qu'en note. De ce fait, le livre d'E. W. constitue tout à la fois une très utile et très accessible porte d'entrée dans l'univers du monachisme égyptien, et dans le même temps une contribution bienvenue à sa connaissance. L'auteur combine en effet avec beaucoup de bonheur une connaissance des lieux et du terrain, des réalités socio-économiques, des différents types de source, de sorte qu'elle offre à son lecteur un tableau beaucoup plus riche et nuancé que d'autres études, y compris en apparence plus savante, mais qui délaissent tel ou tel des aspects évoqués ci-dessus. E. W. n'a pas de mots trop durs pour dénoncer les errements de ceux qui commentent les textes égyptiens sans rien connaître des *realia* et des lieux dont ils proviennent et sans lesquels ils ne peuvent être compris[134]. L'ouvrage comporte d'ailleurs plusieurs cartes et d'assez nombreux plans (dans le chapitre sur l'habitat monastique), qui sont très bienvenus – même si les cartes ne sont pas toujours très lisibles.

E. W. a construit son propos en deux parties, précédées d'une introduction qui présente, de manière très significative, le cadre égyptien sous ses différents aspects, géographiques, historiques, linguistiques, religieux, etc. La première partie porte sur les grands textes monastiques : *Vie d'Antoine*[135] d'Athanase ; *Historia monachorum in Aegypto* ; *Histoire lausiaque* de Pallade d'Hélénopolis ; *Instituta* et *Conlationes* de Jean Cassien[136] ; *Apophthegmata Patrum* ; dossier pacômien, dont la présentation détaillée des différents textes et des différentes strates est extrêmement précieuse, vu la complexité du sujet ; Chénouté. Le huitième et dernier chapitre de cette partie traite de la documentation papyrologique et cherche à distinguer réalité littéraire et « réalité réelle » à partir de cette pierre de touche. La deuxième partie porte sur la vie des moines ; y sont traités successivement : l'habitat monastique ; les moines comme groupe social ; la taille des communautés monastiques ; l'ascétisme féminin ; le clergé dans les centres monastiques ; l'économie monastique ; la vie quotidienne aux *Kellia*. Un épilogue ouvre le propos sur l'évolution du monachisme égyptien et de ses communautés sous la domination arabe. D'abondants index complètent le volume et en facilitent la consultation ponctuelle.

---

[132] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 101 (2017), p. 528-532.

[133] Ewa WIPSZYCKA, *The Second Gift of the Nile: Monks and Monasteries in Late Antique Egypt*, Warsaw, Faculty of Law and Administration of the University of Warsaw, Institute of Archaeology of the University of Warsaw, Raphael Taubenschlag Foundation (coll. « The Journal of Juristic Papyrology, Supplements » 33), 2018 ; 23,5 × 17, relié, XXV + 565 p. ISBN : 978-83-946848-3-9.

[134] Voir par exemple (p. 134) à propos de l'ouvrage d'A. Cain sur l'*Historia monachorum in Aegypto* (voir également, *supra*, la présentation de sa traduction du texte latin de l'*HMA*, p. ***-***).

[135] Voir *supra*, p. ***-*** la présentation de l'édition des deux traductions latines de la Vie, dont traite également E. W., à partir des éditions antérieures.

[136] Voir *infra*, p. ***-*** la présentation de la traduction italienne des *Conlationes*.

Voilà donc une remarquable introduction aux réalités complexes du monachisme égyptien sous ses différentes formes, cénobitique, érémitique et semi-érémitique, à ses sources et à une partie de ses doctrines – ce n'est pas l'aspect qui soit ici le plus approfondi, volontairement sans doute. Quel lectorat pour cet épais volume ? Des débutants, ou presque, qu'il faut initier, bien sûr ; mais les spécialistes du christianisme ancien auront tout intérêt à le lire de bout en bout, en sautant sans doute les exposés les plus obvies, car ils y trouveront bien souvent des notations éclairantes, que la très grande familiarité de l'auteur avec son sujet et le solide sens critique qu'elle a développé rendent particulièrement précieuses. L'analyse critique des chiffres, des informations géographiques ou encore des modalités de transmission des sources, tout autant que les jugements sur la critique contemporaine, justifient largement la lecture de l'ensemble. Bien entendu, on pourra trouver telle présentation trop rapide, tel traitement trop sommaire : le volume garde un statut introductif et il ne faut pas demander une exhaustivité ou une précision qui l'auraient rendu démesurément long. Tel quel, il sera utile à beaucoup.

Apophthegmata Patrum

Si les études consacrées aux *Apophthegmata Patrum* sont nombreuses, plus rares sont les savants qui ont consacré tout ou partie de leur carrière à identifier, éditer ou traduire ces textes. John WORTLEY, qui est décédé le 22 août 2019, était l'un d'eux ; je présenterai ici ses deux derniers ouvrages, parus l'année de sa mort : il s'agit tout d'abord d'une introduction aux Pères du désert[137], ainsi que d'un volume collectif qui fournit la traduction anglaise d'apophtegmes et récits conservés en diverses langues, mais absents des collections grecques principales[138].

Le volume d'introduction aux Pères du désert propose un parcours d'initiation, qui permet de prendre connaissance des personnes, des lieux et de la spiritualité du désert d'Égypte, ainsi que de divers aspects de la vie des ascètes, y compris d'ordre matériel. Même si Pacôme et la région de Thébaïde font quelques apparitions, c'est la Basse-Égypte, et en particulier Nitrie, les Kellia et Scété qui sont au centre du livre. Après un premier chapitre introductif, sont traités les thèmes suivants : les lieux et leurs particularités (sous le titre Beginnings) ; Devenir un moine ; Empêchements au progrès spirituel ; le But de la pratique ; Prière ; Discrétion ; Travail ; Nourriture et boisson ; Hospitalité et voisinage ; les Femmes au désert ; lettres et livres (Literacy) ; Hérésies ; l'Expérience pacômienne. Une note sur les sources présente successivement les différents textes qui sont utilisés tout au long de l'ouvrage : Athanase, *Vie d'Antoine* ; *Histoire des moines d'Égypte*[139] ; Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque* ; *Apophtegmes des Pères du désert* (avec leurs différentes collections) ; Jérôme, *Vie de Paul de Thèbes* ; Jean Cassien, *Conférences*[140] et *Institutions* ; Dorothée de Gaza, *Discours* ; Jean Moschos, *Pré spirituel*. Tous ces textes sont abondamment cités, en traduction, au long de l'ouvrage, dont l'un des grands mérites est justement la place très importante qu'il accorde à ces textes anciens, qui sont largement commentés par l'auteur et choisis avec soin. Le propos mêle donc exposé scientifique construit et insertion de voix anciennes ; il s'agit cependant clairement d'une initiation, qui n'est pas destinée à un public de spécialiste. Le choix a d'ailleurs été fait de ne renvoyer, tant dans la note sur les sources que dans la bibliographie,

[137] John WORTLEY, *An Introduction to the Desert Fathers*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2019 ; 23,5 × 15,5, relié, XXIV + 190 p., 59,99 £. ISBN : 978-1-108-48102-1.

[138] John WORTLEY (éd.), *More sayings of the Desert Fathers: an English Translation and Notes*, préface Samuel RUBENSON, intro. et trad. du grec ainsi que du latin John WORTLEY, trad. du syriaque Robert KITCHEN, trad. de l'arménien Robert W. THOMSON, trad. du copte Tim VIVIAN, trad. de l'éthiopien Witold WITAKOWSKI, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2019 ; 23,5 × 15,5, relié, XIX + 196 p., 79,99 £. ISBN : 978-1-108-47108-4.

[139] Sur ce texte, voir *supra*, p. ***-***.

[140] Sur ce texte, voir *infra*, p. ***-***.

qu'à des traductions anglaises des textes utilisés, jamais aux éditions ni à d'autres traductions. Cependant, si l'on ne cherche pas dans l'ouvrage ce à quoi il n'est pas destiné, il offre un remarquable parcours à travers la vie et la spiritualité des Pères du désert. Cependant, contrairement au livre d'E. Wipszycka évoqué précédemment, son centre de gravité est littéraire plus que matériel et concret.

Le second livre dû au regretté John Wortley qui est présenté ici est d'un genre assez différent. Il s'agit cette fois d'une traduction, menée de manière collective, des apophtegmes qui ont été transmis hors des grandes collections grecques que sont l'alphabético-anonyme et la systématique. La sélection qui est proposée repose pour l'essentiel sur celle qu'avait réalisée L. Regnault dans son volume *Les sentences des Pères du désert, nouveau recueil* (1970, 1977[2]). Cependant, et c'est là sa nouveauté principale, les traductions proposées pour les langues orientales ont été réalisées directement à partir de l'original, et non sur le latin. Le livre s'ouvre par une préface de Samuel Rubenson, qui évoque la grande diversité et la non moins grande instabilité de la transmission des apophtegmes à travers les collections et les langues. Il souligne également que nous accédons, par les apophtegmes qui nous sont transmis, non aux dits des Pères, mais à un matériau élaboré et passé par le filtre d'un travail littéraire et doctrinal, qui a probablement eu lieu loin de leur lieu d'origine (à Gaza plutôt qu'en Égypte) et à une certaine distance temporelle (début du VI^e^ siècle). La très courte introduction de J. W. présente l'objet et le contenu du volume, les modalités des renvois entre apophtegmes – qui ne sont pas très lisibles pour le profane, à force de concision – ainsi qu'une traduction du recueil d'apophtegmes présent à la fin du *Traité pratique* d'Évagre[141]. J. W. traduit ensuite (chap. 2) les apophtegmes qui figurent dans le recueil ascétique de Paul de l'Évergétis (XI^e^ s.) et qui sont absents des collections principales (73 textes), puis (chap. 3) des apophtegmes supplémentaires empruntés au latin (Rufin, *Verba seniorum* ; collection de Paschase de Dume ; *Commonitiones sanctorum patrum* ; collection de Martin de Dume : 94 textes en tout). Les apophtegmes supplémentaires syriaques sont traduits par Robert Kitchen et sont pris, à partir de la traduction anglaise d'E. A. Wallis Budge, à sa propre édition ou à celle de Paul Bedjan (109 textes). Robert W. Thomson a traduit 82 textes transmis en arménien, à partir de l'édition mekhitariste de 1885 (mais les références sont à la traduction latine de ces volumes, parue dans le CSCO). Dans le chapitre suivant, ce sont 66 apophtegmes que Tim Vivian traduit du copte, à partir des éditions de M. Chaîne (1970) et É. Amelineau (1894). Enfin, Witold Witakowski traduit de l'éthiopien 193 apophtegmes, à partir des deux éditions de Victor Arras au CSCO. Le volume se termine par un glossaire (anglais) et des index.

Par rapport au volume de L. Regnault mentionnés ci-dessus, les améliorations sont de deux ordres : une traduction depuis l'original, et non depuis le latin, pour les langues de l'Orient chrétien ; le recours à des éditions plus récentes, dues à José Geraldes Freire, pour certaines collections latines (Paschase de Dume et les *Commonitiones*). Il ne faut pas chercher dans ce livre un apparat scientifique, des comparaisons entre les différentes versions d'un même apophtegme, ou encore un traitement détaillé des faits et des doctrines évoqués, non plus qu'une tentative d'interprétation des textes. Ce recueil donne à lire les apophtegmes, sans chercher à les expliquer ou à guider le lecteur. Il est cependant précieux par la facilité d'accès qu'il offre à ces textes, et par la plus grande fiabilité de la traduction, par rapport à son modèle francophone.

[141] Étrangement, le recueil assez similaire qui figure dans les *Chapitres sur la prière* du même auteur n'est pas évoqué.

Jean Cassien et Prosper d'Aquitaine

Les querelles sur la grâce constituent sans doute l'une des controverses théologiques majeures de l'Occident chrétien, depuis le cinquième siècle jusqu'à l'époque moderne. Après les grandes figures d'Augustin, de Pélage ou de Julien d'Éclane, d'autres auteurs prennent rapidement le relais, quitte à radicaliser les positions des prédécesseurs. Dans l'étude qu'il consacre à Prosper d'Aquitaine et qui est tirée de sa thèse de doctorat soutenue en 2014, Jérémy DELMULLE[142] étudie l'un des ouvrages majeurs de cette « querelle postpélagienne », le *Contra collatorem*, où Prosper s'oppose frontalement à Jean Cassien. Conçu comme une introduction au traité, il doit être complété par l'édition du texte dans la *Series latina* du *Corpus christianorum* – qui n'est pas encore parue, contrairement à ce que laisse entendre le volume publié. L'ouvrage de J. Delmulle aborde le texte, et plus largement l'ensemble de la controverse entre Prosper et Cassien, sous différents aspects, historiques, doctrinaux, littéraires, en particulier.

Le livre est formé de cinq chapitres, précédés d'une ample introduction ; celle-ci offre un très utile *status quaestionis* sur Prosper, le « semipélagianisme » (terme auquel l'auteur préfère, à la suite de M. Cutino, la formule « querelle postpélagienne ») et, secondairement, Jean Cassien. Pour ce dernier auteur, même si J. Delmulle donne un aperçu d'ensemble des études, le centre de gravité de son propos demeure celui du livre, et donc celui de la querelle avec Prosper – il faut d'emblée préciser que, si Prosper attaque Cassien, nous n'avons pas gardé trace d'un écrit de Cassien contre Prosper : le terme « querelle » ou « controverse » ne doit donc pas faire oublier que c'est une querelle à sens unique, et qui prend vie ensuite en des instances et des temps séparés. La présentation des études sur Prosper ne remonte pas en-deçà du 19e siècle, et prend son principal essor dans les travaux de Louis Valentin – sans pour autant que l'auteur ignore tout à fait les auteurs antérieurs, qu'il cite ou évoque à l'occasion ; ses travaux sur les Mauristes et l'histoire des bibliothèques l'ont d'ailleurs rendu familier de cette histoire longue de l'érudition, qui n'est cependant pas ici au centre du propos, mais qu'on voit par exemple apparaître à travers Sébastien Le Nain de Tillemont ou Antoine Arnauld. Le premier chapitre retrace le contexte historique de composition de l'œuvre, dans la Provence du 5e siècle, et les positions doctrinales des différents participants, tout en donnant un aperçu sur les phases antérieures des débats sur la grâce. Le deuxième chapitre étudie plus en détail la question de la datation du traité, ainsi que celle de ses destinataires. On admet généralement que le texte doit être daté de 432-433, ou plus précisément entre mi-août 432 et septembre 433. J. D. suggère également que le texte a pu être rédigé en deux temps, assez rapprochés l'un de l'autre ; la présence de la lettre *Apostolici uerba praecepti* de Célestin, qu'on peut dater du milieu de 431 et qui est absente du recueil de textes romains du chap. 5, mais intégrée au chap. 21, témoignerait de cette dualité rédactionnelle, de même que divers autres indices. L'écart entre la rédaction de l'œuvre réfutée (on peut dater la *Collatio* XIII entre 426 et 429) et celle de la réfutation, que l'auteur souligne à juste titre, n'est cependant pas sans exemple, parfois au terme d'un intervalle même beaucoup plus long, comme celui qui sépare le *Contre les Galiléens* de l'empereur Julien de sa réfutation par Cyrille d'Alexandrie dans le *Contre Julien* (362-363 et les années 420). On relèvera d'emblée que les circonstances de cette rédaction, et en particulier la déconnexion entre la première et la seconde phase rédactionnelles, seraient liées aux évolutions des relations entre Prosper et Rome, l'auteur ayant attendu qu'un successeur sur le siège romain lui soit plus favorable que Célestin Ier, en la personne de Xyste III. Aux deux destinataires évidents, Cassien et les fidèles chrétiens qui risqueraient d'être dévoyés par ses positions dangereuses, J. D. en adjoint

[142] Jérémy DELMULLE, *Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien. Le Contra collatorem, l'appel à Rome du parti augustinien dans la querelle postpélagienne*, Barcelona, Roma, Fédération internationale des Instituts d'études médiévales (coll. « Textes et études du Moyen Âge » 91), 2019 ; 24 × 16,5, XLIV + 381 p., ISBN : 978-2-503-58429-4.

un autre, de nature très différente : le pontife romain, dont Prosper veut obtenir une intervention claire afin de condamner les positions de ses adversaires.

Le troisième chapitre étudie les rapports entre le texte de Prosper et celui de son adversaire : choix de l'œuvre, choix de l'anonymat pour l'adversaire, sélection des passages du texte de Cassien (proportion, modalités, fidélité, etc.), structure du traité, genre littéraire et modèles. On retiendra tout particulièrement l'étude du terme *definitiones*, qui est utilisé par Prosper pour caractériser les passages qu'il sélectionne dans le texte de Cassien (il n'en retient que 21 %, mais en examine, d'une manière ou d'une autre, environ un tiers), propositions caractéristiques d'une position doctrinale. Ces *definitiones* résultent directement du travail de Prosper sur le texte de Cassien, et leur détermination relève donc déjà du processus polémique. La réfutation est deux fois plus longue que le texte réfuté, et un peu moins de 20 % de la réfutation sont des citations de la *Collatio* XIII ou des allusions à celle-ci. Rappelons en passant que le texte sélectionné par Prosper n'est que l'une des *Collationes* de Cassien, qui porte le titre *De protectione Dei*, et que son isolement n'est pas sans conséquence sur les positions doctrinales que peut en dégager l'adversaire. La seconde partie du chapitre s'attache à la forme et au genre littéraire du traité, le rapprochant, à raison et avec des nuances bienvenues, du dialogue, des questions et réponses, du commentaire exégétique, du réquisitoire judiciaire et théologique. On aurait attendu, cependant, que le texte soit rapproché d'autres œuvres de même forme, tant dans le monde latin que dans le monde grec ; en effet, le genre de la réfutation suivie d'un texte adverse, que la cible soit païenne ou chrétienne, est bien attesté au moins depuis le III^e^ siècle, avec le *Contre Celse* d'Origène, et ensuite sans interruption. Il aurait été intéressant de confronter les traits propres au texte de Prosper à ceux de ce groupe de textes – y compris augustiniens – pour mieux en mettre en valeur les originalités. Sans conteste, la constitution d'un dossier à charge destiné à susciter une décision romaine est un trait propre à l'œuvre de Prosper, que l'auteur met clairement en évidence. Ce chapitre comporte également un plan analytique du traité de Prosper.

Le quatrième chapitre étudie la polémique mise en œuvre par Prosper dans le *Contra collatorem* : réduction de l'adversaire à l'hérétique, systématisation trompeuse des positions doctrinales, recherche des incohérences, jusqu'à mettre en évidence les points où Cassien se condamnerait lui-même, etc. Cependant, le trait principal que relève J. D., et qui rejoint plusieurs aspects évoqués précédemment, concerne la mise en avant de l'autorité romaine, qui couvre, confirme et légitime l'autorité augustinienne ; il y a là une véritable nouveauté dans le traité de Prosper. Si l'Écriture garde bien sûr la première place en matière d'autorité, les citations patristiques sont fort rares dans le traité, alors même que l'usage avait commencé à s'en répandre depuis la fin du IV^e^ siècle – Cassien lui-même en avait usage sous forme de collection commentée à la fin du *De incarnatione et contra Nestorium*. Ici, on trouve certes une citation d'Ambroise, mais pas de citation directe d'Augustin (et une seule mention nominale) : c'est que l'autorité de ce dernier demande à être confirmée, par l'intermédiaire d'un dossier romain, et pontifical, et d'une réécriture de l'histoire, dont l'auteur fournit une analyse fort intéressante.

Le cinquième et dernier chapitre porte sur la doctrine de la grâce du *Contra collatorem*, et secondairement sur celle de Jean Cassien qu'attaque Prosper. L'étude est ici tout aussi fine que dans le reste de l'ouvrage, mais peut-être un peu moins neuve, du moins vue du monde oriental. Une assez brève conclusion récapitule les traits saillants de l'analyse de cette « œuvre de censure et de propagande », avant d'en étudier à grands traits la postérité. Une ample bibliographie et des index complètent le volume.

On voit donc le profond intérêt de cette introduction au *Contra collatorem*, œuvre qui a été étudiée sous tous ses aspects et dont la caractéristique principale qu'est la relation à Rome, figure d'autorité, a bien été mise en évidence à travers différentes facettes. On proposera cependant quelques remarques de détail, pour poursuivre la discussion et prolonger les

recherches ici proposées. J. D. relève un trait caractéristique du *Contra collatorem* : l'œuvre réfutée a été conservée, au contraire du cas le plus fréquent. Peut-être n'aurait-il pas été sans intérêt de rapprocher ce cas des rares autres attestations du phénomène, par exemple l'*Apologie* d'Eunome, conservée aux côtés du *Contre Eunome* de Basile de Césarée, ou la *Profession de foi* du même Eunome, transmise aux côtés de la *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome* par Grégoire de Nysse[143]. Cela aurait permis de mieux mettre en évidence la particularité du couple *Collatio* XIII – *Contra collatorem* : en effet, dans ce cas, le texte de Cassien a été conservé dans son environnement de départ, les *Collationes*, non en appendice à sa réfutation, comme pour les deux textes d'Eunome ; en outre, le texte réfuté par Prosper n'est qu'un élément d'un ensemble plus large, ce qui est fort rare dans le genre littéraire des réfutations, qui s'en prennent en général à la totalité de l'ouvrage attaqué, ou du moins à la plupart de ses parties, non à une seule section. De même, la position de Cassien, qui a gardé son autorité en matière monastique malgré les attaques qu'il a subies sur la grâce, mériterait d'être comparée aux cas de Barsanuphe et Jean de Gaza, par exemple, ou de Dorothée de Gaza, du fait de leur origénisme supposé, et aux paratextes qui ont été composés pour protéger ou rassurer les lecteurs. La comparaison avec les deux textes d'Eunome et leur réfutation, que j'ai proposée dans l'article cité ci-dessus, aurait pu par ailleurs fournir un point de comparaison intéressant pour la manière de sélectionner les extraits à réfuter dans le texte adverse – on dispose d'ailleurs, dans la *Lettre* 29 de Grégoire de Nysse, d'un intéressant témoignage sur cette lecture préalable du texte adverse (cette fois l'*Apologie de l'apologie*), afin d'y isoler des extraits qui feront ensuite l'objet d'une réfutation – mais aussi pour la seule question des proportions du texte cité : le texte de Basile est six fois plus long que celui d'Eunome, celui de Grégoire, vingt fois plus long ; Basile cite environ 30 % de l'*Apologie*, Grégoire, plus de 60 % de la *Profession de foi*. La comparaison pourrait être menée plus en détail (voir *supra* les proportions relevées pour le *Contra collatorem*), mais on voit que ces chiffres disent bien la nature extrêmement sélective de la réfutation de Prosper, et sa brièveté relative par rapport au texte réfuté. Comme on l'a signalé plus haut, le genre même de la réfutation est amplement représenté en Orient et déjà étudié, du moins pour certaines de ses réalisations ; la bibliographie sur ce point est quelque peu déficiente, et le caractère novateur de l'entreprise et des procédés de Prosper devraient donc être nuancés au vu de ces textes – même s'il n'est bien évidemment pas assuré qu'il en ait connaissance, au contraire de leurs pendants occidentaux, en particulier des traités d'Augustin et de Cassien. Les formes polémiques (faire condamner l'adversaire par lui-même, par exemple) mériteraient elles aussi d'être comparées à ce qui précède l'ouvrage de Prosper. On notera enfin que le texte même aurait gagné à être revu plus étroitement : de trop nombreuses coquilles, mais aussi plusieurs problèmes syntaxiques sont demeurés dans la version publiée, en particulier dans le premier chapitre. On relève également quelques anachronismes ou formules maladroites par rapport à l'Orient – parler de patriarche pour Constantinople au début du V^e^ siècle est nettement anachronique – et des références qui pourraient être mises à jour[144], mais ce ne sont que broutilles au vu de l'ensemble du livre.

C'est donc là un riche et important ouvrage, tant pour l'histoire des controverses sur la grâce, que pour la connaissance de Prosper d'Aquitaine – plus que de Jean Cassien, qui n'est ici qu'une cible – mais aussi pour la littérature de controverse en général. En effet, l'étude

[143] Sur ces deux couples de texte, voir en particulier M. CASSIN, « Extraire pour réfuter. Pratiques de la fin du IV^e^ siècle après Jésus-Christ », dans S. MORLET (éd), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2015, p. 239-257.

[144] Pour le traité *Sur les états de cause* d'Hermogène, plutôt qu'à la traduction seule de M. PATILLON, parue en 1997, il vaut mieux renvoyer désormais à l'édition et traduction du même traité par le même savant, accompagnée de notes abondantes, parue dans la Collection des Universités de France en 2009 (*Corpus rhetoricum*, II).

précise et précieuse que J. Delmulle a fourni de cette réfutation, de ses modalités littéraires, de son ancrage historique, en particulier dans le cadre de la relation à l'autorité romaine et augustinienne, ainsi que de son contenu doctrinal en fait une lecture incontournable non seulement pour les spécialistes de l'Antiquité tardive en Occident, mais aussi pour tous ceux qui travaillent sur des textes de controverse.

Il n'est que juste, après avoir présenté l'étude de Jérémy Delmulle sur l'adversaire de Jean Cassin, Prosper d'Aquitaine, de revenir à Cassien lui-même : c'est ce que nous permet de faire la monumentale traduction des *Conversations avec les pères* qu'a publiée Roberto ALCIATI dans la collection *Letture cristiane del primo millennio*[145]. Ces 24 conversations, réparties en trois livres par leur auteur – chacun des trois est muni d'une préface et d'une dédicace propre –ont été probablement composées dans les années 420 ; le traducteur, sauf erreur, mentionne seulement le *terminus ante quem* de 426/427 pour le livre II, à partir de la date d'accession à l'épiscopat d'Honorat de Lérins, à Arles. Elles présentent, d'une manière à la fois systématique et dialogique, un panorama sur la spiritualité ascétique du désert d'Égypte, à destination des lecteurs occidentaux. Ces livres font suite à une première série, double, formée des quatre livres des *Normes des cénobites* et des huit livres des *Remèdes aux huit vices principaux*, généralement considérés ensemble. Les *Conversations* – titre que propose le traducteur, et dont il justifie dans l'introduction la meilleure adaptation au latin *Conlationes* que le traditionnel « Conférences » – ont connu une très large diffusion et un immense lectorat ; le conseil de les lire qui figure dans la *Règle de saint Benoît* n'y est pas pour rien. R. A. montre bien, dans l'introduction, les intérêts divers du texte, leur ancrage dans la spiritualité évagrienne tout autant que plusieurs légers écarts par rapport à ce terreau initial, et présente en détail l'articulation des sujets et des hommes qui sont chargé de les transmettre. En effet, ces conversations trouvent place pendant un (ou deux) voyages en Égypte de Cassien et Germain, moines à Bethléem mais partis découvrir les sources monastiques du désert égyptien. Contrairement à l'*Historia monachorum in Aegypto* dont il a été question plus haut[146], il ne s'agit cependant pas d'un récit de voyage – du moins selon l'une des interprétations du texte – et R. A. montre bien à la fois la présence de traces géographiques et chronologiques des déplacements des deux hommes, et l'impossibilité presque complète où l'on est de pouvoir reconstruire un ou des itinéraires. C'est pourtant bien dans ce dialogue de disciples avec des maîtres, qu'ils vont visiter sur leur lieu d'ascèse, que se construit l'ouvrage de Cassien. Moins tourné vers l'anecdote que l'*Histoire lausiaque*, peu friand du merveilleux et des miracles, l'ouvrage expose en revanche longuement la spiritualité monastique sous divers aspects : discernement, chasteté, prière, perfection, amitié, etc.

Le présent volume, après une introduction d'une centaine de pages, propose la reproduction du texte latin de l'unique édition critique disponible, due à M. Petschenig et parue en 1886, face à la traduction italienne, le tout accompagné de notes bienvenues, d'une abondance variable suivant la nécessité. Ce n'est certes pas la première traduction italienne – il en existe deux autres, de 1966 et 2000, ainsi qu'une traduction anglaise assez récente (1997) et une traduction française plus ancienne (1955-1959) – mais cette nouvelle traduction italienne est bienvenue et offre au lecteur le confort et la facilité d'un unique volume, il est vrai fort épais. On ne peut que demeurer admiratif devant l'ampleur du travail accompli ; les collègues italiens seront toutefois les mieux à mêmes de juger de la valeur de la traduction, au regard de celles qui l'ont précédé.

L'introduction, qui adopte un style et une structure assez libres – la présentation de la vie de Cassien n'intervient que dans la quatrième section, et la première place d'emblée le texte

[145] Roberto ALCIATI, *Giovanni Cassiano, Conversazione con i Padri*, Roma, Paoline (coll. « Letture cristiane del primo millennio » 59), 2019 ; 20 × 13, relié, 1467 p., 90 €. ISBN : 978-88-315-3908-1.

[146] Voir *supra*, p. ***-***.

dans la perspective tout à la fois de sa lecture spirituelle et de sa réception – est extrêmement riche, tant au regard du contenu de l'œuvre, qu'elle présente avec clarté sans pour autant redoubler inutilement le texte lui-même, qu'à celui des controverses et débats autour de Cassien et de son œuvre. On notera en particulier la réponse rapide à la thèse fantasque de P. Tzamalikos (et pourtant accueillie par une maison d'édition prestigieuse) sur l'existence d'un Cassien le Sabaïte, à qui le corpus devrait être attribué[147] – thèse à laquelle R. A. avait déjà répondu de manière plus détaillée[148]. Si le style adopté pour l'introduction laisse à l'auteur des libertés dans les thèmes et les sujets traités ou laissés de côté, il aurait sans doute été cependant utile au lecteur de mentionner la réfutation par Prosper d'Aquitaine de la *Conversation* XIII. On trouve certes une référence au traité dans une note à la traduction de cette section (n. 5, p. 793-795), mais aucune mention dans l'introduction, alors même que R. A. y présente la prospérité de l'œuvre – et feint de s'étonner de la condamnation du livre, classé parmi ceux qui ne doivent pas être lus, dans le *Décret de Gélase*. Mais là n'est pas l'important dans ce livre, qui donne à lire, après l'avoir clairement présentée, la mise en scène et en conversation de l'expérience ascétique du désert ; les voix des pères[149], à qui Cassien prête sa propre voix qui reconfigure la spiritualité du désert, sont données à entendre au lecteur occidental, et grâce à R. A., au lecteur d'aujourd'hui.

Jean de Scythopolis

Jean de Scythopolis n'est sûrement pas l'auteur ecclésiastique de langue grecque le plus connu de l'Antiquité tardive, mais il est loin d'être une figure de second plan, ou sans intérêt. Les études à son sujet n'ont pourtant pas été nombreuses, et surtout pas sous l'angle théologique, moins encore au regard de ses positions sur la Trinité et la christologie. C'est ce point de vue qu'Alberto NIGRA a adopté dans sa thèse de doctorat soutenue en 2018 à l'Institutum Patristicum Augustinianum, et rapidement publiée dans la collection de l'Institut[150]. Jean, *scholastikos* et – très probablement – évêque de Scythopolis, fut actif dans la première moitié du VI^e^ siècle ; il est l'auteur d'une œuvre qui, pour l'essentiel, soit ne nous est pas parvenue autrement que de manière très fragmentaire, au mieux (*Apologie du concile de Chalcédoine*, *Contre les aposchistes*, *Contre les nestoriens*, *Contre Sévère d'Antioche*), soit n'a été réattribuée que récemment à son véritable auteur, les Scholies au corpus du pseudo-Denys l'Aréopagite. Ce corpus de scholies, qui vise à défendre l'ancienneté et l'authenticité du corpus pseudo-dionysien, l'orthodoxie de l'auteur et la légitimité de l'usage de la philosophie, longtemps placé sous le patronage englobant de Maxime le Confesseur,

[147] Il conviendrait cependant d'être plus précis sur les rapports du texte latin et de la version grecque ; on renverra par exemple, à ce propos, à l'article récent de Britt DAHLMAN, « Textual fluidity and authorial revision: the case of Cassian and Palladius », dans Lillian I. LARSEN et Samuel RUBENSON (éd.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge, New York, 2018, p. 281-305 : voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 233-235. Il faut en effet noter que, malgré ses prétentions, ici étrangement accueillies sans examen par R. A., Tzamalikos n'a en aucun cas fourni une édition critique de la version grecque des textes de Cassien ; si le texte est bien accompagné d'un apparat critique, nulle part n'est justifiée ni la sélection des manuscrits, ni leur classement. S'il s'agit d'une édition du texte avec variante, elle ne peut cependant prétendre être critique.

[148] R. ALCIATI, « Il Cassiano greco di Panayiotis Tzamalikos », *Rivista di Storia del Cristianesimo* 11 (2014), p. 451-478.

[149] On aurait pu mentionner, à ce propos, que la fin du *De incarnatione et contra Nestorium* comporte un recueil de citations d'auteurs patristiques, latins et grecs, longuement commenté, et dans lequel Cassien met en valeur la portée du témoignage des hommes saints. Cela n'est pas sans faire écho à la manière même que Jean Cassien a choisi pour exposer la spiritualité et l'expérience ascétiques.

[150] Alberto NIGRA, *Il pensiero cristologico-trinitario di Giovanni di Scitopoli: tra calcedonismo e prima ricezione del* Corpus Dionysiacum, Roma-Mendrisio, Institutum Patristicum Augustinianum-Nerbini International (coll. « Studia ephemeridis Augustinianum » 156), 2019 ; 24 × 17, relié, 573 p., 60 €. ISBN : 978-88-97351-20-9.

lequel n'est en réalité l'auteur que d'une partie des scholies, a été rendu peu à peu à Jean, en particulier depuis les travaux d'H. U. von Balthasar – même si la paternité de Jean de Scythopolis n'avait jamais complètement été oubliée au cours de l'histoire, du moins dans certaines langues. On ne dispose cependant toujours ni d'une édition critique complète des scholies, ni même d'une édition des scholies attribuables à Jean, sauf pour les *Noms divins*[151].

L'ouvrage se compose de trois parties, en six chapitres inégalement répartis. La première, historique et philologique, étudie successivement la biographie et l'œuvre de Jean de Scythopolis, en particulier à partir des témoignages anciens qui lui sont relatifs, puis les Scholies au corpus pseudo-dionysien (on inclut dans cet ensemble le Prologue qui précède les scholies proprement dites). Dans ce deuxième chapitre, l'auteur dresse un état de la question très bienvenu de l'attribution des scholies à Jean, qui comporte en particulier une présentation claire des positions et des arguments de B. R. Suchla, ainsi que de ses contradictions et de ses évolutions, envisage la tradition latine du corpus, puis traite de manière détaillée des critères d'attributions des scholies – point sur lequel on reviendra plus bas – ainsi que la datation du corpus de Jean de Scythopolis. La deuxième partie change de référent et envisage la théologie trinitaire et christologique du corpus pseudo-dionysien[152], objet des scholies de Jean, avec une discussion précise tant des textes eux-mêmes que des théories et hypothèses qui ont pu être avancées sur ces textes. La troisième partie, la plus longue et celle qui correspond le plus directement au titre du livre, traite de la théologie trinitaire et christologique de Jean ; sont d'abord présentés les textes, ou les extraits de textes, pertinents, puis sont envisagés successivement la christologie puis la théologie trinitaire. Une très brève conclusion (à peine plus de 2 pages) résumé les principaux acquis.

Après le corps de l'ouvrage, on trouve une édition critique du fragment du *Contre Sévère*, à partir de ses trois témoins (Actes du concile de Constantinople de 681 et du concile du Latran de 649 et *Doctrina Patrum*), accompagnée d'une traduction italienne, puis un ample tableau, présentant, œuvre par œuvre, les scholies, leur présence dans les différents témoins (syriaque, arménien, sélection de témoins grecs), leur attribution à Jean ou à d'autres scholiastes, avec des justifications et commentaires (80 p., qui ne sont pas d'une lecture toujours aisée). Puis viennent, classiquement, la bibliographie[153] et des index (scripturaires, des textes anciens, des auteurs modernes).

Il n'est pas question, dans cette recension, d'entrer dans tous les détails de ce livre riche et foisonnant. On n'en retiendra ici que quelques aspects saillants, laissant aux spécialistes du pseudo-Denys, de la théologie du VI^e^ siècle et de Jean de Scythopolis le soin de discuter plus en profondeur les prises de position de l'auteur. La complexité de ces différents dossiers

[151] Beate R. SUCHLA, *Corpus dionysiacum*. IV.1, *Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Areopagitae librum* De diuinis nominibus *cum additamentis interpretum aliorum*, Berlin, Boston (coll. « Patristische Texte und Studien » 62), 2011.

[152] On signalera en passant que, dans la discussion des positions pseudo-dionysiennes, lorsque l'auteur convoque Némésius d'Émèse, il aurait été bon de se référer, sur la question de l'union âme-corps et de l'image humaine, aux travaux de M.-O. BOULNOIS, « Patristique et histoire des dogmes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux* 119 (2012), p. 163-172, qui soulèvent d'ailleurs des doutes sur la datation de l'œuvre, comme sur celle de l'auteur du livre. On renverra aussi utilement, à propos de Némésius, à M. CHASE, Némésius d'Émèse, dans R. GOULET (éd), *Dictionnaire des philosophes antiques*. IV, *De Labeo à Ovidius*, Paris 2005, p. 625-654.

[153] Celle-ci n'est pas démesurée et remplit son office (voir cependant quelques remarques *supra* et *infra*). Pour les sources, on trouve cependant quelques incongruités, ainsi pour les références données à des volumes de la collection Sources chrétiennes qui reprennent une édition critique antérieure sans la modifier significativement (Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* ; Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, pour Alexandre d'Alexandrie), plutôt qu'à l'édition elle-même ; pour d'autres textes, on aurait pu attendre le choix d'une autre édition, ou au moins la mention concurrente de deux éditions, ainsi pour le *Commentaire sur le Parménide* de Proclus, où l'édition Segonds-Luna est sans doute préférable à celle qu'a dirigée C. Steel. Mais on voit qu'il s'agit là de broutilles, aux marges du propos de l'auteur.

interdit au recenseur, dont ce n'est pas la spécialité, de se risquer à toute prise de position en la matière.

Jean de Scythopolis fut un défenseur de Chalcédoine, mais il fut, dans ce courant, un tenant d'une *via media* entre sévériens et nestoriens, qu'on appelle néochalcédonisme ; les premiers traités qu'on connaît de lui sont d'ailleurs des traités polémiques, qui s'opposent aux deux partis extrêmes. A. N. caractérise la méthode théologique de Jean, en montrant qu'il fait, classiquement, un usage conjoint de témoignages bibliques et patristiques, mais aussi de démonstrations rationnelles ; l'auteur relève aussi son attention à la critique de l'origine des textes et les capacités philologiques et historico-critiques dont il fait montre dès ses premières œuvres connues. Pour le corpus des Scholies, A. N., reprenant et discutant les positions antérieures, propose une datation entre 532 et 544/545.

Un des premiers apports de l'ouvrage concerne la délimitation du corpus des scholies de Jean, par différentiation avec les scholies des auteurs postérieurs, dont Maxime le Confesseur, puisque Jean de Scythopolis est chronologiquement le premier auteur a munir d'un apparat de scholies le corpus pseudo-dionysien. L'état de la question proposé par A. N. rappelle que la restitution à Jean de Scythopolis s'est d'abord faite, en particulier avec le travail d'H. U. von Balthasar, à partir d'une combinaison de critères externes (recoupement avec le syriaque) et de critères internes (Balthasar en propose trois : défense de l'antiquité apostolique de Denys, avec souci de christianiser la philosophie païenne ; défense de Denys contre l'accusation d'hérésie ; souci de l'Antiquité grecque, histoire, poésie et philologie). Or, si l'on suit la reconstitution de l'auteur, B. R. Suchla a privilégié dans son travail des critères essentiellement externes pour délimiter les scholies à attribuer à Jean (accord entre la traduction syriaque de Phocas et des manuscrits grecs sélectionnés – descendants du *codex merus* et/ou du *codex mixtus*). P. Podolak aurait récemment remis à l'honneur un premier critère interne, celui des renvois internes entre scholies, dont l'une au moins est clairement attribuable à Jean sur des critères externes. A. N. en ajoute d'autres : la manière de se référer à l'auteur du corpus (certaines sont significatives) ; les scholies supprimées de la traduction syriaque, miaphysite, car elles étaient trop clairement diphysites, les explications syntaxiques du grec (avec examen supplémentaire des formulations/contenus), les scholies relatives à la vie ecclésiale différente de celle des communautés jacobites d'Édesse. En outre, l'auteur esquisse une typologie de critères internes qui permettraient d'attribuer d'autres scholies à des auteurs postérieurs à Jean : points de contact avec l'œuvre de Maxime le Confesseur ; doublons avec une ou des scholies attestées en syriaque – mais ce dernier point ne va pas sans difficulté, si l'on considère que les scholies grecques postérieures ont été *ajoutées* au corpus de Jean, et non juxtaposées à lui. Selon l'auteur, environ 600 scholies sont attribuables à Jean sur des critères externes ; environ 70 de plus le seraient sur des critères internes – mais A. N. mentionne ensuite un chiffre supérieur à 110). Ailleurs (p. 258), l'auteur relève 730 scholies. L'auteur justifie également la délimitation de son corpus de travail à l'intérieur de cet ensemble, puisqu'il a procédé à une sélection des scholies à contenu christologico-trinitaire, 124 scholies sur 730, dont 72 christologiques, 45 trinitaires et 7 concernant les deux domaines, réparties inégalement sur corpus.

A. N. discute aussi, assez rapidement, la question de la disposition d'origine des scholies, marginales ou en disposition alternante, comme dans le palimpseste Paris, BnF, grec 1330, et de l'origine de ce genre littéraire des scholies. Dans cette discussion, on s'étonne de ne pas voir explicitement prendre en compte l'histoire chrétienne ancienne de cette forme littéraire : l'auteur paraît situer la naissance des scholies chrétiennes au moment de l'émergence des chaînes exégétiques, avec Procope de Gaza au 6^{e} s. C'est oublier l'usage qu'en ont fait par exemple Origène et Évagre le Pontique. Le fait est d'autant plus troublant qu'H. U. von Balthasar a également, dans le cas d'Évagre, joué un rôle essentiel dans la réattribution à leur auteur réel de scholies qui avaient été mises sous le nom d'un autre – en l'occurrence

Origène[154] – et que la discussion de la valeur respective des critères externes et des critères internes fut également soulevée à propos des scholies de cet auteur[155].

L'apport principal concerne bien évidemment l'étude de la théologie de Jean. On en résumera ici à grands traits les principaux acquis. La christologie, étudiée au chap. 5, est caractérisée ainsi : elle défend l'intégrité de l'humanité assumée, contre Apolinaire, et par lui contre Sévère ; sur l'autre versant, elle témoigne d'un diphysisme chalcédonien, qui va jusqu'à affirmer une pluralité des ἐνέργειαι en Christ, comme par anticipation de la querelle sur les énergies. Elle témoigne aussi de la réappropriation d'éléments cyrilliens, pour éviter qu'ils ne deviennent l'apanage unique des sévériens. A. N. caractérise la position néochalcédonienne de Jean autour de trois thèmes : l'usage de la formule *Unus de Trinitate passus est carne/crucifixus est*, l'accentuation de l'unicité d'hypostase, comprise comme l'hypostase divine du Verbe dans laquelle intervient l'union des natures, la recherche d'une voie moyenne, chalcédonienne et théopaschite – trait qui paraît résumer la position d'ensemble plutôt que d'en constituer un troisième thème à proprement parler.

Le chap. 6, sur la doctrine trinitaire, ne bénéficie, contrairement au précédent, ni de beaucoup d'études antérieures, ni d'un corpus aussi étendu, puisque les scholies concernées portent surtout sur le début des *Noms divins*. A. N. note des prises de distance par rapport au Pseudo-Denys, avec un recul des positions procliennes et la pratique de rapporter à la Trinité ce qui est dit à l'origine de Dieu, au point de rendre la Trinité équivalente de l'Un transcendant. L'auteur relève également quelques autres traits : développement de la périchorèse trinitaire, exclusion du lexique de la γέννησις pour parler du Fils, étrangement, différenciation du sens de πρόοδος selon qu'il est appliqué au Fils ou à l'Esprit, contre les positions néoplatoniciennes.

Voilà donc un riche volume, complexe et foisonnant, qui a choisi de s'appuyer largement sur la citation et l'examen direct des textes, mais aussi sur une étude large de la bibliographie antérieure – même si, lorsque l'auteur s'écarte de son sujet, les références tendent parfois trop à se réduire à des manuels ou à des dictionnaires. A. N. combine la discussion des limites d'un corpus mouvant et problématique, celui des Scholies de Jean de Scythopolis et des fragments et traces du reste de son œuvre, avec une étude approfondie de la théologie trinitaire et christologique de l'auteur. C'est là, dans une thèse de doctorat, une remarquable réalisation dont la lecture sera profitable à beaucoup.

Florilège des *Sacra*

On a présenté, dans la précédente livraison de ce Bulletin[156], les quatre premiers tomes de la monumentale édition du grand florilège des *Sacra*, qui contenaient les deux recensions de son livre deux. José DECLERCK et Tobias THUM, les deux éditeurs, ont fait paraître dès l'année suivante un cinquième volume qui vient compléter cette édition du deuxième livre par divers suppléments et outils de travail[157]. Ce livre, plus épais ou presque que chacun des précédents, est un indispensable compagnon à l'édition proprement dite. Voici son contenu : trois suppléments à l'édition des deux recensions, dont on présentera le détail ci-dessous ; un

[154] H. URS VON BALTHASAR, « Die *Hiera* des Evagrius », *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), p. 86-106 et 181-206, à propos des scholies aux Proverbes et aux Psaumes, ainsi qu'à quelques autres livres bibliques vétérotestamentaires.

[155] Voir P. GEHIN, *Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes* (coll. « Sources Chrétiennes » 340), Paris, 1987, et M.-J. RONDEAU, P. GEHIN et M. CASSIN, *Évagre le Pontique, Scholies aux Psaumes* (coll. « Sources Chrétiennes »), Paris, sous presse.

[156] *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 198-200.

[157] José DECLERCK et Tobias THUM, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. VIII/8, *Iohannis monachi (VII saeculo ineunte) Sacra, olim Iohanni Damasceno attributa*. Liber II, *De rerum humanarum natura et statu, Supplementa, Appendices, Indices*, Berlin, Boston, De Gruyter (coll. « Patristische Texte und Studien » 78), 2019 ; 23,5 × 16, relié, LXXI + 723 p., 129,95 €. ISBN : 978-3-11-066074-6.

appendice revenant sur l'origine et la date des *Sacra*, qui reprend les arguments de l'article de 2015[158] et discute quelques éléments supplémentaires ; des compléments sur la tradition manuscrite des deux recensions du livre II, qui prennent entre autres en compte – mais pas seulement – des témoins récents ; une étude détaillée de l'extrait d'un traité *De uniuerso* faussement attribué à Flavius Josèphe (*II^2 2907) ; deux synopses des titres de *kephalaia* confrontant les deux recensions du livre II. Viennent ensuite une abondante série d'*indices* (p. 407-720), indispensables à l'utilisation de cette édition ; on y trouve successivement : un index biblique ; un index des textes et auteurs chrétiens ; un index des auteurs juifs (Flavius Josèphe et Philon) ; un index des auteurs païens ; une liste des incipits des extraits non identifiés, pas même par un nom d'auteur (les autres textes non identifiés sont présentés à la fin de la rubrique de l'auteur à qui ils sont attribués) ; un index des *scholia* ; un index des textes cités dans les différents apparats (parallèles et citations) ; un abondant et précieux incipitaire des chapitres, où il aurait peut-être été utile de faire figurer l'attribution de l'extrait. Enfin, on trouve trois pages de *corrigenda* aux volumes précédents, qui ne concernent pas que des erreurs orthographiques.

Le supplément à la première recension du livre II (II^1), dont l'édition est parue dans les tomes VIII.4 et VIII.5, comprend 422 extraits, qui sont transmis par le *Florilegium Vaticanum* mais non par le *FlorK* (florilège du Vat. gr. 1553). Les extraits sont répartis en deux séries : 1-137, des *kephalaia* entiers ; 138-422, des textes isolés ajoutés dans des *kephalaia* qui sont présents dans le *FlorK*. On retiendra, avec l'éditeur, la présence d'un certain nombre de textes qui auraient été ajoutés par le rédacteur du *FlorVat* et qui sont placés entre les principaux Pères et les citations finales de Flavius Josèphe et de Philon : il s'agit de Jean Malalas, cité sous le nom de Didyme, du pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, de Didyme d'Alexandrie, d'Évagre et de Nil.

Le supplément à la seconde recension du livre II (*II^2) est beaucoup plus réduit et ne comporte que 39 extraits ; ils correspondent à des textes qui sont présents dans les florilèges utilisés pour reconstituer cette deuxième recension, mais non dans leur témoins principaux (Leithandschrift).

Le troisième supplément provient du florilège *PML^b* ; il est formé de 27 *kephalaia*, qui ne figurent pas dans le *FlorVat*, pour un total de 175 extraits. Ces chapitres portent des titres identiques, ou à peu près, à ceux des chapitres présents dans la recension *II^2, mais avec un contenu différent en tout ou partie. Ces suppléments témoignent de l'emploi d'auteurs autrement absents du florilège, comme le Pseudo-Démocrite ou le Pseudo-Pythagore, mais aussi Jean Climaque, Maxime le Confesseur, Jean Damascène, Sophrone de Jérusalem ; l'éditeur relève aussi que le florilège *PML^b* présente des citations de Marc le Moine mises sous le nom de Μαρκοδιάδοχος, alors que la recension *II^2 attribue les extraits de Marc à Μάρχου μοναχοῦ, et relève également quelques erreurs d'attributions qui ne sont pas attestées ailleurs que dans ce florilège. J. D. propose l'hypothèse d'une origine constantinopolitaine du florilège *PML^b* et suggère de dater sa compilation entre 843 et 845.

Avec ce troisième tome, c'est donc la première étape de cette édition du monumental florilège des *Sacra* qui s'achève, en attendant l'édition des livres I et III, qui sera tout aussi précieuse. Plusieurs savants ont déjà salué cette exceptionnelle contribution au savoir[159], mais il faudra de nombreuses années pour que les richesses en soient exploitées, tant pour la connaissance des auteurs et des textes qu'elle fait connaître, que pour la compréhension des modalités et des objectifs de la réalisation d'une telle anthologie. Sans doute ces volumes

[158] J. DECLERCK, « Les *Sacra Parallela* nettement antérieurs à Jean Damascène », *Byzantion* 85 (2015), p. 27-65.

[159] Voir par exemple P.-H. POIRIER, « Une monumentale édition d'un monument : les *Sacra Parallela* attribués à Jean Damascène », *Laval théologique et philosophique* 75 (2019), p. 283-288 (https://id.erudit.org/iderudit/1070840ar).

sont-ils arides et d'un abord propre à décourager bien des lecteurs ; il serait cependant impardonnable de se laisser détourner d'une si riche et si précieuse édition pour cette raison. On peut seulement souhaiter que les éditeurs publient, peut-être en une autre langue que l'allemand, une présentation synthétique des résultats atteints dans leur travail éditorial – mais sans qu'une telle tâche, de pur confort pour la communauté scientifique, ne les détourne de l'œuvre principale que constitue l'achèvement de l'édition critique proprement dite. Les remerciements et les félicitations sont trop faibles pour répondre à une telle réalisation.

Histoire et doctrines

Symbole des Apôtres

C'est dans la livraison 2018 de ce Bulletin qu'on avait présenté un précédent ouvrage de Wolfram KINZIG[160], consacré à diverses études sur les Symboles de foi ; faute d'avoir pu recenser ici sa somme sur les Symboles dans l'Église ancienne[161], que les Oxford University Press ont refusé de nous faire parvenir, on présentera avec plaisir une petite brochure, issue une nouvelle fois des Hans-Lietzmann Vorlesungen[162] et consacrée au Symbole des Apôtres[163]. Il ne faut pas y chercher, malgré la science de l'auteur, un état de la question sur ce texte en usage dans les Églises d'Occident – mais non dans les Églises d'Orient[164] – mais bien des réflexions autour de ce texte, de son usage et de la place du Symbole de foi dans la pratique ecclésiale tardo-antique et médiévale en Occident.

L'ouvrage s'ouvre, comme de coutume dans la collection, par une présentation de l'auteur, de sa carrière et de ses relations avec H. Lietzmann, sous l'égide duquel ces conférences sont placées. Puis viennent les quatre chapitres du corps de l'ouvrage : un exemple de la place du Symbole dans l'Antiquité tardive, avec Césaire d'Arles ; des réflexions sur l'origine et la naissance du Symbole des Apôtres, qui gardent cependant le ton et les manières d'une causerie, plutôt que d'une démonstration ou d'un exposé magistral ; trois pages sur ce même Symbole à la période médiévale, puis une brève réflexion sur le Symbole aujourd'hui, dans laquelle l'auteur suggère d'y adjoindre une formule sur l'engagement personnel et éthique du chrétien. Une bibliographie ferme le livre. On apprécie, au fil de ces brèves pages, la manière dont l'auteur sait rendre vivante la matière qu'il évoque, se faisant conteur et narrateur, mais appuyé sur les textes anciens qu'il cite ou paraphrase largement, tout autant qu'il les analyse. Sans doute aurait-il été utile au lecteur de trouver, au moins en introduction ou en appendice, un rappel du texte du Symbole, de ses variantes, de son histoire et des étapes de sa composition[165] ; il faudra le chercher ailleurs, y compris dans les publications de l'auteur. Au contraire, c'est bien davantage un libre parcours sur les chemins des usages du Symbole (en particulier *traditio* et *redditio*), de ses explications et de sa valeur symbolique – si l'on peut dire – que propose l'auteur, et qui fait le prix de cette brochure.

---

[160] *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 353-354.

[161] W. KINZIG, *Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, Oxford, New York (coll. « Oxford Early Christian Texts »), 2017, 4 vol.

[162] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 102, (2018), p. 319-320.

[163] Wolfram KINZIG, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Leistung und Grenzen eines christlichen Fundamentaltextes*, Berlin, Boston, de Gruyter (coll. « Hans-Lietzmann-Vorlesungen » 17), 2018 ; 23 × 15,5, XI + 32 p., 19,95 €. ISBN : 978-3-11-063434-1.

[164] On corrigera sur un point la préface de K. Bracht : dans l'Église catholique romaine, ce symbole peut être récité les dimanches et solennités, mais c'est le Credo de Nicée-Constantinople (sous sa forme occidentale, avec le *Filioque*) qui était seul prévu à l'*ordo* romain jusqu'au début des années 2000, même si la pratique, en particulier francophone, faisait déjà une large place au Symbole des Apôtres.

[165] On aurait par exemple aimé trouver dans la bibliographie l'ouvrage de R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, Paris (coll. « Études augustiniennes, série antiquité » 162), 2000, qui traite amplement de l'insertion de la mention de la descente aux enfers dans ce Symbole.

Les luciférien̄s

Sans doute les luciférien̄s ne sont-ils pas le mouvement du IV^e^ siècle le plus connu ; son nom risque d'ailleurs d'induire bien des lecteurs en erreur : il ne s'agit pas d'une secte satanique, mais bien d'un courant rigoriste, dont le nom provient de celui de Lucifer, évêque de Cagliari en Sardaigne († 370 ?). Ce dernier refusa les décisions du synode d'Alexandrie de 362 et rejeta toute communion avec des évêques qui auraient été, à un moment quelconque, infidèles à Nicée, déclarés prévaricateurs. Lucifer, d'autre part, avait au même moment consacré évêque d'Antioche Paulin, pour faire face à l'évêque nicéen en place, Mélèce, entaché selon Lucifer par les conditions de son ordination. Cependant, les liens du mouvement avec celui dont il porte le nom sont loin d'être clairs et univoques. Colin M. WHITING[166] a rassemblé dans un volume l'essentiel des textes qui proviennent des luciférien̄s – et non de Lucifer lui-même, dont quelques œuvres ont pourtant été conservées, mais qui ne sont pas mentionnées ici (voir *CPL* 112-117). Il s'agit d'une part d'une Profession de foi et d'une supplique, présentées à Théodose à la fin de 383 ou en 384 à Constantinople par deux prêtres romains du mouvement, Faustin et, secondairement, Marcellin, accompagnées par le rescrit impérial qui serait la réponse à cette pétition (*Lex Augusta*), d'autre part du traité de Faustin *Sur la Trinité,* et enfin de deux lettres pseudo-athanasiennes (*Ep.* 50-51 ; *CPG* 2232), adressées à Lucifer. Ces textes, dont la transmission s'est effectuée par des voies diverses (*Collectio Avellana* pour les premiers, manuscrit unique pour le *De Trinitate*, etc.), sont édités et bien connus, mais n'avaient pour la plupart jamais fait l'objet de traduction anglaise, voire de traduction tout court. En effet, Aline Canellis avait fait paraître en 2006 une édition (ici reproduite) et une traduction française des trois premiers textes ; le traité de Faustin avait été, lui, édité par Manlio Simonetti en 1967 au Corpus christianorum, et avait fait l'objet d'une traduction anglaise anonyme en 1721, dans un contexte bien particulier sur lequel revient C. M. W.

Le présent volume comporte une assez longue introduction, qui présente le contexte général, une brève histoire du mouvement luciférien et une étude un peu plus détaillée des différents textes, avant d'en rappeler brièvement la situation éditoriale. Suivent, présentées face à face, la reproduction du texte latin pris à la dernière édition critique disponible et une traduction anglaise, souvent assez largement annotée ; une bibliographie – qui mêle sources et littérature secondaire de manière très déroutante – et deux *indices*, biblique et général, complètent le volume. Une carte figure également au début du livre. On pourra regretter quelque peu la mise en page, qui laisse de larges blancs en bas de la page de gauche, sous l'édition, dans la mesure où les notes ne sont pas réparties sur les deux pages, mais concentrées sous la traduction ; or elles sont parfois abondantes, à juste titre.

Si le contenu doctrinal des textes ici édités ne présente pas de trait particulièrement original – au contraire, les auteurs se revendiquent d'une position nysséenne traditionnelle, qui ne paraît en particulier pas prendre en compte les évolutions des termes techniques qui marquent le développement de la controverse trinitaire, en particulier les termes *ousia* et *hypostasis* et leurs équivalents latins – leur rassemblement est utile au lecteur ; il est suffisamment rare de posséder des textes issus de mouvements minoritaires au sein du christianisme, et d'une ampleur suffisante pour être significatifs. Si les notes ne proposent pas un commentaire à proprement parler des différentes œuvres traduites, elles offrent cependant d'utiles parallèles, en particulier chez Athanase et chez divers auteurs latins, dont Hilaire de Poitiers et Ambroise de Milan, au premier chef. Les questions historiques et prosopographiques sont présentées, même si on aurait parfois aimé un peu plus de clarté ; les circonstances dans lesquelles le *Libellus precum* et la Profession de foi ont été présentées à

[166] Colin M. WHITING, *Documents from the Luciferians: In Defense of the Nicene Creed*, Atlanta, SBL Press (coll. « Writings from the Greco-Roman World » 43), 2019 ; 23 × 15, XVI + 355 p., 54,95 $ (paperback), 74,95 $ (hardback). ISBN : 978-1-62837-222-9.

l'empereur ne sont pas éclaircies. Pour un lecteur habitué à l'Orient plus qu'à l'Occident, la présentation de la Profession de foi, à Constantinople, en 383-384, ne peut que faire penser au « synode des partis » que Socrate présente assez longuement (*HE* V, 10), où les différentes factions présentèrent à Théodose leur profession de foi, qui furent ou non agréée. Les luciférien ne sont pas mentionnés dans la liste restreinte des partis ecclésiastiques qui s'y présentèrent, mais peut-être faut-il envisager un lien entre les deux événements. Le synode de 383 aurait pu sinon être l'occasion de la Profession de foi de Faustin, du moins donner l'idée d'une telle présentation au mouvement ou à l'empereur, pour se faire agréer par lui et protéger. Voilà donc un utile recueil de traduction, sans doute moins essentiel pour le lectorat francophone, du fait de l'existence du volume d'A. Canellis, que pour le lectorat anglophone, mais qui fournit la première traduction parue depuis longtemps du *De Trinitate* de Faustin, ce qui suffirait à justifier l'existence du volume.

Réceptions du concile de Nicée

Les travaux sur les conciles, les symboles de foi et les controverses qui les entourent ne cessent de se poursuivre, comme en témoigne la monumentale publication de W. Kinzig sur les Formules de foi[167]. Le livre de Mark S. SMITH que nous présentons ici concerne non pas le concile de Nicée et son Symbole, mais la réception du concile et du Symbole, ou plutôt les revendications liées à ces deux réalités au V^e^ siècle, dans le contexte des controverses christologiques[168]. L'ouvrage couvre cependant une période un peu plus longue que ce que laisse entendre son titre, puisqu'il traite également, il est vrai plus brièvement, de la période qui va du concile de Nicée à Éphèse, deuxième chapitre après une brève introduction. Les chapitres suivants étudient successivement l'« idée de Nicée » aux deux conciles d'Éphèse (431), dans les suites d'Éphèse, au synode constantinopolitain de 448, au second concile d'Éphèse (449, le « brigandage »), et enfin lors du concile de Chalcédoine. Ce simple rappel de la table des matière indique nettement que l'intérêt de l'auteur porte principalement sur l'utilisation conciliaire de l'« idée de Nicée ». M. S. S. s'intéresse, comme il l'explique clairement en introduction, aux manières dont la continuité avec le passé nicéen est maintenue, tout en répondant aux nouveaux enjeux doctrinaux. Le modèle retenu pour cette analyse est celui des travaux d'O. Rush[169], qui s'attache à mettre en évidence non un développement doctrinal continu et progressif, mais des reformulations plus ou moins épisodiques dans lesquelles le passé est sans cesse réélaboré et où l'authenticité continuée est construite à partir d'adaptation et de modification de l'héritage. En l'occurrences, l'auteur montre, de manière convaincante, comment les différentes étapes des controverses trinitaires puis, surtout, christologiques, sont marquées par des lectures, et même des citations différentes, du Symbole de Nicée, dans lesquelles ce dernier est un facteur de continuité affichée, quelles que soient les modifications et les développements doctrinaux qui peuvent être mis en œuvre par ailleurs. L'auteur dégage ainsi différentes techniques – généalogie des symboles, généalogie des synodes, autorité unique de Nicée, application au Symbole des principes de l'exégèse biblique, compléments, etc. – qui sont mises en œuvre à des moments variés et par des courants doctrinaux divers, pour s'assurer l'appui du synode fondateur et de son Symbole.

L'enquête est extrêmement intéressante et, même si son cœur conduit l'auteur à narrer une fois de plus des événements – ceux qui séparent Éphèse de Chalcédoine, pour résumer – qui ne cessent d'être repris sous des perspectives différentes, l'attention portée aux citations,

[167] Voir *supra*, n. 161.

[168] Mark S. SMITH, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431-451*, Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 2018 ; 24 × 16, relié, XIII + 230 p., 69 £. ISBN : 978-0-19-883527-1.

[169] O. RUSH, *The Reception of Doctrine: An Appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics*, Roma, 1997.

reformulations, utilisations et exégèses du Symbole nicéen, avant qu'il ne soit partiellement supplanté par sa réécriture constantinopolitaine à Chalcédoine, ouvre au lecteur de nombreuses perspectives et lui permet de mieux comprendre non seulement les événements de cette histoire ecclésiale déjà bien connus, mais les ressorts mis en œuvre par les personnages de ce récit. M. S. S. porte également une attention particulière aux Actes des conciles, à leur circulation et aux stratégies qui président à leur utilisation, par exemple à propos des différences de réception du Symbole de Nicée qu'implique un accent mis plutôt sur la séance du concile d'Éphèse du 22 juin 431, ou sur celle du 22 juillet et sur le texte connu dans la tradition comme canon VII d'Éphèse, qui consacre l'intangibilité du Symbole de foi nicéen. Il n'est pas question de résumer ici ces analyses ni d'en discuter chaque étape. On soulèvera simplement une question, qui tient en fait moins au fond de l'étude qu'à sa présentation : l'auteur ne cesse de rappeler que le cœur des conflits doctrinaux qu'il décrit, que ce soit ceux qui entourent Nestorius ou ceux qui concernent Dioscore et Eutychès, est l'interprétation juste de Nicée. La conception droite de ce concile et de son Symbole serait le problème central des débats. Or, comme le montre l'auteur lui-même, dans le cours de sa démonstration, il s'agit moins du cœur du débat que d'un drapeau (voire *a red flag*, d'ailleurs) qu'il faut conquérir et dont on revendique la possession. Ces controverses ne se résument pas à une interprétation de Nicée, ni ne se nouent dans cette interprétation, mais se manifestent dans les interprétations du Symbole et ses revendications. Il s'agirait donc moins du cœur et du point nodal des conflits que de leur lieu de visibilité et de manifestation. La nuance ici apportée, comme on l'a dit, concerne moins la thèse démontrée par l'auteur que certaines de ses formulations, puisque M. S. S. montre bien comment l'enjeu est sans cesse celui de l'interprétation, de la reformualtion, de la revendication d'un texte dont l'interprétation est fondamentalement ouverte et sert de couverture à des thèses multiples.

Les multiples trajectoires théologiques et interprétatives, mais aussi documentaires, que retracent ce livre donnent un aperçu saisissant du caractère non linéaire, ou du moins non linéaire s'il n'est pas saisi par la rétrospection, de l'histoire doctrinale de cette période. C'est précisément dans cette diversité des instances, des citations, et dans l'évolution des positions d'un parti ou d'un même personnage que réside l'un des grands intérêts de l'ouvrage. L'attention à la transmission des textes, aux modalités et aux formes des citations, mais aussi à l'utilisation (et la modification) des actes conciliaires pour l'argumentation et la controverse même est aussi un élément fort important et éclairant. Une question demeure sans doute ouverte, pour le lecteur, au terme du livre : puisque l'auteur a montré que l'idée de Nicée n'était ni fixe ni unique, bien au contraire, on se demande dans quelle mesure cette « idée de Nicée » se réduit au Symbole et à son interprétation, ou si elle doit être élargie à l'image – elle aussi reconstruite – du concile qui lui a donné naissance, et dans quelle mesure. Sans doute l'approche de M. S. S. embrasse-t-elle, et à bon droit, les deux dimensions, mais il aurait peut-être été profitable au lecteur qu'elles soient, au moins ponctuellement, plus clairement articulées. Voilà donc un ouvrage qui poursuit de manière fort intéressante les travaux menés ces dernières décennies sur la réévaluation des controverses trinitaires du IV^e^ siècle et leur déroulement, tout en apportant une contribution bien venue à l'étude des premières controverses christologiques. L'étude des réceptions multiformes d'un Symbole de foi et des diverses stratégies conciliaires, y compris au plan des Actes et des documents, ne peut qu'éclairer nombre de lecteurs.

Concile de Chalcédoine

L'an passé, c'était une étude théologique de l'histoire de la christologie, due à B. Daley, qui était ici présentée, et qui remettait en cause la place centrale accordée au concile de

Chalcédoine et à sa formule de foi[170] ; il y a deux ans, on présentait dans ce Bulletin un ouvrage de C. Dell'Osso sur monoénergisme et monothélisme, dont l'enquête se situait clairement dans la continuité théologique de Chalcédoine[171]. L'objet du livre qui nous retient maintenant est proprement le Concile de Chalcédoine, mais envisagé sous l'angle de l'histoire de l'Église, plus que sous celui de l'histoire des doctrines ou des textes patristiques ; il s'agit de l'*Habilitationsschrift* de Sandra LEUENBERGER-WENGER, soutenu en 2017 à la Faculté de théologie de l'Université de Zürich[172]. Dans ce gros volume, il ne s'agit ni de narrer les événements liés au concile de Chalcédoine, ni de les interpréter d'un point de vue théologique, mais bien de les étudier dans la perspective de l'histoire de l'Église ancienne : quelle a été l'influence du concile, quelles ont été ses conséquences, en matière d'organisation des Églises, mais aussi comment s'est déroulé le concile, quel rôle y ont joué les différents acteurs ? En outre, une attention particulière est prêtée aux stratégies de résolution des conflits et aux conflits eux-mêmes, tant du point de vue du concile (est-ce un lieu de résolution des conflits, selon quelles modalités), que de celui de la construction des identités de groupe, ainsi que de la mise en place de normes. Comme l'auteur l'affirme clairement, sa perspective est celle d'une histoire sociologique et culturelle ; elle rejoint cependant, paradoxalement et par un autre biais, la perspective affichée de B. Daley, en détournant le regard du seul domaine de la définition de foi de Chalcédoine, pour le tourner vers la réorganisation de l'Église, marquée par une mise en place plus structurée de normes et de procédures, de hiérarchies entre les sièges, entre autres à travers la définition des procédures d'appel, et par la définition corrélative de contre-Églises au sein des groupes doctrinalement dissidents. L'auteur s'intéresse aussi, bien sûr, aux resserrements des relations entre le pouvoir impérial et l'Église.

Cependant, pour présenter ces différents aspects, S. L.-W. a choisi un plan assez classique et en apparence narratif. Après une assez courte introduction, un premier chapitre présente les conflits ecclésiaux antérieurs à Chalcédoine, depuis Nestorius et le concile d'Éphèse jusqu'à l'aube du concile de 451 ; ce chapitre s'attache également aux concurrences entre grands sièges ecclésiastiques (Alexandrie, Constantinople, Antioche, Jérusalem, Éphèse, provinces d'Illyrie), pour revenir ensuite aux divergences doctrinales, avant de revenir aux relations entre Église et empereur, à la place des moines, puis de s'attacher enfin aux conflits à l'intérieur des communautés ecclésiales.

Un deuxième chapitre étudie la préparation du concile et son organisation, ainsi que les documents qui nous le font connaître, en particulier le dossier des actes. Les troisième et quatrième chapitres portent respectivement sur les deux moitiés du concile, celle qui porta sur les questions doctrinales et celle qui traita de l'organisation de l'Église. Le cinquième et dernier chapitre est à peu près aussi long, à lui seul, que les deux précédents : il porte sur les suites du concile, sa réception et les résistances qu'il a suscitées. Sont successivement présentés : les réactions immédiates (Constantinople, Rome, Alexandrie, Palestine, Antioche et Syrie) ; la politique religieuse impériale aux V^e^ et VI^e^ siècles ; la mise en place et la consolidation de la résistance ; la création d'Églises autonomes. Une courte conclusion, une bibliographie[173], un index des noms de personne (anciennes) et un index thématique complètent le livre ; un index des textes anciens cités ou mentionnés aurait été utile, de même qu'un index des noms de lieux.

[170] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 230-233. L'ouvrage, trop récent pour avoir pu être pris en compte, manque dans la bibliographie.

[171] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 341-344.

[172] Sandra LEUENBERGER-WENGER, *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche: Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae » 153), 2019 ; 24 × 16, relié, XVII + 617 p., 159 €. ISBN : 978-90-04-40657-5.

[173] Elle n'est pas dépourvue d'erreurs, avec entre autres plusieurs inversions de prénom et de nom : Bronwen Neil devient ainsi N. Bronwen, et Blossom Stefaniw, S. Blossom.

L'approche d'ensemble de l'auteur justifie sûrement une lecture attentive de ce gros ouvrage et les spécialistes de ce concile, mais aussi d'histoire institutionnelle de l'Église, auront à coup sûr un avis plus informé que celui du titulaire de ce Bulletin sur les apports et les limites du livre. Les études récentes sur le fonctionnement conciliaire, ses normes et ses procédures, ont été nombreuses et plusieurs projets sont en cours en ce domaine, dont les résultats viendront compléter les conclusions du présent livre et les mettre en perspective. Le choix de suivre le déroulé historique des événements peut sûrement se justifier ; on se demande cependant si c'était la voie la plus économique pour présenter les analyses à ce sujet et si les rappels sur l'histoire doctrinale et événementielle étaient utiles, dans la mesure où ce sont des domaines bien connus. En revanche, il aurait peut-être été intéressant de développer une perspective comparatiste plus marquée, en particulier avec les conciles précédents et suivants. On s'étonne ainsi de voir affirmé (p. 170) que le concile de Chalcédoine fait figure d'exception et non de norme par le flux de sources qui l'accompagne ; on pourrait en dire autant d'Éphèse, quelques décennies plus tôt, ou de Nicée II, quelques siècles plus tard. De même, la réflexion sur le personnel lié à la prise en note des séances, à la présentation des documents et à la rédaction des actes aurait gagné à être mise en perspective avec d'autres conciles, par exemple celui de Nicée II[174]. De même, dans le domaine de l'institutionnalisation ecclésiale, la place prédominante de l'évêque (voir en dernier lieu p. 562) s'affirme bien avant le concile de Chalcédoine ; sans doute l'auteur ne veut-elle que souligner une étape, décisive, mais l'affirmation est un peu forte pour être aisément recevable en l'état.

Voilà donc un livre utile, qui invite à relire le concile de Chalcédoine dans une perspective proprement historique, et non doctrinale. La richesse des Actes et des documents qui les entourent, et la facilité d'accès qu'a permis leur récente traduction anglaise, ne sont sûrement pas épuisées par ce travail, mais il ouvre des perspectives fort intéressantes sur ce concile, son déroulement et ses conséquences.

Libératus de Carthage

Parmi les textes d'histoire ecclésiastique tardo-antique, l'*Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens* de Libératus, diacre de Carthage, n'est sans doute pas le plus connu ni le plus lu, mais il est loin d'être ignoré pourtant. C'est cette œuvre latine en 24 chapitres dont Philippe BLAUDEAU et François CASSINGENA-TREVEDY[175] ont fait paraître la première traduction française dans la collection Sources chrétiennes. Accompagné du texte d'E. Schwartz (*ACO* II.5, 1936, p. 94-141) et précédé d'une assez ample introduction de P. B., la traduction française vient donc rejoindre une traduction italienne commentée de 1989, due à F. Carcione.

Plutôt qu'une histoire ecclésiastique en bonne et due forme, il s'agit d'un texte historique partisan, qui retrace les querelles christologiques de 428 à 544, de Nestorius aux prodromes de la querelle des Trois chapitres, en prenant assez nettement parti contre la politique ecclésiale de Justinien en la matière, comme le montre de nouveau l'auteur de l'introduction, contre des prises de position révisionnistes récentes[176]. Si la vie et la carrière de Libératus,

[174] Voir entre autres la contribution remarquable d'E. LAMBERZ, « Handschriften und Bibliotheken im Spiegel der Akten des VII. ökumenischen Konzils (787) », dans G. PRATO (éd.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, I, Firenze (coll. « Papyrologica florentina » 31), 2000, p. 47-63, pour les livres utilisés pendant ce concile et les hommes et les institutions qui leur sont liés.

[175] Philippe BLAUDEAU et François CASSINGENA-TREVEDY, *Liberatus de Carthage, Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens*. Introduction et notes Philippe BLAUDEAU, traduction François CASSINGENA-TREVEDY o.s.b. et Philippe BLAUDEAU, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 607), 2019 ; 19,5 × 12,5, 445 p., 35 €. ISBN : 978-2-204-13415-6.

[176] M. MEIER, « Des *Breuiarium* des Liberatus von Karthago. Einige Hypothesen zu seiner Intention », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14 (2010), p. 130-148 (on corrige tacitement la coquille qui affecte le titre

qu'on connaît principalement, mais pas uniquement, par son œuvre, sont présentées au début de l'introduction, la suite de celle-ci est consacrée à une assez longue narration des faits et des circonstances dont traite le *Breuiarium* – sans doute ce récit de faits bien connus aurait-il pu être abrégé – puis à une présentation des intentions de l'auteur et de sa perspective propre. Elle est résumée ainsi, un peu plus loin (p. 64) : « un point de vue romain, tourné vers l'Orient et spécialement concentré sur Alexandrie, le tout considéré par un Africain curieux et mobile, y compris malgré lui, désireux surtout de justifier une opposition résolue à la politique religieuse menée par un Justinien fort mal conseillé ». Est ensuite étudié le genre littéraire : Ph. B. s'interroge sur la forme employée, ses antécédents et la correspondance entre le titre et la nature de l'écrit. Les rapprochements proposés sont intéressants, même si tous ne convainquent pas également[177]. On notera également en passant la question de la division de l'œuvre en chapitres, présents à la fois sous forme d'une table initiale et signalés dans le corps du texte, quoique d'une manière non unanime. La quatrième section de l'introduction envisage les sources utilisées par Libératus : le tableau est ici particulièrement complexe ; si certaines d'entre elles sont connues et conservées, comme l'*Historia tripartita*, d'autres ne nous sont parvenues que dans des états sans doute modifiés et imparfaits, comme les *Gesta de nomine Acacii* ou le *Codex Encyclius*, tandis que l'existence d'autres encore repose sur des reconstructions et des hypothèses. Les deux dernières sections de l'introduction envisagent successivement l'histoire de la transmission du texte et de ses éditions. L'ensemble de cette introduction est écrit dans le style très personnel de Ph. B., plein de couleur et de virtuosité, adepte du récit parfois plus que de la démonstration explicite[178].

La traduction, qui constitue l'essentiel du volume, est précise et se lit aisément en français, même sans connaissance directe du texte latin[179]. Les notes sont abondantes et généralement bienvenues, même si elles pourraient parfois être plus complètes[180] ou plus précisées[181] ; elles

---

dans la bibliographie du volume). Il aurait sans doute été utile aux lecteurs de bénéficier d'un état de la question sur l'œuvre et son auteur, où aurait été signalé entre autres ce numéro thématique de l'excellente revue allemande, dont les articles sont bien connus de l'auteur et exploités par lui.

[177] Ainsi le parallèle entre les descriptions des lieux saints, et en particulier l'une d'elles, intitulé *Breuiarium de Hierosolyma*, et l'itinéraire d'historique ecclésiastique que propose Liberatus, s'il est intellectuellement suggestif, peine à trouver une correspondance quelconque dans le texte tardoantique. Heuristique, le rapprochement ne paraît pas pouvoir être significatif des intentions de l'auteur.

[178] La bibliographie pourrait d'ailleurs être utilement complétée en plusieurs points ; on s'étonne par exemple de ne pas trouver mentionnée la très utile et très précieuse notice d'A. LE BOULLUEC sur Justinien, parue dans C. G. CONTICELLO (éd.), *La théologie byzantine et sa tradition*, I.1, Turnhout, 2014, p. 47-113. La nouvelle édition du tome 4 de la *Clauis Patrum graecorum*, due à J. NORET (2018), est sans doute parue trop tard pour pouvoir être utilisée.

[179] On relèvera cependant au moins une probable difficulté syntaxique (p. 191) : sauf erreur, dans la phrase « les partisans de Nestorius commencèrent alors à faire circuler les ouvrages de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et d'autres évêques qui avaient composé des livres contre Eunome et Apolinaire, les théoriciens de l'unique nature, montrant qu'en Christ, il y a deux natures en une personne », on comprend que ceux qui montrent, ce sont Eunome et Apolinaire, alors qu'il s'agit bien évidemment de Diodore et Théodore, point sur lequel le latin, comme le sens, ne laissent aucun doute.

[180] Ainsi, dans le passage évoqué à la note précédente, on aurait pu signaler que le traité de Théodore de Mopsueste contre Eunome est bien connu (*CPG* 3859), tant par Photius (*Bibl.* 4) que par plusieurs extraits (R. P. VAGGIONE, « Some Neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia's *Contra Eunomium* », *Journal of Theological Studies* 31 [1980], p. 403-470) ; on connaît aussi un *Contre Apolinaire* de Diodore de Tarse (*CPG* 3824), par le biais de quelques fragments.

[181] Ainsi à propos de la variante d'1 Tm 3, 16, ὃς : (ὁ) θεὸς : il n'aurait pas été inutile de renvoyer à l'appart des éditions néotestamentaires de référence (voir par exemple Nestle-Aland 27a, p. 545, *ad loc.*), qui montre que le texte avec θεός est bien attesté dans les manuscrits et est, qui plus est, le texte byzantin reçu. Pour la citation de Grégoire de Nysse, on renverra plutôt à la seconde édition du *Contre Eunome* par W. Jaeger (1960), en donnant référence au tome et au paragraphe du livre III (III, 9, 17, p. 269), ce qui facilitera l'identification du passage au lecteur, plutôt que de renvoyer à l'édition de 1921, rare et sortie d'usage – on se demande par quel biais l'auteur a eu accès à une telle forme de la référence. En outre, le verset est toujours cité sous cette forme

remplissent cependant bien leur usage pour le lecteur. Le texte latin, repris des *Acta conciliorum oecumenicorum*, est dépourvu d'apparat, sauf pour les rares points où les traducteurs modifient ou discutent le texte de Schwartz, souvent en suivant les propositions de plusieurs des articles du numéro évoqué ci-dessus (n. **) du *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Enfin, le volume est complété par un utile tableau synoptique des règnes impériaux et des successions épiscopales principales, par un index biblique, un autre des textes cités dans le *Breuiarium*, un troisième, fort utile et trop souvent manquant, pour les texte anciens cités ou mentionnés en note, et un dernier des noms propres. Le volume est utilement complété par une série de cartes.

Ph. B., grand connaisseur de cette période et de ces questions, et F. C.-T. ont donc uni avec bonheur leurs forces pour produire cet utile volume, qui permet aux lecteurs non seulement d'utiliser avec facilité le texte de Libératus, mais aussi de le lire et de l'apprécier pour lui-même, et non simplement comme une source utile pour reconstruire les événements et débats qu'il narre. C'est un utile volume qui vient s'ajouter à la collection Sources chrétiennes.

Exils épiscopaux

Les déplacements forcés, et en particulier les exils, ont retenu l'attention depuis longtemps, tant pour l'Antiquité classique, hellénistique et romaine que pour la période de l'Antiquité tardive. Un vaste projet, mené par Julia Hillner, Jakob Engberg et Jörg Ulrich, intitulé « The Migration of Faith : Clerical Exile in Late Antiquity (325-600) », a été mené entre 2014 et 2017[182]. C'est dans ce contexte qu'il faut situer la thèse de Jennifer BARRY, menée sous la direction de Virginia Burrus, et récemment publiée[183]. L'ouvrage de J. B. se concentre sur une période plus courte, qui couvre le IV^e^ et le début du V^e^ siècle, et sur quelques figures épiscopales : Athanse d'Alexandrie et Jean Chrysostome, au premier plan ; Eusèbe de Nicomédie et Mélèce d'Antioche, au deuxième rang ; Grégoire de Nazianze, de manière plus épisodique. L'objet du livre n'est pas tant les exils eux-mêmes, leurs causes et leurs destinations, que les représentations liées à ces exils épiscopaux ou plutôt, pour reprendre le vocabulaire de l'auteur, les discours qu'ils ont suscités, aussi bien de la part des exilés eux-mêmes que de leur partisans et adversaires. De ce fait, Athanase est étudié à la fois à travers ses propres œuvres, en particulier l'*Apologie à Constantin* et l'*Apologie pour sa fuite*, mais également la *Vie d'Antoine* et divers autres textes, dont des lettres, et à travers le *Discours* 21 de Grégoire de Nazianze qui lui est consacré. Ce dernier texte est mis en perspective avec d'autres œuvres du Théologien, en particulier le *Discours* 43 sur Basile. Jean Chrysostome, de même, est abordé sous plusieurs angles : ses propres œuvres, tout d'abord, avec son discours *Sur Mélèce d'Antioche* (*CPG* 4345), ses *Lettres*, le *Quod nemo laeditur nisi a seipso* (*CPG* 4400) et l'*Ad eos qui scandalizati sunt* (*CPG* 4401), mais aussi celles de ses défenseurs et biographes, le Pseudo-Martyrios et Pallade d'Hellénopolis, ainsi que les historiens ecclésiastiques du 5^e^ siècle. Pour Eusèbe de Nicomédie et Mélèce d'Antioche, les sources sont plus dispersées.

L'auteur s'intéresse au premier chef à la relation entre les représentations de l'exil et les relations de l'exilé avec « l'orthodoxie » chrétienne, et plus particulièrement à l'insertion de l'exil dans ces représentations ; après la période des persécutions, l'exil épiscopal deviendrait

---

par Grégoire de Nysse, et non dans ce seul passage ; voir J. A. BROOKS, *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, Atlanta (coll. « New Testament in the Greek Fathers » 2), 1991, p. 235.

[182] Voir la base de données qui en est issue : https://www.clericalexile.org/, ainsi que la présentation d'ensemble du projet : https://blog.clericalexile.org/. On s'étonnera de n'y voir pas mentionné l'exil de Grégoire de Nysse hors de son diocèse (voir en particulier BASILE, *Ep.* 231, 232, 239 ; GREGOIRE DE NYSSE, *Ep.* 6).

[183] Jennifer BARRY, *Bishops in Flight. Exile and Displacement in Late Antiquity*, Oakland (CA), University of California Press (coll. « The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature »), 2019 ; 23 × 15,5, XIX + 200 p., 34,95 $. ISBN : 978-0-520-30037-8. Le volume est également disponible en open access : http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/25143.

un enjeu dans la définition des positions doctrinales, et non plus dans l'opposition entre l'Église et le pouvoir persécuteur. L'introduction situe également l'étude dans la perspective plus large des travaux sur l'exil dans l'Antiquité non chrétienne, grecque et plus particulièrement romaine. L'auteur définit son approche sous un angle essentiellement littéraire : il ne faut pas chercher dans ce livre une étude des exils épiscopaux, même réduits à la liste présentée ci-dessus, mais bien des représentations de ces exils. Si les figures classiques de l'exil, et en particulier Œdipe et Ulysse, qu'évoque l'auteur, ne paraissent jamais se retrouver directement dans les textes étudiés, les différences entre retraite ascétique et exil, mais aussi leur rapprochement pour mieux souligner l'excellence de figures comme Athanase et Basile sont étudiées dans le cas de Grégoire de Nazianze[184]. Mais l'une des questions fondamentales de l'ouvrage est sans doute celle de la relation spatiale de l'évêque et de sa ville, qu'il s'agisse d'Alexandrie, d'Antioche ou de Constantinople, ou encore de Nicomédie ; la ville reste-t-elle chrétienne quand son évêque légitime en sort ? quel est le lieu chrétien de l'évêque exilé, le désert, les marges de sa ville, la proximité des reliques des martyrs ? Si l'on peut douter que les textes étudiés évoquent un retour au non-lieu pour Constantinople quand Chrysostome en est sorti (p. 118), il est sûr que le texte parle bien d'un retour à une ville profane, où l'église redevient agora, quand l'évêque en est exilé. Peut-être cette intéressante réflexion sur le lieu et l'espace aurait-elle gagnée à être mise plus continûment en avant, et à être menée non seulement sur le lieu d'où part l'exilé, mais aussi sur ses lieux de déplacement et d'arrivée, comme cela est partiellement fait pour Athanase. Sans doute y aurait-il là matière à prolonger l'étude. L'auteur note également les écarts de représentation entre la perspective de Jean Chrysostome, pour qui toute la vie chrétienne serait un exil, quand ses biographes mettent davantage l'accent sur le fait que l'exil est une preuve d'orthodoxie de l'évêque chassé, et sur le parallèle de Jean avec Athanase, comme moyen de légitimer le premier.

Cependant, cet intéressant ouvrage n'est pas dépourvu de faiblesses nombreuses, qui auraient mérité une révision plus approfondie. On s'étonne d'abord que pour l'étude de Mélèce d'Antioche, le discours funèbre de Grégoire de Nysse ne soit jamais pris en compte, et à peine évoqué en passant. De même, l'ouvrage de Th. Karmann sur Mélèce est présent dans la bibliographie et cité en passant, mais jamais vraiment exploité. L'étude du personnage est menée presque uniquement dans la perspective de ses relations avec Chrysostome, et peut-être est-ce ce qui conduit à des déformations ; mais le présenter, aux côtés d'Eusèbe de Nicomédie, comme « some of the most infamous heretics in Christian history » (p. 22) est pour le moins contestable, de même que situer sa mort au concile de Constantinople de 380 (*sic*) ou encore affirmer qu'il était « *a possible Arian – or at the very least, anti-Nicene* » (p. 157). Ces traits ne sont malheureusement pas isolés : la bibliographie est gravement déficiente et presque totalement dépourvue des ouvrages et articles dans des langues autres que l'anglais ; pour ne donner que deux exemples, l'ouvrage classique d'A. Le Boulluec de 1985 n'est ni cité ni utilisé, alors même que plusieurs concepts étudiés y sont traités en détail ; l'étude de référence d'A. Martin sur Athanase (1996) n'est pas non plus présente dans l'ouvrage, alors même qu'Athanase est la première figure étudiée[185] ; de même les travaux d'A. Camplani et d'A. Bausi sur l'Église d'Alexandrie, les textes plus tardifs essentiels pour son histoire et les représentations afférentes, sont totalement ignorés ; on évoquera encore le cas de Constantinople, ville pour laquelle on se serait au moins attendu à voir citer l'ouvrage

[184] Peut-être le recours à F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout (coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses » 114), 2002, aurait-il d'ailleurs été utile pour éclairer la notion de retraite chez Grégoire de Nazianze.

[185] Sans même parler de l'article de 2006 : A. MARTIN, « Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte : un réexamen », *Adamantius* 12 (2006), p. 91-104, qui offre pourtant d'utiles mises au point.

de référence de G. Dagron[186] Les éditions des textes étudiés ne bénéficient pas d'une bibliographie d'ensemble, les confusions entre éditions et traductions sont fréquentes, et l'auteur reprend des traductions anciennes (*NPNF* ou autres) alors même qu'elle indique en note des éditions critiques plus récentes. Ces traductions ne sont d'ailleurs pas dépourvues d'erreurs regrettables, y compris lorsque les textes étudiés sont centraux pour l'argumentation[187] ; le recours systématique à la transcription, plutôt qu'au grec, alors même que les citations ainsi transcrites font parfois plusieurs lignes, laisse songeur. Enfin, les rares citations d'ouvrages ou d'articles dans des langues autres que l'anglais donnent lieu à des déformations regrettables et à des erreurs sur les maisons d'éditions qui témoignent d'une méconnaissance large du champ.

Les erreurs de détail sont trop nombreuses pour ne pas entamer la confiance d'ensemble du lecteur, ou les approximations – ainsi de la composition de la *Vie d'Antoine*, qui ne doit pas nécessairement être située en 357 pendant l'exil au désert, ou encore la date de mort de Basile de Césarée, pour laquelle seule est évoquée la date traditionnelle de 379, sans connaître visiblement les discussions récentes et les apports de P. Maraval et J.-R. Pouchet. Plus largement, les datations traditionnelles des discours et des textes – ou certaines d'entre elles – sont reçues généralement sans critique, alors qu'il s'agit au mieux d'hypothèses. Théognis (de Nicée) n'est pas un illustre inconnu à l'identité mal définie, contrairement à ce qu'affirme l'auteur.

Si l'angle choisit pour cette étude est fort intéressant, en particulier dans sa déclinaison spatiale, qui mériterait d'ailleurs une enquête plus poussée, on comprend mal comment le livre a pu être publié sans bénéficier d'une relecture plus sérieuse, qui aurait évité bien des erreurs de détail fort gênantes par leur accumulation. D'autre part, l'ignorance presque totale de la bibliographie non anglophone et les approximations de traduction et de méthode dans l'approche des textes viennent obérer la confiance des lecteurs. Une utilisation précautionneuse et avertie du livre ne sera pourtant pas sans intérêt pour qui s'intéresse aux relations entre lieux, hérésie et représentations dans l'Antiquité tardive.

Histoire rétrospective (?)

Je n'avais pas encore eu l'occasion de m'arrêter, dans les précédentes livraisons de ce bulletin, sur les travaux de Markus VINZENT, auteur pourtant relativement prolixe, sinon à l'occasion de sa contribution au volume de traduction des écrits contre Marcel d'Ancyre d'Eusèbe de Césarée[188] ; c'est que ses publications des dernières années ont plus souvent portées sur des périodes qui ne sont couvertes qu'à la marge dans ce Bulletin, par exemple autour de Marcion. L'ouvrage ici présenté porte lui, d'après son titre, sur l'écriture de l'histoire du christianisme ancien[189] ; son sous-titre précise la perspective : de la réception à la rétrospection. Il est en fait formé de quatre études, portant respectivement sur Abercius, la Vie hagiographique qui lui est consacrée et l'inscription qui leur est liée[190] ; sur la figure complexe d'Hippolyte et sur la statue romaine sur laquelle figure une liste d'œuvres ainsi qu'un calendrier et des tables pascales ; sur Aristide d'Athènes et son *Apologie* ; sur Ignace d'Antioche et les différentes formes de *Lettres* qui lui sont attribuées. Avant cela, on trouve

[186] G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris (coll. « Bibliothèque byzantine. Études » 7), 1974.

[187] Voir par exemple le passage d'ATHANASE, *Apologia ad Constantium*, 27, 2 : ἤδη δὲ τῆς ὁδοῦ μου ἐπιβάντος καὶ τὴν ἔρημον ἐξελθόντος, qui est traduit (p. 40) par *travel through the desert*, alors qu'il faut comprendre qu'Athanase s'est déjà mis en route et est sorti du désert.

[188] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 152-154.

[189] Markus VINZENT, *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2019 ; 23,5 × 16, relié, 485 p., 105 £. ISBN : 978-1-108-48010-9.

[190] Voir la présentation de la traduction de la *Vie d'Abercius* dans un précédent Bulletin : *Rev. Sc. ph. th.* 102, (2018), p. 346-348.

un long chapitre d'introduction méthodologique, qui présente et justifie l'approche dont se revendique M. V., et qu'il récapitule sous le terme de rétrospection. Il s'agit, selon lui, de partir non du moment historique raconté, pour en tracer l'histoire, mais de se situer résolument dans l'ici et maintenant de celui qui écrit, pour remonter l'histoire, en ôtant peu à peu les différentes couches historiographiques, évitant ainsi toute téléologie et cherchant à mettre au jour les présupposés qui obstruent une partie des paysages que ferait parcourir ce voyage à rebours. Les quatre chapitres suivants ne seraient que des études de cas, permettant de mettre en œuvre cette méthode, dont l'auteur annonce qu'il traitera plus à loisir dans un autre livre. Pour achever cette mise en scène, la préface est rejetée à la fin de l'ouvrage, avec ses passages obligés, y compris les remerciements. Deux index (biblique et des sujets, lequel inclut les noms propres) ferment l'ouvrage.

Que retenir de ce livre ? Tout d'abord, les quatre études qui en constituent le cœur ne sont pas sans intérêt, loin de là, même si tout lecteur attentif et informé y trouvera sûrement à redire sur tel ou tel point[191], et parfois même sur les résumés qui sont donnés de l'historiographie existante[192], voire sur l'histoire de la discipline elle-même[193], sans parler d'erreurs plus ponctuelles[194]. Ensuite, la méthode que revendique l'auteur n'est pas si neuve qu'il voudrait bien le dire, me semble-t-il – même si le caractère quelque peu rhapsodique de l'exposé du premier chapitre n'aide pas totalement à se faire une idée précise de la rétrospection qu'il revendique. Toute approche scientifique, y compris dans le domaine du christianisme ancien, doit inclure une étude historiographique, voire en procéder ; et cette étude ne doit ni se limiter aux couches les plus récentes, ni ne servir qu'à offrir une section liminaire aussitôt oubliée, mais bien constituer la matrice du travail du chercheur. Aussi la démarche que propose M. V., qui analyse les constructions historiographiques en partant d'aujourd'hui pour remonter vers le passé, et qui veut prendre en compte non seulement les résultats de ces études antérieures, mais aussi leurs conditions de productions, leurs présupposés et leurs contextes intellectuels et sociaux, n'est que de bonne méthode – ce qui ne

[191] Par exemple, dans la présentation de la transmission de la *Vie d'Abercius* (*BHG* 2), il aurait fallu préciser que le volume de H. R. Seeliger et W. Wischmeyer (voir Bulletin de patrologie, *Rev. Sc. ph. th.* 100 [2016], p. 469-470) ne constitue pas à proprement parler une nouvelle édition et ne procède pas d'un accès direct aux sources manuscrites ; il faudrait aussi signaler au lecteur l'existence de trois autres manuscrits anciens de cette version pré-métaphrastique (voir https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/7/). La cote du ms. de Moscou est erronée : il s'agit du Synod. gr. 161 (Vladimir 379). Dans un autre domaine, la remarque sur le fait que la conjonction de σαρκόω et d'ἐνανθρωπέω dans la formule de foi qui apparaît dans la *Vie d'Abercius* est typique de la controverse nestorienne (p. 108, n. 159) n'est pas probante, dans la mesure où on la trouve bien avant : voir par exemple ATHANASE, *De decretis*, 33, 8 ; 37, 2 ; ÉPIPHANE, *Panarion*, 69, 75, 3 (III, p. 222, 30), mais encore dans la formule de foi de la *Lettre aux habitants de Césarée* d'EUSEBE (8). Si la remarque se limite aux formes verbales citées (ἐσαρκώθη et ἐνανθρώπησε), elle est plus probante, sans pour autant paraître tout à fait dirimante et surtout sans permettre une datation aussi basse que le veut l'auteur (431 n'est pas « further into the middle of the fifth century »). On signalera enfin l'étrange interprétation du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie (p. 131), qui en fait un soulignement de la conversion de l'empire chrétien, par rejet de l'époque de Julien.

[192] On notera par exemple que la position de P. Maraval sur la *Vie d'Abercius* est nuancée et qu'on ne peut réduire la position actuelle, comme le fait M. V. en citant Thonemann, aux tenants d'une Vie totalement fantastique, et sans aucune valeur comme source (p. 102).

[193] On s'étonne (p. 99-100) de ne voir mentionner, pour la critique des sources hagiographiques, que le bénédictin de Saint-Maur Dom Ruinart – qui n'est d'ailleurs pas identifié comme tel et est simplement rattaché à Jean Mabillon – sans qu'il ne soit fait à aucun moment mention des Bollandistes. Plus largement, les jugements formulés sur l'hagiographie dans cette partie sont assez désarmants.

[194] Si le Pirée n'est pas un homme, Byzance n'est pas non plus le/la co-auteur de la *Prosopographie du diocèse d'Asie, 325-641*, avec S. DESTEPHEN (p. 130, n. 218) – sans doute un résidu d'un logiciel bibliographique, qui a relevé comme co-auteur l'éditeur, à savoir l'Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. On aurait pu compléter (p. 140) la réflexion sur ποιμὴν ἁγνός en évoquant l'emploi de l'expression dans l'*Ascension d'Isaïe* (3, 24) et dans un canon attribué à un mélode Georges et utilisé pour le 22 juin, dont la date de composition est inconnue et très certainement postérieure au texte envisagé (*Analecta hymnica graeca*, X, Roma, 1972, p. 155, ode 1).

veut pas dire, loin de là, que cette méthode soit toujours appliquée, et qu'il peut donc être bon de la rappeler.

Les quatre études proposées confirment-elles non seulement l'intérêt de la démarche, mais aussi sa nouveauté revendiquée et l'importance de son apport, tels que pourrait les laisser attendre le long chapitre introductif ? Ce n'est pas sûr. Tout d'abord, les quatre dossiers choisis sont des lieux particulièrement problématiques de l'histoire du christianisme ancien, au sujet desquels les débats ont été nombreux depuis des siècles ; on aurait pu s'attendre au contraire à ce que M. V. choisisse des objets dont la complexité et le caractère problématique avaient été masqués par des couches historiographiques successives. Au contraire, il retient des objets sur l'interprétation desquels beaucoup de savants – y compris lui-même par le passé – ont déjà écrit, longuement ; ce sont des thèmes dont on sait qu'ils résultent de constructions savantes (l'inscription du Museo Pio Cristiano, l'inscription d'Alexandre, et celle qui est présente dans la *Vie d'Abercius* et qui correspond aux deux autres, emboîtées et complétées ; la question de l'unicité ou de la pluralité d'Hippolyte, de sa localisation, etc. ; la multiplicité des états textuels des *Lettres* d'Ignace d'Antioche ; la transmission complexe de l'*Apologie* d'Aristide), non des objets dont on aurait oublié le processus de construction scientifique pour ne plus en retenir que l'apparence actuelle, telle que l'a façonnée l'historiographie. En outre, si les quatre chapitres fournissent des idées intéressantes, des remarques éclairantes, ou au moins des aperçus historiographiques valables – avec les nuances évoquées ci-dessus – la méthode adoptée ne conduit pas à des nouveautés nettes, ni dans les questions posées, ni dans les réponses apportées. Autrement dit, l'armature méthodologique paraît disproportionnée par rapport au résultat obtenu. Enfin, les promesses du premier chapitre, par exemple pour la mise en contexte des différentes étapes de la construction historiographique d'un objet, sont rarement tenues.

Il ne faut donc pas chercher ici de grandes nouveautés, ni dans la méthode – du moins telle qu'elle est mise en œuvre – ni dans les résultats. Cependant, il est toujours intéressant de parcourir à nouveau des dossiers complexes, bien connus souvent, afin d'en explorer de nouveau les différentes facettes et les interprétations qui se sont solidifiées autour d'eux. Peut-être un peu moins de mise en scène aurait-elle permis au lecteur d'aller plus rapidement à l'essentiel.

Inscriptions d'Asie mineure et culte des saints

Les inscriptions ne sont sans doute pas le type de sources que les patristiciens ont le plus l'habitude de manier[195]. Lorsqu'elles sont en outre sélectionnées au regard de l'hagiographie et du culte des saints, et non des auteurs chrétiens, sans doute peuvent-elles paraître plus étrangères encore, et plus facilement oubliées. Elles offrent pourtant un éclairage complémentaire fort intéressant, voire décisif, qu'il serait dangereux de délaisser. L'ouvrage de Paweł NOWAKOWSKI, tiré de sa thèse de doctorat soutenue en 2015 à l'Université de Varsovie, et qui porte sur les inscriptions mentionnant les saints dans l'Anatolie tardo-antique, propose une intéressante fenêtre sur ces réalités[196]. L'élaboration du livre tiré de la thèse de doctorat a pris place dans un projet ERC, « The Cult of Saints in Late Antiquity : A Christendom-wide Study of Its Origins, Spread and Development », dont on trouvera d'autres conséquences plus loin dans ce Bulletin[197]. La période couverte va du IV^e^ au VII^e^ siècle, pour

[195] Voir cependant *supra* les inscriptions liées au dossier d'Abercius et à celui de la statue romaine d'Hippolyte, à propos de l'ouvrage de M. Vinzent, p. ***-***.

[196] Paweł NOWAKOWSKI, *Inscribing the Saints in Late Antique Anatolia*, Warsaw, Faculty of Law and Administration of the University of Warsaw, Institute of Archaeology of the University of Warsaw, Raphael Taubenschlag Foundation (coll. « Journal of juristic papyrology » 34), 2018 ; 23,5 × 17, relié, XVII + 785 p. ISBN : 978-83-946848-4-6.

[197] Voir *infra*, p. ***-***.

les provinces suivantes : Hellespont, Asie, Lydie, Carie, Lycie, Pamphylie (I et II), Phrygie (I et II), Pisidie, Lycaonie, Bithynie (I et II), Honoriade, Paphlagonie, Hélénopont, Pont Polémoniaque, Lasique, Arménie (I et II), Galatie (I et II), Cappadoce (I à III), Isaurie, Cilicie (I et II). La définition retenue pour identifier un saint n'est pas parfaitement claire, même si elle repose pour l'essentiel sur un aspect fonctionnel ; sont incluses dans cette définition des figures comme la Vierge Marie ou certains anges, du fait des fonctions qui leur sont attribuées.

Le livre est composé de deux parties principales : une étude synthétique d'ensemble, et une présentation détaillée et analytique du corpus des inscriptions qui en constituent la matière. Ces deux parties sont complétées par plusieurs concordances entre les différentes identifications et publications des inscriptions, une bibliographie[198] et des index (général, mots grecs, mots latins). Après une introduction qui présente le cadre théorique et géographique du travail – avec en particulier une réflexion sur la notion d'*epigraphic habit* et sa transposition au cadre de l'Anatolie tardo-antique – la première partie présente différentes approches du corpus. Le premier chapitre étudie les diverses catégories d'inscriptions (épitaphes de martyrs et de saints, commémoraison de transfert de reliques, reliquaires, invocations et demandes, action de grâce, commémoration de l'intervention d'un saint dans des affaires économiques et sociales, symbole ΧΜΓ[199], inscriptions magiques, vœux, éloge du saint et de sa vie, formules funéraires incluant le nom d'un saint, sépulture *ad sanctos*, saint comme marqueur d'identité, textes normatifs, textes liturgiques), dont l'importance numérique et la valeur informative sont éminemment variables. Le deuxième chapitre étudie la distribution chronologique de ces inscriptions ; l'auteur se heurte là à une difficulté redoutable : comme il le souligne lui-même, la plupart des inscriptions de son corpus, au contraire par exemple des inscriptions de Syrie-Palestine ou d'Arabie, sont très rarement datées, et fort difficilement datables. L'incertitude en la matière est donc particulièrement forte ; la solution de remplacement que propose P. N., et qui recourt aux textes littéraires pour fournir des listes de saints, afin de dater les inscriptions par comparaison avec ces listes, paraît fort peu probante : ces listes sont trop rares, d'origines trop diverses (on voit mal ce que Théodoret de Cyr vient faire dans cette étude de l'Anatolie) et de dates trop écartées pour fournir un cadre de référence probant pour une datation. Le chapitre troisième étudie les différents saints qui sont mentionnés dans le corpus (la Vierge ; martyrs anatoliens ; martyrs célèbres ; apôtres et figures du Nouveau Testament ; figures de l'Ancien Testament ; saints hommes, évêques et leaders charismatiques ; Archange Michel ; une dernière section est consacrée aux saints que l'auteur se serait attendu à rencontrer et qui ne figurent pas dans les inscriptions conservées). Le quatrième chapitre concerne les épithètes et épiclèses employées à propos des saints, tandis que le cinquième et dernier envisage, par groupe et non de manière individuelle, les différentes catégories d'auteurs ou de commanditaires des inscriptions, leur audience et leurs motivations. Une utile conclusion récapitule les points saillants. L'auteur retient en particulier la date tardive à laquelle les inscriptions deviennent un moyen usuel de marquer la vénération des saints ; le faible nombre de saints mentionnés ou invoqués ; le caractère uniforme du langage employé. La première remarque doit donc conduire à une grande prudence dans l'usage de l'épigraphie pour éclairer les débuts du culte des saints en

[198] L'auteur a adopté le système auteur-date, malheureusement trop répandu ; plusieurs ouvrages cités en note manquent dans la bibliographie finale. En outre, les éditions des textes qui sont présents dans la bibliographie des sources littéraires sont loin d'être toujours les meilleures. Certaines publications, parues pourtant avant la soutenance, ne figurent pas dans le volume (voir par exemple S. EFTHYMIADIS [éd.], *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. II, *Genres and Contexts*, Farnham, 2014, non cité alors que le premier tome, de 2011, est bien mentionné).

[199] Il eut été utile, à ce sujet, de renvoyer à l'ouvrage de T. DE BRUYN, *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts*, Oxford, New York, 2017, cité par ailleurs dans la bibliographie ; sur ce livre, voir *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 359-362.

Anatolie. L'auteur souligne également l'importance d'une bipartition de l'Asie mineure en deux (nord-ouest et sud-est), avec des corpus de saints différents (au nord-ouest, Michel l'Archange, les Apôtres et en particulier Jean, Serge et Bacchus, Étienne le Protomartyr, tandis que le sud-est présente des figures de l'Ancien Testament, Serge sans Bacchus, Théodore d'Euchaïta ou Cyr). Cette bipartition ne répond pas à la répartition des inscriptions au regard de leur nombre.

Le catalogue présente les inscriptions par province (voir liste ci-dessus), avec informations sur l'origine de l'inscription, bibliographie, reproduction de la dernière édition du texte, traduction anglaise et bref commentaire. Les inscriptions n'ont pas été revues et l'apparat épigraphique est volontairement réduit : l'objectif du corpus n'est clairement pas de cet ordre. La sélection des inscriptions repose sur des principes relativement clairs, mais peut-être pas absolument cohérents : seules les inscriptions monumentales gravées ont été retenues, à l'exclusion des inscriptions peintes ; les inscriptions sur objets n'ont été retenues que de manière très partielle et limitée.

Sans doute, comme d'autres l'ont déjà relevé[200], tout n'est-il ni cohérent ni parfaitement satisfaisant dans cet ouvrage[201]. La réflexion sur l'*epigraphic habit*, par exemple, peine à convaincre dans un contexte où justement, l'*habitus* épigraphique est loin d'être ancré et dominant, contrairement au contexte dans lequel ce modèle a été élaboré ; le réduire à un usage dominant de telle ou telle forme d'inscription en modifie profondément la signification. On notera aussi que les traces d'un culte proprement dit rendu aux saints, ou même aux martyrs, sont extrêmement limitées, comme l'auteur le reconnaît lui-même (voir par exemple p. 53) : en ce sens, la dimension cultuelle manque donc largement. Les traces textuelles d'un culte, et de lieux de cultes, dédiés aux saints et martyrs ne sont qu'incomplètement exploitées, même dans la discussion des phénomènes qu'ils reflètent directement, par exemple pour la dédicace de lieu de cultes aux martyrs ou le transfert de reliques, réalités que décrivent avec quelques détails des auteurs comme Grégoire de Nysse[202] à propos de Théodore (*Discours sur saint Théodore*, incomplètement exploité), du *martyrium* qu'il fait bâtir à Nysse (*Ep.* 25) ou encore du culte familial des Quarante martyrs et de l'installation de leurs reliques dans une chapelle (*Second discours sur les quarante martyrs*)[203]. On s'interroge aussi sur les limites du matériau : l'absence de mentions fréquentes du saint comme ami, φίλος, invalide-t-elle les théories sur les conceptions du saint comme ami (p. 112) ? L'inscription est-elle un moyen adapté pour présenter un tel sentiment, surtout lorsqu'elle est monumentale ? Le livre a cependant le mérite de mettre ensemble une ample moisson d'inscriptions liées au culte des saints, et de tenter une première approche synthétique de ce matériau. Toutes les interprétations ne convaincront pas, mais l'auteur ne cherche pas à dissimuler les limites et les zones d'ombre de sa matière, non plus que ses choix interprétatifs : le lecteur sait sur quelle base il s'appuie. P. N. fournit en outre d'utiles tableaux récapitulatifs (inscriptions datées, personnes ou groupes à l'origine des inscriptions, cartes, etc.), qui ne sont malheureusement pas tous aisés à repérer d'après la table des matières.

Voilà donc un livre épais et pesant comme une pierre, mais où le lecteur patient et curieux trouvera matière à réflexion, où le spécialiste des textes découvrira un point de vue, des sources et des approches bien différentes des siennes, ce qui ne peut être que fructueux.

---

[200] Voir par exemple J. M. OGEREAU, « Inscribing the Saints in Late Antique Anatolia by Paweł Nowakowski », *Journal of Early Christian Studies* 27 (2019), p. 508-510.

[201] Les coquilles y abondent, par exemple, jusqu'à faire du Bollandiste Halkin une certaine Françoise…

[202] On relèvera, p. 71, une confusion malheureuse : la citation relevée (*PG* 46, 1109A) provient non d'une œuvre perdue, mais de la fin du discours *Contra fornicarios*, qui était absente de l'édition de 1638 reproduite par la *PG* et complétée ultérieurement ; le passage figure dans l'édition critique du texte, parue il y a bien longtemps : *Fornic.* (GNO IX), 1967, p. 217, l. 23.

[203] Ce texte inviterait à nuancer fortement les réserves de l'auteur (p. 60) sur la connaissance de la provenance des reliques ou du moins des saints auxquels elles se rattachent par les chrétiens de l'époque.

Représentation de la mort et culte des reliques

Affirmer que la mort est au centre de la vie chrétienne relèverait sûrement d'un point de vue un peu trop paradoxal ; ce n'est pas à cela que se réduit le propos d'Ellen MUEHLBERGER, dans l'ouvrage qu'elle a consacré aux représentations, et plus particulièrement à l'imagination, de la mort dans le christianisme ancien[204]. L'ouvrage est loin de chercher le paradoxe ; il s'attache au contraire à étudier les représentations que se donnaient, par avance, les chrétiens de l'Antiquité tardive de la mort, que ce soit la leur, celle de leur auditoire ou celle de quelques figures centrales comme l'empereur – mais non celle des martyrs, ou alors seulement à titre secondaire. C'est bien là l'originalité et l'intérêt de ce livre : se pencher non sur les traités savants sur la mort et la résurrection, mais sur les textes qui nous permettent d'accéder sinon à l'expérience qu'avaient les chrétiens de la mort, du moins aux représentations qu'ils en donnaient et qu'ils recevaient. L'ouvrage, qui choisit souvent la forme de l'essai et la sélection de ses matériaux, plutôt que de chercher l'exhaustivité et la démonstration trop rigoureuse, se lit avec plaisir et intérêt, sans pour autant que la richesse de sa matière laisse à désirer. L'auteur est également particulièrement attentive à situer sa démarche dans un contexte théorique plus large, tant au sein des études sur l'Antiquité tardive qu'en rapport avec d'autres champs d'études, éloignés dans le temps ou dans l'espace, sans abandonner pour autant une saine prudence dans ces rapprochements.

On présentera brièvement le contenu et les différentes approches du livre. Il est formé d'une riche introduction, particulièrement importante pour comprendre le propos d'E. M., de cinq chapitres et d'une conclusion qui non seulement ressaisit le contenu précédent, mais l'approfondit, y compris dans le dialogue avec les prédécesseurs. Le premier chapitre concerne d'abord la mort des empereurs, et met en particulier en opposition le Constantin d'Eusèbe et le Galère de Lactance, avant de s'intéresser à la mort exemplaire des hérétiques – en fait pour l'essentiel d'Arius, mort à laquelle l'auteur avait consacré naguère un important article[205]. Le deuxième chapitre s'attache à la représentation de la mort du chrétien dans la prédication, à sa mise en scène, à travers des textes d'Augustin et de Jacques de Saroug, ainsi qu'à une homélie pseudépigraphe de Cyrille d'Alexandrie – mais dont la date est fort incertaine – et à un sermon de Chénouté. Le troisième chapitre cherche à rendre raison de la floraison simultanée et dispersée de cette thématique en la rattachant à la formation rhétorique commune, à travers une analyse des recueils de *Progymnasmata*, et en particulier de l'exercice de la prosopopée/éthopée, dans lequel le discours du personnage avant sa mort occupe une place non négligeable. Le quatrième chapitre est consacré à ce qu'E. M. appelle l'invention du post-mortel, à savoir un état qui suit la mort de près, et précède en tout cas la résurrection et le Jugement dernier ; à travers l'étude de divers textes (Augustin, *Vision de Paul*, *Vie d'Antoine* et *Vie de Pacôme*, etc.), l'auteur met en évidence l'existence d'une forme de continuité corporelle de l'être après la mort, support de la punition de l'être humain. Le dernier chapitre paraît déplacer l'objet de l'étude vers un domaine dont l'auteur cherche à montrer qu'il est étroitement lié au précédent : la contrainte, éventuellement violente, en matière de religion. E. M., après avoir repris et discuté les derniers travaux sur la violence exercée par les chrétiens dans l'Antiquité tardive, s'appuie essentiellement sur des œuvres d'Augustin pour montrer que la conception de peines physiques après la mort conduit à justifier l'exercice d'une violence avant la mort, qui fait éviter par la conversion, y compris forcée, un tel risque *post mortem*. Si quelques autres textes et auteurs apparaissent à la fin du chapitre, celui-ci perd sans doute, du fait de l'unicité de sa source, et de la particularité de

[204] Ellen MUEHLBERGER, *Moment of Reckoning: Imagined Death and Its Consequences in Late Ancient Christianity*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2019 ; 24 × 16, relié, XIII + 245 p., 64 £. ISBN : 978-0-19-045916-1.

[205] E. MUEHLBERGER, « The Legend of Arius' Death: Imagination, Space and Filth in Late Ancient Historiography », *Past Present* 227 (2015), p. 3-29.

celle-ci, l'ampleur de vue qu'avaient les précédents : en renonçant à écouter des voies diverses et éventuellement minoritaires, E. M. réduit à une interprétation particulièrement favorable à cet usage de la contrainte religieuse la position du christianisme antique en la matière. Le lecteur complètera utilement ce propos par l'ouvrage de P. Van Nuffelen présenté dans le précédent Bulletin[206], paru trop tard sûrement pour que l'auteur ait pu en prendre connaissance. L'auteur conclut ce chapitre en soulignant que la décision si lourde d'employer la force en matière de contrainte religieuse viendrait d'images et de représentations, plutôt que d'une réflexion de fond ; si E. M. a bien montré auparavant que les images et les représentations jouaient un rôle en la matière, il n'est pas sûr qu'elles soient seules à jouer, ni qu'elles jouent le rôle principal. La démonstration en la matière paraît inachevée. De la belle conclusion, on retiendra entre autres la mise en évidence du corps comme lieu de responsabilité de l'être humain, lieu de son individualité et support de son châtiment comme de sa récompense, mais aussi l'attention portée aux modalités de diffusion du christianisme, à travers les images que réalisent les discours, en particulier la prédication. Parmi les intéressantes notations de l'auteur, on relèvera aussi son hypothèse selon laquelle la mise en scène de la mort du pécheur dans la prédication est comme un écho de l'élargissement de l'auditoire chrétien qui suit la paix de l'Église et témoigne d'une modification de l'auditoire, lequel n'est plus réduit à un petit noyau de fidèles mais s'ouvre plus largement, faisant place à des tièdes et des froids.

E. M. a choisi volontairement une approche sélective des textes et des témoignages ; il en est cependant qui auraient pu apporter un complément bienvenu à l'enquête, dans la mesure où ils mettent en relation la mort et un autre moment essentiel de la vie chrétienne, à savoir le baptême. Je veux parler plus précisément des individus qui meurent sans baptême, et des homélies contre ceux qui retardent le baptême. On en trouve un bon exemple chez Grégoire de Nysse (*Contre ceux qui retardent le baptême*, GNO X.2, p. 355-370), avec entre autres l'exemple particulièrement saisissant du jeune homme mort à l'extérieur de la ville assiégée et qui appelle la grâce du baptême dans son agonie, sous les yeux des défenseurs incapables de le secourir (p. 364). On pourrait en rapprocher non pas tant le dialogue savant du *De anima et resurrectione* du même auteur, que mentionne en passant E. M., mais la *Vie de Macrine* écrite par son frère Grégoire, où la scène du lit funéraire et des derniers instants n'est pas non plus sans intérêt pour la représentation du passage de la mort. On pense aussi au *Testament* de Grégoire de Nazianze : il est suffisamment rare qu'on possède un tel texte transmis par la voie littéraire, pour qu'il soit intéressant de le considérer dans la perspective qui est celle de l'auteur[207].

La place restreinte accordée à la version philosophique de la représentation anticipée de la mort, exercice spirituel bien connu, surprend un peu le lecteur. L'auteur s'en explique assez brièvement, avec de bons arguments, mais il aurait peut-être été intéressant de creuser davantage, ne serait-ce que pour mieux marquer les différences, et en s'appuyant sur les sources primaires, non sur les seules études secondaires, si importantes soient-elles (ici, celles de P. Hadot et de M. Foucault, évoquées trop rapidement). Du côté philosophique, il aurait sans doute été aussi intéressant de s'interroger sur le parallèle possible entre cette continuité corporelle après la mort et la doctrine néoplatonicienne du véhicule de l'âme, qui persiste également après la mort et répond à des questions eschatologiques[208].

[206] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 228-230.

[207] Voir sur ce texte l'édition, traduction et commentaire de J. BEAUCAMP, « Le testament de Grégoire de Nazianze », dans L. BURGMANN (éd.), *Fontes minores X*, Frankfurt am Main, 1998, p. 1-100.

[208] Voir en particulier la thèse de S. TOULOUSE, malheureusement non publiée : *Les théories du véhicule de l'âme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, Paris, EPHE sciences religieuses, 2001, et le résumé : S. TOULOUSE, « Les théories du véhicule de l'âme dans le néoplatonisme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps », *École pratique des*

La bibliographie rhétorique est globalement à jour. On ajoutera simplement, pour les *Progymnasmata* d'Aphthonios et ceux du Pseudo-Hermogène, la nouvelle édition avec traduction et commentaire par M. Patillon dans le tome premier de son *Corpus rhetoricum*[209] ; Aphthonios aurait d'ailleurs pu être ajouté aux auteurs de *Progymnasmata* du IV^e^ siècle. Dans le premier chapitre, Arius est présenté comme le paradigme de la mort des hérétiques ; il n'aurait cependant pas été sans intérêt de fournir d'autres exemples de ces morts exemplaires d'adversaires de la foi, car il ne me semble pas que le phénomène soit si courant. En revanche, pour le versant impérial, très bien représenté, sans doute n'aurait-il pas été sans intérêt pour le lecteur de faire mention, ne serait-ce qu'en passant, des récits contradictoires, chrétiens et païens, sur la mort de l'empereur Julien, dont la figure est précisément lieu de conflit, et dont les circonstances de la mort sont présentées d'une manière qui est étroitement liée à la confession de l'auteur du récit.

On voit que ces suggestions ne remettent pas en cause le propos de l'auteur : elles naissent du caractère extrêmement suggestif de ce livre, et des perspectives qu'il ouvre dans l'esprit de son lecteur. Si cet ouvrage ne prétend pas être un traitement définitif et complet du thème abordé, il dégage déjà des perspectives importantes en la matière et attire l'attention sur un moment charnière, ce qui précède et suit immédiatement la mort, et sur les représentations qui sont mises en œuvre, en acte, à son sujet.

La mort peut être envisagée comme le moment d'un passage, ainsi que le proposait l'ouvrage précédent, ou bien considéré dans ses suites, et plus particulièrement dans les restes qu'elle laisse, et au premier chef les reliques des saints. C'est l'optique qu'a choisie Robert WISNIEWSKI dans une étude consacrée à l'émergence du culte de ces reliques[210] ; ce travail s'insère dans le projet Cult of Saints, déjà évoqué plus haut[211].

L'auteur trace d'emblée une distinction forte entre vénération pour les martyrs, à la période pré-constantinienne, et culte des reliques, qui ne se met en place que vers le milieu du IV^e^ siècle, malgré quelques traces plus anciennes. L'ouvrage, s'il adopte une perspective thématique, revendique une forte attention aux différences de temps et de moments, et aux chronologies particulières qu'impliquent les différences culturelles et cultuelles, et ce au plus tard jusqu'à la fin du VI^e^ siècle. Le culte des reliques, auquel s'attache l'étude, doit être replacé à la fois dans le contexte du développement du culte des saints et de la vénération des objets et lieux sacrés. L'enquête est menée à travers une grande variété de sources, hagiographiques bien sûr, mais aussi *Lettres*, *Histoires*, homélies diverses, etc., composées dans les diverses langues du christianisme ancien, textes dont l'auteur reconnaît avec honnêteté qu'ils sont pour la plupart déjà connus et identifiés, mais non analysés comme il le propose. D'autres types de sources, archéologiques et documentaires, sont utilisées de manière plus ponctuelle.

Le premier chapitre est consacré à la préhistoire du culte des reliques ; on en détaillera quelque peu le contenu. Parmi les traces bibliques d'un pouvoir surnaturel des reliques, on retiendra en particulier 4 Rg 13, 20-21, qui n'est cependant lu dans ce sens qu'à partir de la fin du IV^e^ siècle. Dans le Nouveau Testament, l'auteur signale Mc 5, 25-34 et Ac 19, 12, mais il ne s'agit dans aucun des deux cas du pouvoir d'un corps mort, comme il l'indique clairement. Le témoignage suivant viendrait d'une époque indéterminée, mais antérieure à

---

hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 109 (2000-2001), p. 521-524 (www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2000_num_113_109_11865).

[209] M. PATILLON, *Corpus rhetoricum. Anonyme, Préambule à la rhétorique ; Aphthonios, Progymnasmata ; Pseudo-Hermogène, Progymnasmata*, Paris (coll. « Collection des Universités de France, série grecque »), 2008.

[210] Robert WISNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2018 ; 24 × 16, relié, XIII + 249 p., 65 £. ISBN : 978-0-19-967556-2.

[211] Voir *supra*, p. ***.

Eusèbe, et se trouve vers la fin du *Martyr de Polycarpe*, mais témoigne d'un culte régulier à la tombe, non d'un pouvoir miraculeux des reliques. L'auteur considère que la fin des *Actes de Thomas*, qui témoignent d'un transfert des reliques de l'apôtre et d'une utilisation miraculeuse de la poussière de la tombe serait une interpolation ultérieure, liée au transfert des reliques à Édesse. Les témoignages suivants sont romains et liés au culte de Pierre et Paul, et à un éventuel transfert de leurs reliques au milieu du III^e^ siècle ; ils témoignent cependant plutôt d'un culte des saints, non d'un culte des reliques elles-mêmes. Enfin, est étudié le cas de Lucilla de Carthage, liée à l'émergence du donatisme, et le tableau polémique et anachronique qu'en donnent tant Optat de Milève que d'autres sources. Ces témoignages seraient donc à lire soit comme des projections rétrospectives, soit comme des témoignages du culte des saints, non de leur reliques – seul le texte de 4 Rg résiste à cette interprétation, mais demeure isolé. La mise en contraste de l'*Itinéraire* du Pèlerin de Bordeaux et de celui d'Égérie est assez parlant, pour la différence d'importance qu'ils accordent aux tombes de saints et martyrs. Les premiers témoignages seraient liés aux transferts de reliques (Babylas, Timothée, Luc, André, etc.), mais aussi à des pratiques attestées en Égypte ; ces transferts auraient moins découlé d'un sentiment existant qu'été à l'origine d'une telle vénération.

Les chapitres 2-5 portent sur les croyances, tandis que les chapitres 6-10 concernent davantage les pratiques. Enfin, le onzième et dernier chapitre cherche à mesurer le degré d'uniformité de ce culte des reliques à travers le monde chrétien. Le chapitre 2 concerne les miracles, et plus particulièrement les guérisons, liés à des sanctuaires construits autour de reliques. R. W. propose de voir dans deux traités d'Ambroise, *Sur la sainte Trinité* et *Contre Constance*, les premiers témoignages d'une croyance dans le pouvoir des reliques. L'ensemble doit être replacé dans le contexte plus large des croyances thaumaturgiques de l'époque, et de leur développement dans le christianisme. L'auteur propose de placer cette croyance en le pouvoir des reliques dans la continuité des témoignages des Passions de martyrs, qui mettent en valeur les miracles qui les entourent avant leur mort ainsi que leur lien exceptionnel avec la divinité, mais d'en situer surtout l'émergence dans la continuité des guérisons réalisés par les reliques, et avant cela par leur pouvoir sur les démons, première étape miraculeuse avant l'apparition de guérisons physiques. R. W. fait également l'hypothèse d'une naissance par dissémination, à partir de quelques foyers qui auraient fait circuler des récits, lesquels auraient ensuite donné naissance à d'autres lieux de croyance dans le pouvoir des reliques. Le chapitre 3 concerne l'usage des reliques comme moyen de protéger une ville ou un lieu, ainsi que son ancrage dans les pratiques païennes antérieures, tant en Orient qu'en Occident – tout en introduisant une distinction entre saint protecteur d'une ville, et protection due à des objets, en particulier aux reliques. L'auteur conclut que la protection concrète procurée par les reliques intervient en fait assez tard dans les récits. Le chapitre 4 concerne le lien entre reliques et divination ; de telles pratiques sont peu attestées, et souvent plus tardivement que le culte des reliques lui-même. Cependant, ce retard peut également s'expliquer par la réticence chrétienne, au moins officielle, à employer des méthodes divinatoires. Le chapitre 5 porte sur l'enterrement *ad sanctos*, dont l'auteur tend à retarder l'attestation plus tard que la fin du III^e^ siècle, et à la mettre en relation avec l'émergence du culte des reliques au milieu du IV^e^ siècle, tout en soulignant son développement extrêmement rapide, tout autant que son caractère chaque fois limité en nombre.

Le sixième chapitre concerne la découverte, ou plutôt l'invention, des reliques, après une période plus ou moins longue d'oubli des sépultures. Si les motivations sont en partie liées à la croyance en leur pouvoir miraculeux, il peut aussi dépendre de leur rôle de marqueur de l'histoire sainte, d'une géographie sacrée, en particulier en Palestine. L'enquête s'attache également aux acteurs de ces découvertes. Outre une étude d'ensemble, il s'attache au cas des reliques de Gervais et Protais, inventées par Ambroise de Milan en 386. Le chapitre 7 concerne la question du contact physique avec les reliques, et des relations de cette pratique

avec le tabou antérieur du contact avec les cadavres, lequel était loin d'être universel. Les premiers témoignages sur cette pratique viennent de Cappadoce, tant de Basile de Césarée que de Grégoire de Nazianze et plus explicitement encore de Grégoire de Nysse. L'auteur montre également combien il est difficile d'interpréter les témoignages archéologiques qui peuvent être liés à ce toucher des reliques, ou à d'autres formes de contacts. Le huitième chapitre concerne le contact visuel avec les reliques : les reliquaires, leur décor, leur forme, etc., et donc les possibilités et les modalités du contact visuel des fidèles avec les reliques, ainsi que son importance éventuelle. En effet, montrer les reliques ne paraît pas avoir été une pratique largement répandue ; les reliquaires eux-mêmes n'indiquaient que rarement leur contenu. Quatre exceptions sont étudiées (Gervais et Protais ; *Livre des miracles d'Étienne*, Uzalis, et l'ampoule de verre ; reliquaire en verre à Émèse, mentionné par le pèlerin de Plaisance ; tête de Syméon Stylite, mentionnée par Évagre le Scolastique), qui témoignent du statut de preuve de ces présentations de reliques. Le neuvième concerne la division, le partage des reliques, dont l'auteur montre qu'il n'y a quasiment aucune attestation avant le VI^e^ siècle, au contraire du transfert des reliques. S'il y a eu partage, c'est soit de cendres, soit de corps multiples (résultant éventuellement d'inventions différentes). C'est l'accroissement de la demande qui aurait conduit peu à peu à la pratique du partage d'un même corps, sans qu'il y ait de différence constatable entre Occident et Orient dans la pratique et dans le rythme de son développement. Le dixième chapitre porte sur les polémiques autour du culte des reliques, qu'elles viennent de personnes extérieures au christianisme, ou de critiques internes.

Le onzième et dernier chapitre, assez bref, se penche sur les éventuelles différences entre Orient et Occident en matière de culte des reliques, tout autant que sur l'existence de pratiques et d'évolutions locales. R. W. conclut à de nombreuses particularités locales, dues pour l'essentielles au caractère limité des contacts entre régions, mais au caractère universel du développement du culte et à l'absence de distinction marquée entre Est et Ouest.

Ce riche et beau livre, qui s'appuie largement sur les témoignages anciens, textes et objets, et discute amplement la littérature critique antérieure, constitue une lecture fort éclairante, en particulier du fait de sa prudence dans l'analyse des sources et des témoignages.

Formes littéraires : dialogues

L'étude de la littérature chrétienne antique par le biais de ses formes littéraires n'est sans doute pas l'approche dominante ; elle comporte pourtant d'importantes potentialités et permet de mettre au jour, lorsqu'elle est bien menée, des filiations et des liens qui n'apparaissent pas au premier abord. L'étude et répertoire qu'a publiés Alberto RIGOLIO[212] et qui sont consacrés aux dialogues chrétiens de langues grecque et syriaque, de leur émergence au II^e^ siècle jusque vers 600, constitue une contribution intéressante en la matière, tout autant qu'un utile outil de travail. Il a été élaboré d'abord dans le cadre du projet de recherche conduit par Averil Cameron à Oxford sur *The Dialogue Form in early Christianity and Byzantium* (2011-2013). Ce livre est composé de deux parties de tailles très inégales : une introduction (38 p.) présente le contenu du volume, mais surtout tente une synthèse de l'état des connaissance sur le genre du dialogue chrétien dans l'Antiquité ; la seconde partie, qui est en fait le corps de l'ouvrage, est formée du répertoire des dialogues (60 entrées), décrit chacun selon une fiche standard (auteur, titre [avec numéro de *Clavis*], langue d'origine [et autres langues de transmission], date de composition, éditions, traductions modernes ; résumé – qui inclut en fait une discussion de la forme et non du seul contenu – et discussion de l'état de la recherche, ces deux rubriques étant parfois fondues en une seule). Une bibliographie finale rassemble toutes

[212] Alberto RIGOLIO, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Studies in Late Antiquity »), 2019 ; 24 × 16, relié, XII + 297 p., 55 £. ISBN : 978-0-19-091545-2.

les références citées, sans distinguer entre éditions et traductions, et études secondaires ; deux *indices* ferment l'ouvrage : le premier rassemble l'ensemble des dialogues, séries de questions et réponses et autres textes liés ; le second est un index général.

L'introduction soulève plusieurs questions importantes relatives au genre littéraire du dialogue et qui tiennent à ses limites, à son évolution historique éventuelle, mais aussi à son ou ses objets ainsi qu'à son rapport avec les débats réels. A. R. remet assez clairement en question, à la suite d'autres études plus ponctuelles, les thèses anciennes, en particulier celle de B. R. Voss (1970), ou plus encore de R. Hirzel (1895), qui retraçaient une décadence du genre du dialogue dans le christianisme et un renoncement à son caractère ouvert, tel qu'il est pratiqué par Platon, au profit d'une approche fermée et purement didactique. La remise en cause d'une telle thèse est maintenant ancienne, mais il n'est sans doute pas inutile d'y revenir ; peut-être pourrait-on cependant aller plus loin en prenant davantage en compte les dialogues non chrétiens de l'époque impériale. En effet, la forme du dialogue chez Plutarque n'est déjà plus celle de Platon, par exemple, et n'est pas sans analogie avec certaines formes chrétiennes, d'autant que Plutarque est bien connu des Cappadociens, par exemple. L'auteur est loin d'ignorer ces auteurs, mais la comparaison est peu mise en avant dans l'ouvrage ; il n'aurait d'ailleurs sans doute pas été sans intérêt d'intégrer les auteurs non chrétiens dans le répertoire proposé. Pour les langues retenues, l'auteur explique bien pourquoi il laisse de côté le latin, dans la mesure où les dialogues en cette langue ont déjà fait l'objet d'études adéquates ; on comprend moins bien pourquoi les langues de l'Orient chrétien autres que le syriaque ne sont traitées qu'à titre secondaire, comme témoins indirectes de textes grecs ou syriaques. Un dernier point ne va pas sans difficulté dans la délimitation du spectre couvert : A. R. retient des dialogues qui ne sont connus que de manière indirecte, par des extraits, des résumés ou même simplement par des mentions, comme les deux textes de Diodore de Tarse commentés par Basile de Césarée dans sa *Lettre* 135. On se demande si le recensement des dialogues connus ainsi seulement de manière indirecte est – et peut être – exhaustif. On pourra également s'interroger sur la limite chronologique finale : il faut bien s'arrêter quelque part, mais on aurait pu être tenté de poursuivre plus loin l'enquête.

Dans son introduction, l'auteur étudie également les rapports du dialogue avec la formation rhétorique et les autres formes de production oratoire, mais aussi le rapport entre débats publics, dialogue et fiction littéraire. En ce domaine, les dialogues *aduersus iudaeos* constituent un terrain déjà amplement étudié, en particulier récemment, pour lequel l'auteur fournit un résumé rapide de l'état des débats. A. R. s'attache aussi à explorer brièvement l'articulation du dialogue avec le genre des questions et réponses ; la limite est parfois ténue et sans doute n'est-ce pas un hasard si ce genre littéraire est intégré au premier index, qui couvre les œuvres directement traitées dans le livre. De manière générale, l'auteur plaide pour une approche la plus large possible de chaque dialogue, qui prenne en compte toutes ses facettes, y compris littéraires. Le tableau fourni p. 34-36, qui relève pour chaque dialogue la présence d'une voix narrative, d'une préface d'auteur, le nombre d'interlocuteurs, la présence ou non d'une caractérisation des personnages, d'une situation, la présence d'une audience, la conversion finale de l'une des deux parties, est fort intéressant ; sans doute aurait-il été utile au lecteur que ces différents éléments figurent aussi dans l'en-tête de chaque notice d'un dialogue, et non seulement dans un tableau initial où seul le numéro de notice, non le titre de l'œuvre, permet l'identification.

On voit donc qu'A. R. a fait là œuvre utile et que son ouvrage aidera certainement à ce que les dialogues soient mieux étudiés non seulement de manière isolée, mais aussi en les articulant les uns aux autres, en les rapprochant et en les comparant, comme la critique l'a déjà largement fait à l'intérieur du sous-genre des dialogues *aduersus iudaeos*. Cependant, si les bibliographies fournies sont fort utiles et généralement bien choisies, il ne faudrait pas qu'elles deviennent la porte d'entrée unique et exclusive pour aborder ces textes. On relève en

effet plusieurs manques[213], parfois criants[214], ainsi qu'une absence étrange d'indication des collections dans lesquels ont été publiés les ouvrages, ce qui aurait été particulièrement utile pour les éditions et traductions. En outre, certains silences sont étonnants ; ainsi du dialogue attribué à Grégoire le Thaumaturge (n° 8, *CPG* 1767) : si les doutes sur son attribution soulevés par L. Abramowski sont bien évoqués, l'auteur semble tenir pour acquise, sans discussion, l'identité entre l'auteur et celui du *Discours de remerciement à Origène*. En bref, pas un mot n'est dit des débats sur le personnage de Grégoire le Thaumaturge et les nombreux problèmes qu'il pose. Ailleurs, à force de résumer les thèses des prédécesseurs, l'énoncé en devient incompréhensible[215]. Les coquilles sont en outre un peu trop nombreuses pour un ouvrage de référence, y compris dans la bibliographie[216]. Enfin, on aurait pu imaginer un système plus économique que de répéter les références entières à la fin de chaque section du répertoire et dans la bibliographie générale finale – conséquence fâcheuse, sans doute, de l'emploi du système d'abréviation auteur-date.

Au bout du compte, on retiendra qu'A. R. offre aux savants un très utile répertoire des dialogues chrétiens composés en grec et en syriaque entre le IIe et le VIe siècle, avec une

[213] Il n'aurait pas été inutile de signaler la réimpression de l'article de K.-H. Uthemann contenant l'édition du texte 60 dans K.-H. UTHEMANN, *Studien zu Anastasios Sinaites, Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, Berlin, Boston (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 174), 2017, avec des compléments et corrections. La bibliographie sur les *Quaestiones ad orthodoxos* du pseudo-Justin ignorent étrangement l'article de P. TOTH, « New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the Answers to the Orthodox of Pseudo-Justin », *Journal of Theological Studies* 65 (2014), p. 550-599. Les références sur l'usage et les mentions d'Aristote chez les Pères grecs (p. 28 et n. 105) omettent tant l'article fondateur d'A.-J. Festugière que sa reprise par D. T. RUNIA, « Festugière revisited : Aristotle in Greek Patres », *Vigiliae Christianae* 43 (1989), p. 1-34 (repris et complété ensuite) ; voir également, tout récemment, M. J. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought*, London, New York, 2019. La bibliographie sur l'attribution des scholies au pseudo-Denys à Jean de Scythopolis est largement déficiente (p. 39 et n. 1) ; outre P. ROREM et J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford (coll. « Oxford Early Christian Studies »), 1998, et B. R. SUCHLA, *Corpus Dionysiacum*. IV/I, *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum « De divinis nominibus » cum additamentis interpretum aliorum*, Berlin, Boston (coll. « Patristische Texte und Studien » 62), 2011, on renverra maintenant à l'ouvrage d'A. Nigro présenté ci-dessus, p. ***-***. Le traité du pseudo-Démétrios *Sur le style* a reçu une édition (et traduction française annotée) par P. Chiron dans la CUF en 1993, bien préférable à l'édition de 1902 citée par l'auteur.

[214] Ainsi pour les *Dialogues sur la Trinité* pseudo-athanasiens, manque l'édition du texte grec, de la traduction latine et de la version arménienne, accompagnées d'une traduction italienne, des dialogues IV-V : A. CAPONE, *Pseudo-Atanasio, Dialoghi IV e V sulla santa Trinità*, Leuven (coll. « Corpus scriptorum christianorum Orientalium » 634, Subsidia 125), 2011. Il est pour le moins trompeur de renvoyer à *PG* 10, 25 pour une édition des extraits du *Dialogue contre Proclus* de Gaius, puisqu'ils sont transmis par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, dont l'édition a fait quelques progrès depuis la *Patrologia graeca*. Le *Dialogue sur l'âme et la résurrection* de Grégoire de Nysse a reçu bien d'autres traductions (en français, en italien, en allemand, etc.) que celle d'A. Silvas en anglais ; l'édition du texte dans les *Gregorii Nysseni opera* est certes due à A. Spira, mais a été achevée, et l'introduction rédigée, par E. Mühlenberg. D'autres manques ont été relevés pour d'autres textes ; voir par exemple B. BENNETT, « Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac by Alberto Rigolio », *Journal of Early Christian Studies* 28 (2020), p. 161-163.

[215] Ainsi, p. 129, à propos des relations entre les thèses apolinariennes du cinquième *Dialogue pseudo-athanasien sur la Trinité* et les florilèges de l'*Éranistès*. Il faut comprendre que P. Andrist a rappelé que les arguments apolinariens de ce dialogue correspondent à des extraits de l'*Ἀνακεφαλαίωσις* attribuée à Apolinaire et citée dans l'*Éranistès* – et non en général aux florilèges de l'Éranistès, comme le dit A. R.

[216] Y compris dans la bibliographie ; on écrira *Reallexikon für Antike und Christentum*, non *Reallexicon* ; l'ouvrage de D. T. LaValle, *Nostalgia and Hope…*, ne peut être à la fois paru en 2018 (ce qu'il n'est pas) et à paraître. L'édition de G. M. de Durand des *Dialogues sur la Trinité* de Cyrille est parue entre 1976 et 1978, et non en 1976 (3 volumes). Le fascicule 2.1 de la *Patrologia orientalis* qui contient l'édition par M.-A. Kugener de la *Vie de Sévère* par Zacharie le Scholastique est paru en 1903 ; c'est dans ce même fascicule que figure la traduction française (en bas de page) et non dans une hypothétique publication de 1904, citée p. 186 mais sans correspondant dans la bibliographie.

bibliographie utile mais surtout des études ponctuelles qui permettent de prendre rapidement connaissance des différents enjeux propres à chaque œuvre. Outre une consultation ponctuelle, l'ouvrage mérite également une lecture synoptique, qui permet de prendre une connaissance précieuse de l'ensemble des dialogues conservés ou attestés. L'introduction offre en outre une utile entrée en matière à propos des questions qu'a soulevées et que soulève encore l'étude des dialogues de l'Antiquité chrétienne. Sans doute une deuxième édition ne serait-elle pas inutile pour compléter et corriger les bibliographies fournies. Mais la tâche accomplie est déjà grande et l'ouvrage sera utile à tous ceux qui s'intéressent à la littérature chrétienne ancienne.

Théologie patristique, exégèse et origines du christianisme

Le livre biblique de Michée, l'un des douze prophètes, n'est sans doute pas le plus important des écrits prophétiques, ni sûrement le plus long, bien au contraire. Il a pourtant suscité un réel intérêt chez les auteurs chrétiens anciens, et le livre de Riemer ROUKEMA vient en rendre compte[217]. La genèse de ce livre, telle que la présente l'auteur, permet d'en comprendre la forme actuelle : le travail de recherche a été mené pour préparer l'annotation patristique du volume de la collection *Bible d'Alexandrie* consacré à Michée. Cependant, du fait de circonstances externes, le volume n'a toujours pas été publié et l'auteur du présent ouvrage a donc retravaillé ses matériaux pour en faire un livre séparé. La perspective reste cependant guidée par cette origine : une large partie de l'ouvrage (p. 24-216) est formée d'une analyse, par petit groupe de verset, des interprétations anciennes de Michée.

Une très brève introduction (4 p.) présente le livre biblique et la perspective de l'étude ; un second chapitre, tout aussi bref, étudie les deux occurrences de Michée dans le Nouveau Testament (Mt 2, 6 et 10, 35-36) ; le troisième chapitre propose une introduction à la suite du volume, à savoir à l'étude des interprétations patristiques. Celle-ci est cependant étrangement séparée en plusieurs parties, qu'il n'aurait pas été sans intérêt de réunir en une unique analyse linéaire : interprétations hétérodoxes, que l'auteur restreint aux marcionites, gnostiques et manichéens – le plus souvent par l'intermédiaire des témoignages de leurs adversaires, mais aussi directement, pour quelques textes conservés en copte ; interprétations patristiques (le plus long chapitre) ; usage liturgique, chapitre qui descend en fait jusqu'à la période médiévale, tant en Orient qu'en Occident, faute de sources anciennes assez nombreuses. Un septième et dernier chapitre étudie la citation de Mi 1, 7 attribuée à Jésus dans le Talmud (b'Aboda Zarah), par l'intermédiaire d'une histoire à propos de rabbi Eliezer ben Hyrcanus. Une très brève conclusion (2 p.) ferme le livre. Figurent ensuite une bibliographie des sources et de la littérature secondaire, puis un index thématique ; on ne trouve ni index scripturaire, ni index des références patristiques, ce qui est un manque extrêmement dommageable pour un tel ouvrage.

L'auteur a fait le choix de suivre, sauf exception, le texte établi par Rahlfs dans son édition classique (et non celui de Ziegler dans l'édition critique de Göttingen, dont il utilise cependant l'apparat), sans fournir pour autant d'explication claire au lecteur. Dans le chapitre V, consacré aux interprétations patristiques, R. R. donne systématiquement une traduction du passage retenu – qui va d'une portion de verset à un groupe de versets, par unité de sens ; la sélection est effectuée au gré du commentateur, sans suivre les découpages des commentateurs anciens, qui ne seraient pas superposables – sans rappeler le texte grec, puis présente les interprétations patristiques, en regroupant d'abord les exégèse littérales et historiques, puis les exégèses relatives à la foi chrétienne. L'auteur prête, de manière

[217] Riemer ROUKEMA, *Micah in Ancient Christianity, Reception and Interpretation*, Berlin, Boston, de Gruyter (coll. « Studies of the Bible and Its Reception » 15) ; 2019 ; 23,5 × 16, relié, XV + 283 p., 86,95 €. ISBN : 978-3-11-066340-2.

générale, une grande attention aux témoignages sur l'établissement du texte, le vocabulaire et la syntaxe, de même que sur le rapport au texte hébraïque, tout autant qu'aux interprétations exégétiques – là encore, le poids de la collection pour laquelle le travail a d'abord été réalisé se fait sentir. On relèvera cependant d'emblée que l'absence d'édition critique, ou du moins d'édition critique satisfaisante, pour plusieurs des textes patristiques utilisés, rend parfois ces remarques sinon douteuses, du moins problématiques. Dans l'ensemble, les interprétations patristiques proviennent principalement des quatre principaux commentaires suivis patristiques conservés pour Michée : Théodore de Mopsueste, Jérôme de Stridon, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr. Apparaît constamment à l'arrière-plan la figure d'Origène, dont le commentaire est perdu mais dont l'auteur cherche à reconstituer les positions, tant à partir des auteurs ultérieurs qui l'ont utilisé, en particulier Jérôme et Cyrille, qu'à partir des œuvres conservées d'Origène. Pour l'essentiel, les autres auteurs étudiés se réduisent aux pré-nicéens, tant grecs que latins, et ce de propos délibéré[218].

La fin du chapitre V propose quelques récapitulations sur les différentes facettes de ces commentaires à Michée ; cependant, dans l'ensemble, le propos du livre est extrêmement fragmenté, comme l'a montré son plan, et vaut bien plus par ses analyses de détail que par ses conclusions d'ensemble, qui sont maigres et prudentes. On notera par exemple le doute émis par l'auteur sur la connaissance que Cyrille a pu avoir du commentaire de Jérôme sur Michée, ou du moins sur son utilisation réelle de ce commentaire – au contraire de la position de H. T. Ondrey[219]. L'opposition entre hétérodoxes et orthodoxie, qui est d'ailleurs reflétée dans la structure même de l'ouvrage, est peu satisfaisante ; sans doute aurait-il mieux valu intégrer l'ensemble des témoignages anciens, verset par verset, quitte à signaler de manière synthétique ce qui concernait tel ou tel courant. Il aurait d'ailleurs été intéressant de voir dans quelle mesure Michée a été utilisé par la suite dans d'autres controverses doctrinales, car l'hétérodoxie ne se limite pas aux mouvements évoqués par l'auteur, non plus que l'orthodoxie ne peut être définie, a priori, comme une entité une et continue. Mais là n'est pas l'essentiel dans ce livre, qui a le mérite de fournir un très large aperçu sur les interprétations de Michée dans l'Église ancienne, au moins par ses principaux commentateurs et pour les auteurs antérieurs au concile de Nicée.

Sont normalement volontairement exclus de ce Bulletin les ouvrages touchant aux origines du christianisme et aux textes apocryphes. On fera cependant ici une exception, tout à la fois par amitié pour l'éditeur du volume ici présenté, Bernard POUDERON, qui a bien voulu nous le faire parvenir, et surtout parce qu'il contient un certain nombre de contributions qui entrent assez directement dans le champ chronologique et thématique du Bulletin de Patrologie : le livre, intitulé *Figures du premier christianisme. Jésus appelé Christ, Jacques « frère du Seigneur », Marie dite Madeleine et quelques autres*, rassemble les actes de la session scientifique 2018 de l'Association Textes pour l'histoire de l'Antiquité tardive[220]. Ce volume

[218] On aurait cependant pu s'attendre à ce que les usages assez répétés de certains versets par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze soient traités plus en détail – certains sont, il est vrai, évoqués en passant. Les rares références à ces auteurs sont d'ailleurs données de manière particulièrement sibylline ; plutôt qu'*Hom.* 9 (*PG* 31, 336A), pour Basile, il aurait été plus éclairant d'indiquer qu'il s'agissait de l'homélie *Quod Deus non est auctor malorum*. Il est aussi étrange que le site Biblindex (http://www.biblindex.mom.fr/) n'ait pas été mentionné, alors qu'il aurait été utile, en particulier pour les suppléments qu'il apporte par rapport aux volumes publiés de *Biblia patristica*, par exemple pour Jean Chrysostome ou Cyrille d'Alexandrie.

[219] Voir *Rev. Sc. ph. th.* 103 (2019), p. 183-186 ; on est en revanche moins convaincu par le rejet par R. R. des remises en cause de la terminologie trop tranchée qui fait opposer « école d'Alexandrie » et « école d'Antioche ». Ce n'est pas parce que Théodore de Mopsueste explique Michée autrement que Cyrille d'Alexandrie (ou Origène, pour ce qu'on peut en reconstruire) que l'opposition de deux écoles, ou même de deux courants constitués, est valide épistémologiquement.

[220] Bernard POUDERON (éd.), *Figures du premier christianisme. Jésus appelé Christ, Jacques « frère du Seigneur », Marie dite Madeleine et quelques autres. Textes de la session scientifique THAT, Paris-Sorbonne,*

rassemble huit contributions, précédées d'une préface et d'une liste des abréviations et complétés par des résumés français et anglais des articles[221]. Il n'est pas question de reprendre ici le contexte des débats autour des origines du christianisme, et ce n'est d'ailleurs pas l'objet de ce livre, qui se situe dans le prolongement du volume de la Bibliothèque de la Pléiade consacré aux *Premiers écrits chrétiens*[222]. Parmi ces contributions, on retiendra en particulier, dans la perspective qui est ici la nôtre, celle de François CASSINGENA-TREVEDY, consacré à Éphrem de Nisibe (306-373) ; s'appuyant sur de larges citations des textes éphrémiens, l'auteur présente les différentes facettes du dossier, en soulignant le rôle non secondaire attribué à Joseph, tout autant que l'appui clair et univoque sur les écrits canoniques. Se dessine une célébration des proches de Jésus qui est présentée comme un modèle pour la communauté ascétique des Fils et filles du Pacte. L'article de Thierry MURCIA propose, après quelques préliminaires, un panorama des témoignages qui peuvent être reliés à la tradition du *Diatessaron* et qui assimilent Marie mère de Jésus et Marie de Magdala[223]. Anne-Catherine BAUDOIN évoque des textes (et des films) de diverses époques pour y saisir l'opposition entre Marie Madeleine et Pierre, comme héritier par excellence de Jésus[224]. Si l'article de Régis BURNET sur les quatre Jacques du Nouveau Testament (fils de Zébédée et frère de Jean ; fils d'Alphée ; frère du Seigneur ; fils de la mère de Jésus) est essentiellement un dialogue avec la tradition contemporaine d'exégèse, qui s'appuie également sur des textes anciens et médiévaux qu'il commente, il en va tout autrement de la contribution d'Ilaria PONTI sur la « Lettre de Marcel » dans la *Passion de Nérée et Achillée* (*BHG* 1327, *BHL* 6058-6066), envisagée selon ses deux langues de transmission – le rapport d'antériorité de la version grecque n'est pas encore éclairci. La « Lettre » rapporte la lutte entre Pierre et Simon le magicien, qui a eu lieu à Rome, et l'étude porte principalement sur les rapports du texte avec les autres témoins du dossier pétrinien, dans le contexte occidental. L'article de Gianluca PISCINI, enfin, porte sur l'utilisation de leurs connaissances par le Tatien du *Discours aux Grecs*, l'Athénagore de la *Supplique au sujet des chrétiens* et le Celse du *Discours véritable*, au service de leur polémique contre leurs adversaires, païens ou chrétiens ; il envisage trois aspects : rapports entre interxtualité et public, voulu et réel ; informations apportées par l'intertextualité sur la finalité des ouvrages ; deux exemples de référence, chez Tatien à Ac 17, 18 et chez Celse à la *Lettre* VII du corpus platonicien. Si la position finale de l'auteur, qui plaide pour une étude conjointe des références bibliques et profanes pour comprendre les textes d'époque impériale, chrétiens ou anti-chrétiens, est tout à fait justifiée, on voit mal comment cette belle étude s'articule au reste du volume.

---

3 février 2018, s.l., Revue des études tardo-antiques (coll. « Revue des études tardo-antiques, Supplément » 6), 2018 ; 24,5 × 16,5, relié, XI + 180 p. (– p. 1), 25 €. Pas d'ISBN.

[221] Pierluigi PIOVANELLI, « Quelques réflexions au sujet du dossier des témoignages juifs et païens sur Jésus et sur le premier christianisme », p. 3-13 ; Bernard POUDERON, « Flavius Josèphe et le nom de Christ : une mise au point », p. 15-33 ; François CASSINGENA-TREVEDY, « La famille de Jésus chez Éphrem de Nisibe », p. 35-46 ; Thierry MURCIA, « Marie de Magdala et la mère de Jésus », p. 47-69 ; Anne-Catherine BAUDOIN, « *Apostola apostolorum vs Princeps apostolorum*. Quelques aspects de la concurrence entre Marie Madeleine et Pierre dans la tradition chrétienne de l'Antiquité au XXI^e^ siècle », p. 71-90 ; Régis BURNET, « Les quatre Jacques du Nouveau Testament », p. 91-117 ; Ilaria PONTI, « La "Lettre de Marcel" dans la *Passion de Nérée et Achillée* », p. 119-142 ; Gianluca PISCINI, « Pratiques d'intertextualité dans le débat religieux du II^e^ siècle : Tatien, Athénagore, Celse », p. 143-171.

[222] B. POUDERON, J.-M. SALAMITO et V. ZARINI (éd.), *Premiers écrits chrétiens*, Paris (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2016.

[223] Voir la thèse de l'auteur, Th. MURCIA, *Marie appelée la Magdaléenne, I^er^-VIII^e^ siècle. Entre traditions et histoire*, Aix-en-Provence, 2017.

[224] Pour la discussion des *Questions à Marinus* et de leurs suppléments, il aurait été utile de renvoyer non seulement à l'édition de C. ZAMAGNI de 2008, mais aussi à son volume de commentaire de 2016 : voir *Rev. Sc. ph. th.* 101 (2017), p. 480-483.

L'an passé, ce Bulletin avait rendu compte, comme évoqué plus haut, d'un ouvrage de B. Daley sur la christologie[225] ; il s'agissait alors d'une histoire des doctrines en ce domaine, mais fondée sur une sélection assez libre d'auteurs et de textes. Au contraire, le livre de G. MASPERO s'attache non au Christ, mais à l'Esprit saint[226], et se situe dans une perspective qui est plus clairement théologique, et moins historique – même s'il s'appuie sur une connaissance personnelle de l'histoire des doctrines et des textes. Issu de son expérience d'enseignement à la Faculté de théologie de la Pontificia Università della S. Croce à Rome, ce livre en garde tout à la fois le caractère abordable et pédagogique, la vivacité et l'ancrage dans les textes anciens.

L'ouvrage de G. M. se propose de montrer qu'on peut relire, a posteriori, le développement de la compréhension du mystère de Dieu un et trine comme un approfondissement continuel de l'attribut divin 'Vie'. Cet attribut de la Vie est d'emblée mis en relation avec celui de la Vérité, y compris sous la forme de Vie véritable. L'enquête part, de manière privilégiée, de la pneumatologie, dans la mesure même où, comme l'auteur le rappelle, l'Esprit est par excellence Vie et communique la Vie. L'ouvrage est structuré en deux parties : la première est principalement pneumatologique, tandis que la seconde porte sur l'anthropologie et la relation entre Dieu et l'homme. La perspective adoptée est clairement théologique, mais elle s'appuie sur une prise en compte de l'histoire des doctrines, d'une part, et de la confrontation avec la philosophie contemporaine des textes étudiés, d'autre part ; elle revendique également une orientation dynamique et relationnelle, qui chercher à restituer une narration vivante du processus doctrinal.

Il n'est pas question de résumer tout le parcours proposé par l'auteur, ni toutes ses nuances. On relèvera simplement quelques thèmes particulièrement saillants dans l'exposé, ainsi que des indications sur les œuvres qui y occupent une place particulière (l'index des textes cités qui figure à la fin de l'ouvrage, aux côtés d'un index bibliques et de deux index des noms anciens et modernes, en donne une bonne idée et permet de repérer aisément les sections concernées de l'ouvrage). Dans la première partie, les auteurs du IV^e^ siècle occupent une place particulière, qui n'est cependant pas exclusive – on pense par exemple à Origène ; on trouve bien sûr Athanase, mais aussi les écrits pseudo-athanasiens contre les macédoniens, plusieurs auteurs syriaques ainsi que des traductions syriaques d'auteurs grecs, et bien sûr les Cappadociens, et au premier chef Grégoire de Nysse, dont l'auteur de l'ouvrage est spécialiste. On notera entre autres le traitement de la question du *Filioque*, y compris du côté syriaque[227]. La seconde partie aborde successivement la divinisation de l'homme, l'analogie psychologique humaine, les Anges et la vie céleste, la modification du regard sur le corps ; elle s'appuie sur les mêmes auteurs privilégiés que la partie précédente, mais leur joint également Anastase le Sinaïte (*Ad imaginem Dei et ad similitudinem*), et jusqu'à Grégoire Palamas, ainsi qu'Augustin. Les Cappadociens, et surtout Grégoire de Nysse, y occupent encore une place prépondérante.

Voilà donc un bel ouvrage, utile tant aux étudiants de théologie qu'à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pneumatologie à l'époque patristique ; c'est aussi une lecture stimulante pour ceux qui s'intéressent aux modalités de la réflexion théologique patristique et aux différentes formes que peut prendre l'histoire des doctrines dans l'Église d'aujourd'hui.

---

[225] Voir *supra*, p. *** et n. ***.

[226] Giulio MASPERO, *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Brescia, Morcelliana (coll. « Letteratura Cristiana Antica » n.s. 31), 2018 ; 22,5 × 15,5, 394 p., 30 €. ISBN : 978-88-372-3212-2.

[227] Pour les textes de Grégoire de Nysse sur cette question, et en particulier pour le passage de la troisième *Homélie sur le Notre Père*, l'ouvrage de G. Maspero est paru trop tôt pour pouvoir prendre en compte la nouvelle édition du texte qu'a proposée l'auteur de ces lignes, avec Ch. Boudignon, et qui choisit précisément de ne pas athétiser le fameux ἐκ, principalement sur des bases philologiques ; voir Ch. BOUDIGNON, M. CASSIN et J. SEGUIN, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, Paris (coll. « Sources chrétiennes » 596), 2018.