Document généré le 21 avr. 2025 10:23

Laval théologique et philosophique

Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église

Paul-Hubert Poirier

Volume 46, numéro 2, juin 1990

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400537ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400537ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Poirier, P.-H. (1990). Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, *46*(2), 246–268. https://doi.org/10.7202/400537ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, 46, 2 (juin 1990)

□ chronique

ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ET HISTOIRE DE L'ÉGLISE *

Paul-Hubert POIRIER

Bible et histoire de l'exégèse

1. Marguerite HARL, Gilles DORIVAL, Olivier MUNNICH, **La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien** (Collection « Initiations au christianisme ancien »). Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 370 pages.

On n'avait jamais proposé au public francophone une introduction ou un ouvrage d'ensemble sur la Septante. Celui-ci devait s'en remettre à des ouvrages en langues étrangères, notamment en anglais, comme ceux de H.B. Swete et, surtout, de S. Jellicoe. L'Introduction que publient Madame Harl et Messieurs Dorival et Munnich vient donc combler un vide. Mais les lecteurs francophones ne seront pas les seuls à en tirer profit car, plus qu'une introduction, nous avons là une véritable synthèse des questions « septantistes », faisant le point à la fois des acquis et des problèmes, encore nombreux, qui restent en discussion. Même si on y aborde des sujets assez techniques (p. ex. celui des écarts entre la Septante et le texte massorétique, p. 173-182), on a donné à cette introduction une organisation claire qui en fait un outil de travail accessible à quiconque s'intéresse à la Bible grecque, depuis le simple lecteur jusqu'à celui qui en fait l'objet de ses recherches. Trois parties, comptant autant de chapitres, divisent l'ouvrage : I. L'histoire de la Septante dans le judaïsme antique (1. Aperçu sur les Juifs en Égypte sous les Ptolémées ; 2. Les origines de la Septante : la traduction en grec des cinq livres de la Torah ; 3. L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet) ; II. Le texte de la Septante et ses problèmes (4. Le texte de la Septante ; 5. Les divergences entre la Septante et le texte massorétique ; 6. La langue de la Septante) ; III. La Septante dans le christianisme (7. La Septante aux abords de l'ère chrétienne ; 8. La Septante chez les Pères grecs et dans la vie des chrétiens ; 9. La Septante dans le monde chrétien. Canon et versions). Comme on le voit, toutes les questions qu'on est amené à se poser dès qu'on ouvre la Septante sont traitées au fil de ces chapitres ; on y trouve à chaque fois un état de la question et de la recherche, une documentation bibliographique presque exhaustive [1] et souvent accompagnée de commentaires

* Précédente chronique : *LTP* 45 (1989) 303-318.

1. On pourra rajouter à la liste des grammaires de la langue des papyrus (p. 235), l'ouvrage très utile de B. MANDILARAS, *The Verb in the Greek Non-Literary Papyri*, Athènes, 1973 ; pour le lexique des papyrus (p. 241), il convient de mentionner J.H. MOULTON et G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Londres, 1930. On notera aussi qu'ont récemment paru la 6e édition du *Wörterbuch zum Neuen Testament* de W. BAUER (Berlin-New York, 1988) et la *Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament* de A.-M. DENIS (Louvain-la-Neuve, 1987).

critiques, et, sur plusieurs points, des solutions neuves ou, du moins, des prises de position justifiées. À cet égard, les trois premiers chapitres sont remarquables dans la mesure où ils permettent, pour la première fois, de prendre une vue d'ensemble de tous les problèmes liés à l'origine de la Septante et à ses attaches avec le judaïsme hellénistique et plus particulièrement alexandrin. La parution d'une telle introduction traduit une nouvelle orientation des études septantistes. En effet, la Septante a trop longtemps été considérée comme un réservoir de variantes et de solutions de rechange où puisaient, *in extremis*, les traducteurs du texte massorétique. Si une telle utilisation de la Bible grecque n'est pas tout à fait illégitime, elle était, la plupart du temps, scientifiquement douteuse pour autant qu'on la pratiquait sans tenir compte de la nature du texte qui était ainsi mis à contribution. Or, ce à quoi invite cette introduction, c'est à considérer la Septante d'une manière globale, « comme une œuvre ayant sa propre cohérence » (p. 259) et qui a joué un rôle fondamental dans l'histoire du judaïsme et, plus encore, du christianisme ancien. Dans ce sens, le plaidoyer que fait Mme Harl pour une étude de la fortune qu'ont connue certains mots et certaines formulations grecques propres à la Septante, est particulièrement important : elle montre bien (cf. chap. VIII) que la compréhension et le commentaire de ces termes et de ces propositions ont irrévocablement marqué la théologie, la spiritualité et la liturgie chrétiennes. Outre le fait que ce livre répond parfaitement à son objectif, d'offrir une introduction générale à la Septante, on y trouvera exprimés, au fil de la lecture et de la consultation, quantité de points de vue neufs sur des questions dont l'intérêt dépasse le cadre strict de la Bible grecque ; p. ex., p. 224–233, sur les problèmes linguistiques de la traduction, p. 112–119, sur le supposé canon juif alexandrin, p. 54, sur une *crux* de la *Lettre* d'Aristée (§ 30 : *σεσήμανται*). On ne peut donc qu'être reconnaissant aux trois auteurs de s'être imposé la rédaction de ce manuel, qui restera pour plusieurs années à venir, le vade-mecum des exégètes et des patrologues [2].

2. **La Bible d'Alexandrie. Le Lévitique**. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par Paul HARLÉ et Didier PRALON. Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.

Il s'agit du second volume à paraître de cette traduction française de la Septante, inaugurée par la Genèse de Marguerite Harl [3]. En s'attaquant au Lévitique, MM. Harlé et Pralon n'ont pas choisi la part la plus facile car, si ce livre rebute les lecteurs modernes, il faisait déjà difficulté aux exégètes anciens comme Origène [4]. En le situant dans les traditions herméneutiques du judaïsme hellénistique et du christianisme ancien, les traducteurs ont cependant réussi à rendre ce texte plus lisible et à en faire voir la portée théologique. L'interprétation qu'ils avancent et qui se reflète dans l'annotation, repose sur une analyse très stricte de l'« unité du Lévitique grec » (p. 14–28), qui tient compte à la fois des données de la critique biblique contemporaine, des divisions traditionnelles du texte, aussi bien celles marquées par les alinéas des manuscrits grecs que celles, en *pārāshōt* et en *sedarīm*, du texte massorétique, répondant à la pratique liturgique de la synagogue, et des formules d'adresse. Étant donné le caractère plutôt spécialisé du Lévitique, une grande attention a été accordée à l'étude thématique de son lexique (p. 28–47). De plus, un bon nombre de notes est consacré à dégager le sens de l'un ou l'autre terme ou tournure utilisé par les traducteurs anciens, p. ex., *λαμβάνειν πρόσωπον* (p. 166-167) [5] et *ἄρχων*

2. P. 23, lire FRLANT au lieu de FRLAND.
3. *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, 1986.
4. Voir le texte cité en page 14.
5. Ce qui complète, pour le domaine grec, l'étude de L. VAN ROMPAY, « The rendering of *πρόσωπον λαμβάνειν* and related expressions in the early versions of the New Testament », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6/7 (1975/1976) 569–575.

(p. 162-163, aussi 74 et 77)[6]. Quant aux pages consacrées au style du Lévitique des Septante (« Un grec de traduction et ses effets dans la langue grecque », p. 47-81), elles méritent d'être lues et méditées par tous ceux qui travaillent sur des textes de traduction. Comme il se doit, l'annotation fait une bonne place à l'interprétation qui a été faite du Lévitique dans les milieux juifs[7] et chrétiens. Ces lectures, qui vont de la *Lettre d'Aristée* aux Pères de l'Église (cf. p. 25-28) semblent cependant avoir été plutôt limitées, si l'on en juge par les auteurs cités, essentiellement Philon d'Alexandrie, Clément et Origène. Le soin avec lequel a été réalisé ce volume et la richesse de l'information qu'il renferme (y compris sur des points de critique textuelle) en font un outil de première importance non seulement pour l'étude du Lévitique grec, mais même pour celle du Lévitique tout court, dont il propose une approche neuve. Notons aussi qu'il contient plusieurs notes substantielles dues à Mme Harl et même des renvois anticipés à la traduction de l'Exode[8].

Histoire

3. **L'institution de l'histoire**. 1. **Fiction, ordre, origine**, sous la direction de René HEYER ; 2. **Mythe, mémoire, fondation**, sous la direction de Maurice SACHOT. Paris, Cerf/CERIT, 1989. 2 vol. 164 & 204 pages.

Ces deux petits volumes regroupent des conférences qui ont été proposées dans le cadre des activités du centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie de la Faculté de théologie catholique de l'Université des sciences humaines de Strasbourg. Des dix-neuf études qu'ils contiennent, nous ne retiendrons ici que quatre, qui concernent directement l'histoire du christianisme ancien ou la méthodologie de l'histoire religieuse. Dans ce domaine, on notera tout d'abord la contribution d'Émile Poulat, sur « Modernisme catholique et méthode historique » (vol. 1, p. 37-56), dans laquelle il s'arrête au « problème des rapports entre modernisme catholique et recherche historique, méthode historique », ou, sous une forme interrogative : pourquoi l'histoire a-t-elle été, au sein de l'épisode moderniste, « source, occasion, cause de crise ». À cette question, M. Poulat répond par un détour historiographique, qui retrace l'émergence, au XIX[e] siècle, de l'« histoire positive », fruit d'une nouvelle représentation du monde et de la société, et son intrusion dans le catholicisme d'alors. Par là fut brisé « le monopole du récit historique sur les origines et les destinées religieuses de l'humanité » (p. 51) que l'Église avait longtemps eu. D'où une crise et un choc social et personnel que Poulat situe très précisément : « En toute hypothèse, l'histoire sainte existe désormais en deux versions : l'une surnaturaliste, l'autre rationaliste. La crise naîtra de la recherche et de l'échec d'une version intermédiaire, pour laquelle il semblait n'y avoir aucune place sans trahir la première et tomber dans la seconde, ou trahir celle-ci sous la pression de l'autre » (*ibid.*). Au terme, et pour nous, Poulat formule ce constat : « l'histoire positive, factuelle, empirique du christianisme, de l'Église comme corps, institution et société, de la vie religieuse et de la vitalité sociale qui s'y développent est tout autre chose, d'une tout autre nature, que la lecture théologique connue sous le nom d'histoire du Peuple de Dieu ou histoire du salut chrétien » (p. 56) ; d'où la conclusion qu'il existe bien deux histoires dont la ligne de partage n'est point celle de l'objet

6. Il serait intéressant de voir si l'usage que fait de ce terme le Lévitique grec (pour désigner euphémistiquement Moloch et les « puissances innommables », cf. p. 74) n'a pas joué sur celui des gnostiques.

7. Les lectures de la tradition juive qui sont relevées (p. 25-27) sont celles du judaïsme hellénistique. Est-ce à dire qu'il n'a pas existé d'autres exégèses juives du Lévitique ?

8. Est maintenant parue : *La Bible d'Alexandrie. L'Exode*, par Alain LE BOULLUEC et Pierre SANDEVOIR, Paris, 1989.

mais de la méthode, « non pas profane vs sainte, mais une histoire qui se valide elle-même, selon ses propres critères, et une histoire qui se fonde sur une intervention transcendante » (*ibid.*). Le débat qui oppose ces deux conceptions de l'histoire est d'ailleurs loin d'être clos, comme le montre l'article de F. Blanchetière, intitulé « Histoire de l'Église, histoire du christianisme. Réponse à Monsieur R. Aubert » (vol. 2, p. 157–169). Prenant pour point de départ, comme naguère Marcel Simon [9], la question de la spécificité de l'histoire dite ecclésiastique par rapport à l'histoire profane, telle que la posent certains textes de Roger Aubert, M. Blanchetière enregistre un vibrant plaidoyer en faveur d'une approche du christianisme, et surtout du christianisme antique, du point de vue de l'histoire des religions qui, elle, au contraire de l'histoire « ecclésiastique », « ne vise en rien à une auto-justification de quelque courant religieux que ce soit, en l'occurrence d'un courant chrétien — le catholicisme romain — comme unique système de salut » (p. 167). Si on ne peut qu'être d'accord avec la critique de l'auteur, il faut bien voir que les étiquettes importent peu dès lors que l'on est au clair sur les méthodes : qu'il s'agisse d'histoire « de l'Église », « du christianisme » ou « des religions », seule compte, comme l'écrit É. Poulat, la nature de la validation qu'elle se donne. L'article de Maurice Sachot sur « christianisme antique et catégories historiques » (vol. 1, p. 13–36) analyse quatre moments qui, depuis les origines du mouvement chrétien jusqu'à Tertullien, ont marqué la recherche d'identité des premiers chrétiens et, en particulier, des chrétiens latins. Cette évolution les conduira à s'approprier le terme de *religio* par lequel les Romains désignaient leur propre comportement religieux, alors qu'ils stigmatisaient celui des chrétiens comme *superstitio*. Le christianisme, chez Tertullien et Minucius Felix, se présentera donc comme la *vera religio*, qui se veut aussi la « philosophie » par excellence, c'est-à-dire la révélation de Dieu lui-même. Dès lors, face à la *religio christiana*, la *religio romana* sera reléguée au rang de *superstitio*. Quant à Jacques Schlosser, il s'efforce de répondre, dans sa contribution (« La constitution d'une histoire du salut dans le christianisme primitif », vol. 2, p. 25–45), à la question suivante : « qui fut le premier historien chrétien ? » Sans surprise et après bien d'autres, c'est le nom de Luc qui est avancé comme candidat. M. Schlosser a cependant le mérite d'offrir un excellent *status quaestionis* sur Luc historien, sur la nature de son double projet (l'Évangile et les Actes sont indépendants littérairement et chronologiquement) et sur ses relations avec l'historiographie grecque. C'est à la lumière de celle-ci que sont reconsidérés certains points débattus de l'exégèse lucanienne, comme, par exemple, celui des « sections-nous » des Actes (p. 34-35). Par ailleurs, il montre que l'idée même d'écrire une *Heilsgeschichte* chrétienne remonte, par-delà Luc, à Paul et à Jésus de Nazareth.

4. Léopold SABOURIN, **Protocatholicisme et ministères. Commentaire bibliographique**. Montréal, Bellarmin, 1989. 124 pages.

Comme l'écrit l'auteur dans sa préface, le débat qui a entouré l'existence et la nature du protocatholicisme (i.-e. de divers traits qui, dans des sections moins anciennes du Nouveau Testament, trahiraient déjà « l'émergence d'une doctrine chrétienne et d'une Église qui caractériseront bientôt le catholicisme ») n'est pas facile à exposer. On lui saura donc gré de consacrer à ce problème une première monographie en langue française et d'offrir au lecteur une bibliographie quasi exhaustive du sujet. Le dessein et les limites de l'ouvrage du P. Sabourin sont clairement indiqués par son sous-titre ; cependant, ce « commentaire bibliographique » en sept chapitres est organisé de manière à permettre une présentation concrète et vivante du protocatholicisme tel que l'ont construit les savants, surtout protestants des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Car, et c'est ce qui

9. Dans un article de 1969 : « Histoire des Religions, Histoire du Christianisme, Histoire de l'Église : Réflexions méthodologiques », repris dans Marcel SIMON, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (« Wissenschaftliche Untersuchungen », 23), Tübingen, 1981, vol. 2, p. 390–403.

ressort peut-être davantage de ce livre, il s'agit bien là de la construction d'un outil théologique et apologétique bien plus que de l'investigation d'un objet historique, même si la réalité des faits sur lesquels ont tablé les « inventeurs » du protocatholicisme ne saurait être récusée non plus que la validité de certaines de leurs analyses. Plus précisément, on pourrait dire que la recherche de ce *Frühkatholizismus* est une reconstruction à rebours des origines chrétiennes, démarche qui n'est pas sans rappeler celle des tenants de l'existence d'un pré- ou protognosticisme. Le caractère polémique et engagé de l'étiquette « Protocatholicisme » déteint d'ailleurs un peu sur la présentation qu'en donne le P. Sabourin, en particulier sur son utilisation du terme « catholique » (dont parfois on ne sait plus s'il est employé au sens large ou « sectaire », cf. p. 43, 81, etc.) alors qu'en d'autres endroits (p. ex., p. 101, n. 57), il semble reprendre à son compte l'appellation « protocatholique ». Quoi qu'il en soit, on ne peut que se réjouir de la parution, sur ce difficile problème d'historiographie, d'un ouvrage aussi abordable et si bien documenté. Ajoutons que le chapitre cinq (« Protocatholicisme et "ministères" dans l'Église ancienne ») constitue, indépendamment de la problématique protocatholique, une excellente mise au point sur toute la question des ministères anciens [10].

5. Claude SÉLIS, **Les Syriens orthodoxes et catholiques** (Collection « Fils d'Abraham »). Turnhout, Brepols, 1988. 290 pages, 15 photographies hors-texte.

Les Églises de langue et de culture syriaques ont représenté et constituent encore aujourd'hui un ensemble remarquable au sein de la grande tradition chrétienne. Remarquable par le nombre des Églises, leur expansion géographique, la richesse de leur littérature et de leur théologie mais aussi, hélas, par les malheurs historiques qui les ont frappées. Demeurées longtemps, en Occident du moins, le domaine réservé des orientalistes et des patrologues, ces chrétientés commencent à se faire connaître davantage en Europe et en Amérique, à la faveur de l'immigration de leurs membres, à la recherche d'une terre d'accueil qui leur permettrait de vivre leur foi et de sauvegarder leur identité culturelle. Le livre du P. Sélis arrive donc à point. Disons d'emblée que cet ouvrage qui, « dans l'esprit de la collection où il s'insère, (...) veut donner un aperçu complet et équilibré de son sujet en même temps qu'un certain nombre de pistes pour une étude plus approfondie » (p. 7-8), témoigne d'une grande maîtrise d'un domaine vaste et délicat. Bien que consacré *ex professo* aux Syriens, c'est-à-dire aux monophysites (et aux uniates issus de cette tradition), il brosse un tableau de l'ensemble de la tradition syriaque ancienne, de ce tronc commun dont dérivent aussi bien nestoriens, monophysites, maronites et melkites qu'uniates. L'ouvrage, qui comprend huit chapitres ou parties et des annexes (ainsi que plusieurs cartes, tableaux et photographies) est marqué par une grande originalité de conception. Les trois premières parties (Histoire, Doctrine et Anthologie) concernent davantage la tradition monophysite ancienne. Pour la présentation de la théologie et des idées, l'auteur a eu la bonne idée, plutôt que d'offrir un résumé passe-partout, de laisser parler les textes. C'est ainsi qu'il donne une traduction quasi-complète de l'*Épître dogmatique aux moines* de Philoxène de Mabbug, suivie d'un « Lexique hérésiologique » dont la matière des articles est, curieusement et heureusement, puisée aux sources syriennes occidentales. Quant à l'anthologie, on y trouvera près de cinquante notices d'histoire littéraire et la traduction de sept textes, cités *in extenso* ou à peine raccourcis, illustrant les disciplines pratiquées par les monophysites, théologie, traduction biblique et exégèse, ascétisme, hagiographie, histoire, sciences, philologie et traduction. Les quatre sections qui suivent (Art sacré, Vie spirituelle, Profil sociologique et

10. À la page 31, supprimer l'appel de la note 33; à la p. 42, lire (lg 1) « authentiques » et (lg 24) « employer »; le dernier paragraphe de la p. 67 (se terminant en p. 68) reproduit curieusement le 2e paragraphe de la n. 51 (p. 99).

Organisation) dépeignent la situation contemporaine et la pratique des Syriens orthodoxes et catholiques. On y présente des données qui étaient jusqu'ici éparpillées et d'accès difficile, p. ex., un « inventaire des sites et monuments historiques » (illustré de cartes appropriées) et des statistiques sur le nombre et l'implantation actuelle des Églises syriennes. Une abondante bibliographie (p. 222–270) forme le huitième chapitre de ce livre. Tant par son contenu que par son organisation, l'ouvrage du P. Sélis est en tout point excellent et il trouvera des lecteurs aussi bien dans le grand public que chez les spécialistes. Souhaitons-lui des continuateurs aussi compétents pour la présentation des autres chrétientés orientales [11].

Idées et doctrines

6. **Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace,** publiées sous la direction de Alain DESREUMAUX et Francis SCHMIDT (Collection « Études de psychologie et de philosophie », n° 24). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988. 262 pages.

Issu des travaux du « Centre d'analyse pour l'histoire du judaïsme hellénistique et des origines chrétiennes » de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris), cet ouvrage réunit une douzaine d'études sur la « géographie sacrée » entendue au sens d'une mise en relation de l'Écriture et du monde. Comme l'écrit Francis Schmidt en introduction, une telle géographie « présuppose que tous les lieux de la terre ont été parcourus et décrits, qu'il n'y a pas de *terra incognita*, mais seulement redécouverte de pays perdus, de chemins oubliés » (p. 8). En présentant quelques étapes représentatives de l'élaboration de la « rencontre, dans l'esprit et la pratique collective des hommes, d'un récit et d'un espace », les auteurs de ce *Moïse géographe* ont voulu poser les jalons d'une histoire des représentations de l'espace. Constituant la première partie du livre et réunies sous le titre d'« Imago mundi et pèlerinage », quatre contributions entrent dans le cadre chronologique de la présente chronique. La première est celle de F. Schmidt, intitulée « Naissance d'une géographie juive ». Après avoir distingué deux traditions géographiques juives, celle — ésotérique — des apocalypticiens et celle — plus factuelle — dérivée de la « table des peuples » de Genèse 10, Schmidt montre comment « ce récit du partage de la terre entre les trois fils de Noé sera perçu comme le texte fondamental pour toute interrogation sur la figure, les mesures et le peuplement de l'œcoumène » (p. 15). Et c'est pour illustrer l'importance de Genèse 10 dans l'élaboration de la géographie juive ancienne que Schmidt en présente deux relectures, celles du *Livre des Jubilés* (chap. 8 et 9) et de Flavius Josèphe (*Ant. juives*, I, 122–147). Il établit de façon éclairante que ces « paraphrases » (p. 27) présupposent deux représentations différentes de la terre, inspirées par une attitude opposée face à l'hellénisme, hostile de la part des *Jubilés*, ouverte et accommodante chez Flavius Josèphe. La carte juive de l'œcoumène est donc tout autant une expression de l'identité nationale qu'une vision du partage de la terre. L'étude fine et touffue de Jean-Claude Picard (« Trajets du corps, trajets célestes : Éléments d'une cosmologie mystique juive ») cherche à éclairer le sens de Marc 7, 17–23 (enseignement sur le pur et l'impur, sur l'intérieur et l'extérieur de l'homme) en rapprochant cette péricope du *Testament de Job* et de l'*Apocalypse* grecque *de Baruch*. Picard y montre bien qu'il faut comprendre le texte de Marc d'une manière très réaliste, le « cœur » de l'homme désignant un lieu non marqué, capable de pureté aussi bien que d'impureté, selon les pensées et les desseins qu'on y nourrit, le « ventre » étant, en revanche, à tout coup générateur d'impureté puisqu'il transforme en excrément tout aliment qui y descend,

11. Aux p. 69-70 et 132, lire *Candélabre du Sanctuaire* (et non *des Sanctuaires*) ; p. 109 : l'éditeur du *Livre d'Hiérothée* est F.S. Marsh (Londres–Oxford, 1926 ; réimpr. : Farnborough, 1969).

pur ou impur. Ce partage du corps en deux serait, selon Picard, semblable à celui du monde pratiqué par les deux pseudépigraphes susmentionnés, qui distinguent un « là-haut », lieu et source de pureté, et un « ici-bas », producteur de souillure même pour le soleil qui y circule. Si le rapprochement de ces trois textes ne suffit pas à établir de façon convaincante une dépendance littéraire et doctrinale, l'analogie éclaire le contexte originel de Marc 7, 17–23 et prémunit contre une lecture qui serait trop vite spiritualisante. Divers travaux récents [12] et la nouvelle édition de Pierre Maraval [13] ont réveillé l'intérêt pour le journal de voyage de la pèlerine Égérie. C'est à ce texte que revient Jean-Daniel Dubois (« Un pèlerinage Bible en main : l'Itinéraire d'Égérie [381–384] »), pour cerner la « double relation du texte de l'Écriture à l'organisation de l'espace à partir de l'exemple le plus célèbre des récits de pèlerinages dans l'Antiquité chrétienne » (p. 56). Aux fins de sa démonstration, Dubois retient les chap. 1 à 5 de l'*Itinéraire*, consacrés au voyage au Sinaï. Procédant à une analyse de l'organisation de l'espace et du temps dont témoignent ces chapitres, il montre comment, grâce à la médiation de l'Écriture et à sa mise en relation avec l'espace, Égérie « a vécu son ascension du Sinaï comme s'il s'agissait d'une fête analogue aux célébrations pascales » (p. 67). Par là, elle apparaît comme l'héritière de « l'interprétation spirituelle des étapes du désert et de l'ascension du Sinaï » attestée chez Origène et Grégoire de Nysse. C'est cette référence constante à l'Écriture et à la liturgie qui permet à Égérie de vivre son pèlerinage, selon la belle formule de Dubois, « comme traversée d'un espace en vue d'une transformation spirituelle » (p. 73). Sûrement un des textes les plus curieux de l'ancienne littérature chrétienne, la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès méritait de figurer dans cet ouvrage consacré à la géographie religieuse des Juifs et des Chrétiens. Livre polémique, la *Topographie* prend partie, contre Jean Philopon, pour une *imago mundi* biblique, c'est-à-dire plate et non sphérique. Ce faisant, elle impose « un univers plus symbolique que physique » (p. 81), en établissant, à la suite de Philon d'Alexandrie et de bien d'autres, une correspondance étroite entre la structure de l'univers et celle du tabernacle édifié par Moïse. Combinant cette tradition à des influences syriaques (dont celle d'Éphrem de Nisibe), Cosmas construit une image du monde fidèle à la vieille conception juive et chrétienne, qu'il oppose au rationalisme de Philopon et de ses pareils. En dégageant ainsi le sens de la « figure de la terre » chez Cosmas Indicopleustès, c'est toute la portée de son projet de géographie sacrée que Kunio Kitamura met en lumière. Le livre se clôt sur une passionnante étude de cas présentée par Alain Desreumaux (« L'espace de l'archéologue : l'exemple de Sion »). Il s'agit d'un essai historiographique sur « les rapports réciproques qu'entretiennent les recherches sur le texte (biblique et extra-biblique) et celles sur le terrain » (p. 231). Le problème posé par la Sainte Sion est bien choisi, car il est exemplaire pour la méthode : en effet, « s'il y a une question de Sion, c'est parce que les textes de la Bible, de Flavius Josèphe, des pèlerins antiques ne s'harmonisent pas entre eux ; ils ne sont pas d'accord sur la localisation de Sion » (p. 236). Par ailleurs, la contribution de Desreumaux laisse entrevoir les enjeux idéologiques, politiques et ecclésiastiques qui sous-tendent l'« invention » moderne des lieux saints par l'archéologie.

7. Everett FERGUSON, **Demonology of the Early Christian World** (Collection « Symposium Series », n° 12). Lewiston (N.Y.), The Edwin Mellen Press, 1984. 180 pages.

Le but poursuivi par cette monographie, qui se veut historique *et* descriptive, est de rendre plus accessible le matériel comparatif nécessaire à une meilleure intelligence des textes bibliques,

12. En particulier ceux de Paul Devos, parus dans les *Analecta Bollandiana*, en 1967 et 1968 (tomes 85 et 86), auxquels on ajoutera un important compte rendu de l'édition de Maraval, dans *Anal. Boll.* 101 (1983) 43–70.

13. Dans « Sources chrétiennes », vol. 296, Paris, 1982 (cf. *LTP* 41 [1985] 267-268).

plus précisément néo-testamentaires, concernant les démons. Descriptive, l'approche de l'auteur l'est à coup sûr. En effet, l'essentiel de l'ouvrage se ramène à une présentation à grands traits de la doctrine démonologique véhiculée par les littératures juive et chrétienne des trois premiers siècles. Ce panorama est organisé en quatre chapitres : I. Jésus et les démons ; II. Vues grecques et III. juives sur la démonologie ; IV. La démonologie du christianisme primitif. Un cinquième et dernier chapitre (« The Christian stance toward the demonic ») se propose d'examiner, sur la base de l'enseignement biblique, quelle devrait être, aujourd'hui, notre attitude face au « démonique ». Ce livre rendra service par l'utilisation généreuse qu'il fait des sources, aussi bien celles du Nouveau Testament et du judaïsme hellénistique et rabbinique, que de la première littérature chrétienne (jusqu'à Origène). Cependant, par manque d'une problématique et par une lecture trop matérielle des textes, il n'atteint jamais le niveau de l'analyse historique. Il n'offre dès lors qu'une vue assez superficielle de son sujet. Tout au plus peut-on y voir une introduction à une question fort intéressante et qui aurait mérité un traitement autrement approfondi.

8. Hans von BALTHASAR, **Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse** (Note préliminaire de Jean-Robert Armogathe). Paris, Beauchesne, 1988. xxviii-156 pages.

Lorsque ce livre fut publié pour la première fois, en 1942, Hans Urs von Balthasar ouvrait son introduction par ces mots : « Seuls un très petit nombre d'initiés ont lu et connaissent Grégoire de Nysse, et ils ont gardé jalousement leur secret » (p. xv). Depuis lors, la situation de la recherche sur Grégoire de Nysse a certes bien changé, et pour le mieux, mais l'actualité du livre de von Balthasar demeure. Il faut donc remercier les éditions Beauchesne de l'avoir rendu à nouveau disponible. Ce qui fait la valeur et l'intérêt permanent de cet essai, c'est la synthèse qu'il offre, en une langue claire et précise, de la pensée de celui en qui l'auteur voit « le plus profond philosophe grec de l'âge chrétien, un mystique et un poète incomparable » (p. xv). Cette synthèse, fruit d'une lecture neuve et profonde de Grégoire, se recommande par la manière dont elle lui donne la parole. Il n'est en effet aucune page du livre où il ne soit abondamment et longuement cité. Même si, en un demi-siècle, les travaux sur Grégoire l'ont fait plus et mieux connaître, il faut admettre néanmoins que les traductions de ses œuvres ne sont pas légion, en tout cas en français. De ce seul point de vue, l'ouvrage de von Balthasar, qui puise à l'ensemble des traités de Grégoire, est encore un merveilleux guide. En se proposant de prendre une vue synthétique de la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, von Balthasar voulait saisir, par-delà les influences et les contradictions apparentes ou réelles, « la trace d'une pensée en marche », « la simple et nécessaire expression d'une vision unique, mais dramatique » (p. xviii). Cet objectif est atteint dans la mesure où sont montrés à la fois l'unité de sa pensée et son caractère essentiellement dynamique, exprimé en particulier par les idées de désir infini et de progrès éternel. Si l'on trouve bien, de-ci de-là, quelques jugements à réviser ou à nuancer [14], on conviendra que, par son souci de coller au texte et aux formules de Grégoire, et de comprendre le mouvement de sa pensée, la lecture de ce livre est toujours aussi profitable [15].

14. P. ex., p. 102 : « Ce qu'il y avait de social dans les mystères païens n'était que l'expression d'un instinct grégaire visant à assurer le salut individuel des membres du groupe » ; p. 148, n. 1 : « ... la mystique ardente, étroite et fanatique d'un Évagre le Pontique ».

15. P. viii, lg 22, lire « Antike ».

9. Matthew BAASTEN, **Pride According to Gregory the Great. A Study of the Moralia** (Collection « Studies in the Bible and Early Christianity », n° 7). Lewiston (N.Y.), The Edwin Mellen Press, 1986. 206 pages.

D'après ce qu'il en dit dans son introduction, l'objectif poursuivi par l'auteur de ce livre est plus large que ce que laisse entendre le titre, et même que le contenu réel de l'ouvrage. En effet, il voulait, tout d'abord, examiner la doctrine morale de Grégoire le Grand, « with the purpose of uncovering which doctrines give his thought its distinctive shape and orientation » (p. 1), et, dans un second temps, étudier l'utilisation de Grégoire faite par Thomas d'Aquin. En réalité, il nous offre une étude détaillée de la notion d'orgueil (*superbia*, parfois *elatio*) dans les *Moralia in Iob*. Cette analyse rejoint cependant la visée de l'introduction pour autant que Grégoire le Grand, en faisant de la *superbia* la *radix omnium malorum*, lui confère une importance particulière dans la construction de son éthique, une éthique dont Baasten montre bien qu'elle est éminemment pratique et « thérapeutique » (cf. p. 137), marquée par l'expérience monastique et pastorale du pape. Si l'orgueil et son contraire, l'humilité, occupent une telle place dans sa pensée, c'est qu'ils définissent l'un et l'autre l'attitude fondamentale de l'homme vis-à-vis Dieu, et qu'ils qualifient, de ce fait, la totalité de son comportement moral. L'auteur a donc raison d'y voir « the backbone of not only (Gregory's) ethics, especially in his analysis of the vices and the virtues, but also his spirituality » (p. 14). L'apport de Grégoire à l'élaboration de la pensée de Thomas d'Aquin est sûrement plus important que ce que suggère le chapitre que lui consacre Baasten (« Gregorian Elements in Aquinas », p. 119-138). Il réussit au moins à établir que Grégoire est, avec Augustin, dont il tempère l'influence, une des principales *auctoritates* de Thomas d'Aquin pour sa doctrine du péché et des vices. Même si elle livre moins que ce qu'elle annonce, cette monographie consciencieuse et bien écrite constitue une contribution très valable à l'histoire de la morale en Occident.

Mélanges

10. **Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux**. Avec une bibliographie du dédicataire (Collection « Cahiers d'orientalisme », n° 20). Genève, Patrick Cramer Éditeur, 1988. xii-312 pages.

La carrière de Monsieur Antoine Guillaumont a été — et est encore — l'une de celles qui auront le plus marqué l'orientalisme chrétien au cours du présent siècle. Directeur d'études à la IV[e] (1947-1975) et à la V[e] (1957-1981) sections de l'École pratique des hautes études (Paris), professeur au Collège de France (1977-1986), membre de l'Institut, M. Guillaumont a formé des générations d'orientalistes, surtout dans les domaines syriaque et copte, tout en menant une intense activité de recherche. Ses publications concernent les christianismes égyptien et syriaque, le monachisme oriental, la Bible et le judaïsme hellénistique, ainsi que celui qui demeure son auteur de prédilection, Évagre le Pontique. On comprendra donc que ses amis et ses élèves aient tenu à l'honorer par un volume de Mélanges qui recoupe, grosso modo, les sujets qui ont occupé le dédicataire : apocryphes et gnose (3 contributions), monachisme et spiritualité (12), patrologie et histoire (14). La bibliographie de M. Guillaumont, qui ouvre le volume, donne, jusqu'en 1987, les titres de 84 de ses publications, abstraction faite des comptes rendus de conférences et de cours, et des recensions [16]. L'intérêt de cette *Festschrift*, outre l'hommage rendu à son dédicataire, réside dans l'unité thématique qu'ont tenu à lui assurer ses éditeurs,

16. Le titre annoncé sous le no. 65 de la Bibliographie est paru : il forme le vol. 356 de la collection des « Sources chrétiennes ».

MM. Coquin, Lucchesi et Troupeau, et qu'exprime justement son sous-titre. Nous ne pouvons faire mieux, ici, que de suggérer ce que quelques contributions à ce volume peuvent apporter de nouveau, sans que notre silence sur les autres préjuge de quelque manière de leur importance. Dans le domaine des apocryphes de l'Ancien Testament, on lira avec intérêt la contribution de M. Gérard Troupeau (« Une version arabe du "Testament d'Adam" »), qui édite et traduit une seconde version arabe, attestée en deux recensions, de ce pseudépigraphe révélé par E. Renan et dont l'histoire littéraire n'a pas encore été tirée au clair. L'article de M. Troupeau apporte des compléments importants aux travaux récents consacrés au *Testament* [17]. Même si le texte qu'édite A. I. Elanskaya (« *Passio Pauli* in the Coptic Ms. GMII I.1.b.686 ») était déjà connu, sa contribution est néanmoins capitale, car elle redonne, de façon pourrait-on dire définitive, un témoin essentiel du dossier des *Actes de Paul.* L'édition est complétée par onze planches photographiques [18], reproduisant l'intégralité du manuscrit, qui constitue le plus ancien témoin sahidique (IV^{e}-V^{e} s.) de la *Passio Pauli.* Manifeste par excellence du monachisme égyptien, la *Vita Antonii* traditionnellement attribuée à Athanase d'Alexandrie, a fait l'objet, ces dernières années, d'une hypothèse nouvelle avancée par le Chanoine René Draguet : le texte grec actuel (VG = version grecque) serait un témoin secondaire et remanié, alors que la version syriaque (VS), plus développée que le grec, représenterait un état primitif de la *Vita*, reflet du grec originel (* VG) perdu, un grec « coptisant », que VG aurait corrigé tout en le condensant. Le syriaque serait donc, d'après Draguet, le meilleur témoin survivant de la *Vita*, plus proche de l'« original » que VG. C'est cette thèse que L. Abramowski (« Vertritt die syrische Fassung die ursprüngliche Gestalt der Vita Antonii ? Eine Auseinandersetzung mit der These Draguets ») passe au crible de la critique. Pour ce faire, elle examine, en mettant en parallèle VS et VG, plusieurs extraits de la *Vita* empruntés surtout aux chap. 1, 3, 5, 69 et 74. Au terme d'une analyse perspicace, elle arrive à la conclusion que VS, loin d'être plus « original » que VG, présente des traces de développement hagiographique, d'interventions standardisantes sur le vocabulaire et d'atténuation de traits dogmatiques ou mythologiques qui pouvaient choquer ses utilisateurs. Il est toujours difficile de trancher dans des débats portant sur la priorité d'une version ou d'une recension d'un texte par rapport à une autre, surtout quand on ne peut avancer rien d'autre que des arguments de critique interne. Néanmoins, la démarche de Mlle Abramowski emporte la conviction par sa rigueur méthodologique et par le poids des arguments sur lesquels elle prend appui. Généreusement traduits en français et en d'autres langues, les Apophtegmes retrouvent la faveur d'un public de plus en plus large. Mais comme on ne les a pas encore édités au complet, même en grec, on est loin d'en avoir tiré tout ce qu'ils peuvent nous apprendre du monachisme ancien et de la spiritualité chrétienne. L'analyse que donne le P. Paul Devos, bollandiste (« Apophtegmes du simulacre ») d'un groupe de sept apophtegmes, dont deux inédits [19], montre en tout cas la voie à suivre pour tirer toute la substance, historique et doctrinale, de ces récits, que leur concision rend parfois à peine intelligible. Ceux que P. Devos a retenus sont riches d'enseignement sur la spiritualité des moines et ils montrent comment, aujourd'hui comme hier, l'imaginaire psychologique peut être mis au service du progrès spirituel. Sur le plan de la critique historique, on notera que d'isoler un schéma-type d'apophtegme, ici celui dit du simulacre, et d'en suivre l'évolution à travers les collections de « Paroles des anciens » s'avère un critère efficace pour

17. Voir, p. ex., l'ouvrage de S.E. ROBINSON, *The Testament of Adam. An Examination of the Syriac and Greek Traditions* (« SBL Dissertation Series », 52), Chico (CA), 1982 (pas toujours aussi précis qu'on le souhaiterait).

18. On a mis à profit les possibilités qu'offre le montage photographique pour relocaliser quelques fragments du manuscrit.

19. Pour les cinq déjà édités par Cotelier et Nau, le P. Devos a pris la peine d'en revoir le texte sur les manuscrits, soit les *Parisini* Coislin 126, Fonds grec 1599 et 890.

détecter les dits les plus primitifs. L'étude de Robert Beulay, consacrée au mystique syro-oriental du VIII[e] s., Jean de Dalyatha (« Formes de lumière et lumière sans forme »), offre une riche synthèse des éléments doctrinaux appartenant au thème de la lumière, dont certains suggèrent des rapprochements avec Grégoire de Nysse, notamment l'idée de progrès constant dans la vision de la lumière divine et celle du miroir de l'esprit. C'est au même milieu que Jean de Dalyatha qu'appartient l'auteur dont Micheline Albert fait connaître un inédit (« Une centurie de Mar Jean bar Penkayē »). Si les 101 sentences de cette centurie sont plutôt obscures et énigmatiques [20], comme il convient au genre, on en trouve l'une ou l'autre qui est particulièrement bien frappée, comme celle-ci (no. 52) : « Le Christ notre Sauveur n'est pas seulement Dieu : en effet, ou bien, si tu rapetisses sa divinité, tu affaibliras l'Économie, ou bien, si tu rends fallacieuse son humanité, notre salut sera dénoncé ». Passant du monachisme à la patrologie, nous trouvons, en premier lieu, la contribution de Robert Beylot (« Hermas : le Pasteur. Quelques variantes inédites de la version éthiopienne »), qui fait mieux connaître un témoin jusqu'ici négligé du texte du *Pasteur* [21]. La question que pose Enzo Lucchesi en intitulé de son article (« Chénouté a-t-il écrit en grec ? ») surprendra moins quand on verra qu'elle lui est suggérée par l'existence d'un texte bilingue gréco-copte attribué à l'archimandrite du Monastère blanc. S'il laisse ouverte la question de la langue originale de ce texte [22], M. Lucchesi montre par ailleurs, preuves à l'appui, qu'il faut être d'une prudence extrême avant de laisser à Chénouté la paternité des textes — assez souvent fragmentaires — que lui attribuent les manuscrits [23]. Le codex qu'analyse Michel van Esbroeck (« Le manuscrit syriaque Nouvelle Série 4 de Léningrad (V[e] siècle) ») méritait l'étude exhaustive qu'il lui consacre, du fait de son ancienneté et de l'importance des pièces qu'il contient, dont la fameuse *Doctrine d'Addée*. En mettant en lumière, avec une aisance parfois déconcertante, la politique ecclésiastique complexe (recentrant « sur Jérusalem et sur le privilège de posséder la Croix les axes principaux du développement de l'Église ») qui se reflète dans le manuscrit de Léningrad et dans son quasi-jumeau de Londres (l'Add. 14644), M. v. Esbroeck fait connaître plus précisément le milieu qui a produit le dossier littéraire tournant autour de l'invention de la croix. La contribution de Nicolas Séd (« La Shekinta et ses amis "araméens" ») touche un élément constitutif de la tradition syriaque, à savoir son enracinement juif. Cet héritage juif assumé par les écrivains syriaques ne pouvait être mieux illustré que par la reprise, aussi bien par les traducteurs bibliques [24] que par des auteurs comme Éphrem, Isaac de Ninive et Joseph Ḥazzaya, de ce « surnom de la Présence divine », réalité intermédiaire « entre la gloire manifestée et le nom ineffable » qu'est la « Shekina » (en hébreu) ou la « Shekinta » (en araméen). Les biblistes aussi profiteront de cet article, dans lequel M. Séd insiste sur l'authenticité targumique assurée de la version syriaque (*P[e]šīṭtā*) des deux livres des Chroniques. Même s'il n'a d'autre prétention que de « risquer quelques réflexions sur les origines de la littérature exégétique arménienne, sur ses orientations premières et les circonstances de sa formation », Jean-Pierre Mahé (« Traduction et exégèse : réflexions sur l'exemple arménien ») fait œuvre utile en présentant une mise au point détaillée sur l'origine et la nature des premières traductions de la Bible en arménien et sur les premières entreprises

20. Difficulté que lèvera sans doute l'édition du *Livre du Marchand*, d'où est extraite cette centurie, que Mme Albert annonce.
21. L'utilisation de la liste de variantes dressée par Beylot aurait été facilitée si l'on avait donné, pour chacune d'entre elles, un renvoi précis au texte grec du *Pasteur*.
22. Tout en indiquant sa préférence pour le grec.
23. Cf. en particulier, la n. 10 des p. 206-207.
24. Contrairement à ce qui est dit en n. 17, p. 237, Judith 9, 11 (= 9, 8^{LXX}) porte effectivement : « parce qu'ils ont formé le projet de souiller le sanctuaire de la *š[e]kīntā* de la gloire de ton nom ». C'est du moins le texte que donne la Bible de Mossoul.

exégétiques. Il y montre, en particulier, qu'il y eut deux étapes de traduction, en dépendance respective, pour la méthode, d'Antioche et d'Alexandrie (*via* Constantinople), et conséquemment, deux écoles exégétiques [25]. Il est à noter que ce *status quaestionis* met à profit des travaux récents réalisés en Arménie soviétique ainsi que des œuvres anciennes fraîchement éditées (comme le *Commentaire sur l'Octateuque*, complet qu'en arménien, d'Eusèbe d'Émèse). C'est à M. Philippe Gignoux qu'il revient de clore ces Mélanges par une contribution (« Les noms des signes du Zodiaque en syriaque et leurs correspondants en moyen-perse et en mandéen ») qui illustre, sur un point précis, les influences subies et exercées par la culture syriaque. Même si nous avons dû écarter, faute de place, plus de la moitié de la matière de ce volume, on devine sans peine tout ce qu'il apporte de neuf à notre connaissance de l'Orient chrétien, ne serait-ce que par les nombreux textes nouveaux qu'il révèle.

11. **Nubia et Oriens christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag**, herausgegeben von Piotr O. SCHOLZ und Reinhard STEMPEL (Collection « Bibliotheca nubica », n° 1). Cologne, Verlag Jürgen Dinter, 1987. xviii-454 pages.

Avec ce volume offert au titulaire de la chaire d'orientalisme chrétien de l'Université de Bonn, nous ne quittons pas le domaine illustré par M. Guillaumont. Comme le montre la bibliographie de ses travaux (1954–1987), les recherches du Professeur Müller ont touché presque tous les aspects de l'Égypte chrétienne, aussi bien copte qu'arabe, avec une avancée du côté de la Nubie chrétienne. Pour souligner son soixantième anniversaire de naissance, on a rassemblé vingt-huit contributions couvrant trois champs : théologie, Église et histoire ; langues, textes et philologie ; iconographie, symboles et archéologie. Étant donné la diversité des sujets traités et leur spécialisation, nous ne pourrons rendre compte que d'un petit nombre des contributions. De la section historico-théologique de l'ouvrage, je retiens deux articles et, en premier lieu, celui d'Adam Łukaszewicz (« A travesty of Signa Christi reconsidered »). Il y traite du fameux « caeleste signum Dei » vu par Constantin, d'après Lactance (*Mort. Pers.*, 44,5) et, plus précisément, d'un usage subversif de ce « signum » dans divers document païens. Bien que la suggestion soit intéressante, elle demanderait à être mieux étayée pour emporter la conviction. Ce n'est sûrement pas le reproche qu'on songerait à adresser à Jürgen Tubach (« Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens »), qui présente une étude technique et fort bien documentée de quelques textes manichéens moyen-perses découverts dans le Turfan et publiés en 1932 (sous le sigle T III 260). Ces textes offrent un contenu qui les rapproche de la section astronomique de l'actuel *Hénoch* éthiopien (chap. 72–83). Cependant, les données astronomiques dont font état les fragments moyen-perses témoignent d'anomalies et de contradictions que Tubach explique très justement par la nécessité devant laquelle on s'est trouvé d'actualiser ces textes, composés en syriaque vers 236–248, pour les rendre lisibles et utilisables trois siècles et demi plus tard en Sogdiane. On a là un bel exemple, bien servi par le commentaire de Tubach, de la vie et de la transformation d'une œuvre littéraire, depuis la réécriture d'*Hénoch* par Mani [26] jusqu'à sa lecture, après mise à jour, par les Manichéens d'Asie centrale. Wolf-Peter Funk a donné, en 1976, une édition de la deuxième *Apocalypse de Jacques* (NH V,4) et il vient d'en proposer une nouvelle traduction dans la 5e édition du (Hennecke-)

25. Deux types de traduction et d'exégèse qui sont d'ailleurs en rapport inversé, comme l'a bien vu Mahé : « Il y a en somme deux littéralités antagonistes suivant qu'on considère la traduction du texte sacré ou son commentaire. Une traduction de l'Écriture selon le sens, dans une langue naturelle et souple, ouvre la voie à un commentaire littéral, tandis qu'une traduction littérale, respectant les mystères et les paradoxes du texte inspiré, laisse plus facilement place à des exégèses allégoriques » (p. 253).

26. Quant à affirmer (p. 85) que Mani a eu accès au « corpus araméen d'Hénoch » chez les Elchasaïtes, c'est succomber à la fièvre elchasaïte qui sévit depuis la découverte du *Codex manichéen de Cologne*.

Schneemelcher (1987). Il donne ici le résultat de ses dernières lectures de ce texte lacuneux (« Notizen zur weiteren Textkonstitution der zweiten Apokalypse des Jakobus »). Il passe au crible les diverses solutions mises de l'avant par les éditeurs [27] pour treize passages particulièrement désespérés. Il ne faudrait pas penser que ces remarques de détail ne profiteront qu'aux futurs éditeurs et traducteurs de l'*Apocalypse*, car elles s'inspirent d'un profond (bon-) sens grammatical dont chacun saura tirer profit [28]. La longue contribution (p. 115–159) d'Andreas Juckel (« Eine ostsyrische Angelologie ») fait connaître pour la première fois un traité angélologique nestorien de la première moitié du X^e^ s. rédigé par l'évêque Élias d'Anbar. Il s'agit du 9^e^ *memra* de son *Livre de l'instruction*. L'édition de ce traité, qui dépend du Pseudo-Denys l'Aréopagite, comble une lacune dans notre connaissance de l'angélologie syriaque orientale. Juckel en donne une présentation, une édition et une traduction richement annotée. Depuis plusieurs années déjà, Peter Nagel travaille à rassembler des matériaux en vue d'une édition de l'Ancien Testament copte en dialecte sahidique. Le cas de l'Exode qu'il aborde dans son article (« Textumfang und Textabfolge der sahidischen Version des Buches *Exodus* ») est à plusieurs égards singulier. Il y a tout d'abord le fait que ce livre n'est connu au complet par aucun manuscrit sahidique et qu'il est même moins bien attesté que la Genèse. Mais il y a surtout le témoignage de trois manuscrits, dont un intégralement conservé (le PBodmer 16), qui laisse entendre, de façon quasi certaine, que des scribes sahidiques coupaient le texte de l'Exode après 15, 21, et que l'ensemble formé par Genèse suivi d'Exode 1,1–15, 21 formait un tout, intitulé par le PBodmer 16 « Première partie de la Loi ». Par ailleurs, d'autres témoins sahidiques révèlent que la suite des chapitres, telle que la connaissent les LXX et nos Bibles actuelles, n'était pas partout respectée. Ces observations de Nagel valent non seulement pour la Bible copte, mais pour l'histoire du texte sacré en tant que telle. C'est à un autre genre d'« anomalie régulière » que s'est intéressé Hans Quecke (« Zur sahidischen Psalmenzählung »), à savoir une numérotation des Psaumes 113–117 propre au psautier sahidique. Là encore, nous touchons du doigt la difficulté que pouvait représenter, tant pour les scribes que pour les lecteurs, la délimitation des ensembles à l'intérieur du texte biblique. Avec Karl Horst Schmidt, nous passons à un quartier plus oriental de l'histoire des versions bibliques (« Probleme der altgeorgischen und altarmenischen Bibelübersetzungen »). Revenant sur la question de la dépendance de la version géorgienne des Évangiles par rapport à l'arménien, il montre, sur la base de plusieurs exemples, que la plus ancienne traduction géorgienne, celle dite d'Adiš, préserve plusieurs traits de la *Vorlage* syriaque sur laquelle reposait son modèle arménien. L'iconographie occupe une bonne place dans ces Mélanges. Signalons l'importante étude de l'Annociation dans l'art éthiopien des XIII^e^–XIX^e^ s. par St. Chojnacki. Elle fournit un inventaire des monuments et une typologie des motifs, ainsi qu'une chronologie des représentations de l'Annonciation, avec, à l'appui, un dossier de quarante photographies. Plus brève, mais non moins intéressante et riche par son apport, est la seule contribution francophone de l'ouvrage, celle de Mme Marguerite Rassart-Debergh (« Quelques croix kelliotes »). Avec Piotr O. Scholz (« Christlicher Orient und Irland »), nous chevauchons plusieurs domaines, puisqu'en cinquante pages, il explore les rapports possibles et les échanges religieux et culturels entre l'Orient chrétien et l'Irlande, sur le témoignage, en particulier, de l'enluminure des manuscrits. L'existence de tels rapports a déjà été suggérée, notamment pour les apocryphes. L'étude de M. Scholz est érudite et bien documentée, mais, malheureusement, elle donne raison au dicton « qui trop embrasse mal étreint ». Il aurait mieux servi son projet en s'en tenant à l'analyse de cas précis d'influence. Le volume se termine avec le

27. À la liste desquels on ajoutera le nom d'Armand Veilleux, dont l'édition est parue au vol. 17 de la collection « Bibliothèque copte de Nag Hammadi » (Québec, 1986).

28. Cf. p. ex., p. 108-109, une observation très juste sur le mécanisme de la dittographie intervenant en début de stiche.

signalement, par Joachim Śliwa, d'une nouvelle intaille du type « Abraxas » représentant un « génie anguipède alectorocéphale », appartenant à un type naguère décrit par A. Delatte et Ph. Derchain [29]. Comme la précédente, cette *Festschrift* ne manque pas d'offrir ample matière à tous ceux qui œuvrent « dans ce vaste domaine des sciences dites humaines qu'est l'orientalisme chrétien » [30] et dans bien d'autres encore !

Littérature (éditions & traductions)

12. **Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques.** Introduction, texte critique et notes de Auguste PIÉDAGNEL, traduction de Pierre PARIS (Collection « Sources chrétiennes », n° 126 *bis*). Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 224 pages.

Malgré l'incertitude qui continue d'entourer l'identité de leur auteur, ces « catéchèses mystagogiques » (= CPG 3586; cf. 3622) demeurent, comme on l'écrivait pour la première édition de ce livre (1966), « l'un des trésors les plus précieux de la Liturgie du IV^e^ siècle » (p. 7) et, par leur profondeur et leur simplicité, elles gardent une étonnante jeunesse. La principale nouveauté que comporte la présente édition par rapport à celle de 1966 consiste en un Appendice (I) donnant l'état de la question sur l'auteur des *Catéchèses mystagogiques* [31]. On sait que celles-ci, attribuées à Cyrille de Jérusalem par une tradition persistante, n'apparaissent jamais, pas plus dans les manuscrits grecs que dans les versions anciennes, sous son (seul) nom : elles sont plutôt mises soit sous le nom du successeur de Cyrille, Jean II de Jérusalem (387–417), soit sous le double patronage de Cyrille et de Jean. Par ailleurs, des indications littéraires ou liturgiques suggèrent nettement, pour la datation, la fin du IV^e^ siècle. Après une revue de la littérature consacrée à cette question de 1965 à 1987, M. Piédagnel arrive à la conclusion que les *Catéchèses* sont postérieures à 380 et que « l'attribution à Jean de Jérusalem de (leur) rédaction définitive, dans la teneur que nous livrent les manuscrits, apparaît probable » (p. 186). D'après lui, Jean II aurait donné leur forme ultime à des catéchèses prononcées par son prédécesseur. Ce qui justifie, à ses yeux, de conserver à la nouvelle édition son titre traditionnel. Mais il importe surtout de dire que l'hésitation de la tradition manuscrite et de la tradition tout court, est tout à fait révélatrice de la nature de ces catéchèses : il s'agit davantage d'un bien commun de l'Église de Jérusalem que d'une œuvre d'auteur. Voilà pourquoi la très officielle *Liturgia horarum* [32] n'a pas hésité à adopter l'intitulé « ex Catechesibus Hierosolymitanis », car c'est bien la voix de l'Église de Jérusalem s'adressant à ses baptisés qui s'exprime dans ces textes [33].

13. **Jean Chrysostome. Commentaire sur Job.** Tome I (Chapitres I–XIV). Tome II (Chapitres XV–XLII). Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Henri SORLIN avec la collaboration de Louis NEYRAND, s.j. (Collection « Sources chrétiennes », n° 346 & 348). Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 2 vol. 366 & 312 pages.

C'est une véritable résurrection littéraire que nous offre cette belle édition du *Commentaire sur Job* (CPG 4443-4444) de Jean Chrysostome. Jusqu'à présent mal connu et demeuré à peu

29. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, p. 23–42.

30. Selon l'expression de R.-G. Coquin dans le « Propos liminaire » des *Mélanges Antoine Guillaumont.*

31. Cette nouvelle édition comporte aussi, comme nouveautés, une rédaction revue des p. 41–44 et un second Appendice donnant une synopse des éditions pour les renvois aux *Constitutions apostoliques.*

32. Voir, p. ex., à l'Office des lectures du jeudi de l'Octave de Pâques (t. II, p. 465). L'intitulé latin est traduit par « Catéchèse de Jérusalem aux nouveaux baptisés » dans l'édition française.

33. À la p. 83, *γνήσια...τέκνα* serait mieux rendu par « enfants légitimes » que par « enfants authentiques » ; à la p. 165 (*Cat.* V, 17, 3), où apparaît le fameux *agraphon* « L'homme non tenté n'a pas fait ses preuves »,

près inédit, ce commentaire élargit l'héritage chrysostomien tout en faisant mieux connaître l'histoire de l'exégèse et du texte du livre de Job. L'introduction de M. Sorlin, qui se recommande par sa clarté et sa concision, fait état des données qui permettent de reconstituer l'œuvre à partir des deux manuscrits de la tradition directe et des six témoins caténiques, et surtout de la restituer de façon sûre à son auteur. Quant au commentaire même, il porte bien la marque de Chrysostome : il s'agit essentiellement d'une paraphrase pastorale et spirituelle du texte de Job, attentive toutefois à éclairer les détails et les difficultés du texte (on a raison de parler d'une explication « ad verbum », p. 68), mais qui ne réserve pas beaucoup de surprises. On y relève cependant bien des passages qui intéresseront l'historien de l'exégèse. Ainsi, en XL, 5, cette belle formule qui résume la démarche exégétique de Chrysostome : « il faut, d'abord, se préoccuper du sens littéral (*τῆς ἱστορίας*), et, ensuite, si l'auditeur peut en tirer quelque profit, ne pas négliger non plus le sens spirituel (*ἐκ τῆς ἀναγωγῆς*) ». Ailleurs, Chrysostome se situe face à d'autres interprètes du livre de Job (XXXI, 12 : *τινές φασι* ; XL, 5 : *πολλοὶ ... νομίζουσι*) ; il serait sans doute intéressant de rechercher s'il vise là des exégèses précises. Il y a aussi des renvois polémiques à la situation « présente » (ainsi, en XXIX, 7 : *οἱ δὲ νῦν, καθάπερ νῦν*) qui piquent la curiosité du lecteur. En I, 8, on se demande si la mention de « ceux qui veulent faire entrer en jeu la matière (*ὕλην*) » est purement littéraire ou si elle est commandée par la réalité ; en tout cas, outre les gnostiques, elle pourrait viser aussi les Marcionites et les Manichéens. Le commentaire se termine, comme il se doit pour le livre de Job, sur le thème de l'*ὑπομονή* et par une allusion à Jacques 1, 12 (XLII, 9, 17-18)[34].

14. **Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome**. Tome I : Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie MALINGREY avec la collaboration de Philippe LECLERCQ ; tome II : Histoire du texte, index et appendices par Anne-Marie MALINGREY (Collection « Sources chrétiennes », n° 341 & 342). Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 2 vol. 454 & 246 pages et 1 carte.

Le *Dialogue* (CPG 6037) attribué par la tradition manuscrite à Palladios, évêque d'Hellénopolis et auteur de l'*Histoire lausiaque*, constitue une des sources majeures pour l'histoire des événements qui ont abouti à l'exil de Jean Chrysostome en 404. Il s'agit donc de ce fait d'une œuvre de première importance. L'édition qu'en offrent Mlle Malingrey et M. Leclercq est établie sur la base de tous les témoins de la tradition directe et indirecte. Rien n'a été ménagé pour aboutir à un véritable texte critique, puisqu'on a procédé à un nouvel examen des manuscrits de la *Vie de saint Jean Chrysostome* par Georges d'Alexandrie, qui utilise largement le *Dialogue*. En outre, en appendice au vol. II, la (1ière) *Lettre* de Jean Chrysostome à Innocent, jadis intégrée au *Dialogue* dont elle constitue un complément obligé, a été rééditée sur la base de huit manuscrits, alors que la notice 59 de la *Bibliothèque* de Photius, donnant le résumé des Actes du synode du Chêne, perdus autrement, est reproduite d'après le texte de Henry, mais accompagné d'une traduction originale. Avec ses introductions et sa riche documentation, ces deux volumes permettent de plonger dans le vif d'une période de l'histoire de l'Église qui fut remplie de péripéties. On y trouvera aussi une importante synthèse de nos connaissances sur la vie de Palladios (vol. I, p. 10–18). Mais sur la question controversée de l'auteur véritable, de la

---

un renvoi au dossier rassemblé par A. Resch s'impose (dans *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente* [« Texte und Untersuchungen », n. F., 15], Leipzig, 1906, p. 130–132), qui cite, en plus de Cyrille, huit témoins.

34. En XXXVII, 2, 11 (t. II, p. 187), il semble préférable de rendre *τῆς τοῦ Θεοῦ παρρησίας* par « assurance face à Dieu » (ou « assurance propre à Dieu », à l'image de qui l'homme a été fait) plutôt que par « confiance en Dieu ». Il est sûr que l'emploi du génitif seul (au lieu de *π. πρὸς τὸν Θεόν*) fait problème.

date et du lieu de composition du *Dialogue*, les éditeurs sont quelque peu restés sur la réserve ; à vrai dire, ils se contentent de reproduire le consensus qui s'est établi depuis les années trente, à savoir que l'auteur est bel et bien le Palladios de l'*Histoire lausiaque*, et que l'œuvre aurait été composée entre septembre 407, date de la mort de Chrysostome, et 412. Quant à décider si Palladios peut être identifié, comme on l'a cru, avec l'« évêque » protagoniste du *Dialogue*, on y répond par la négative. Il est cependant plusieurs données du *Dialogue* qui mériteraient d'être prises en compte pour une nouvelle étude de cette question. P. ex., en XIX, 79–81, l'affirmation que, « quand cette génération aura passé », « une fois anéantis ceux qui s'opposent aux louanges à son sujet », Jean sera honoré « comme un martyr », a tout l'air d'une prophétie *post eventum* [35]. Pareillement, en XX, 192–194, l'indication que l'apôtre Jean écrivait « il y a quatre cents ans », même si elle ne doit pas être prise au pied de la lettre, suggère en tout cas une date assez postérieure à 408. D'autre part, on se demande parfois si le « diacre » Théodore ne sert pas de prête-nom ou de paravent à l'auteur du *Dialogue*. Ainsi, en XX, 4–6, à l'évêque qui lui demande s'il se souvient de ce qui a été dit jusque là, il répond : « j'en ferai peut-être un compte rendu écrit que je copierai à l'encre sur du très beau parchemin pour garder le souvenir de notre temps et pour l'utilité de tous ceux qui aspirent à l'épiscopat ... ». Peut-on voir là plus qu'un cliché propre au genre dialogue [36] ? Quoi qu'il en soit de son identité véritable, l'auteur avait une certaine culture, car nous le voyons utiliser Philon d'Alexandrie [37] et citer les *Sentences de Sextus* [38]. Quant à sa connaissance de l'Écriture, elle apparaît par les nombreuses citations et allusions relevées par les éditeurs, auxquelles on pourra encore ajouter [39] ; il connaît aussi la tradition attestée par le *Martyre d'Isaïe*, selon laquelle le prophète a été scié avec une scie à (ou : de) bois [40]. Même si on est loin d'avoir résolu tous les problèmes historiques et littéraires que pose le *Dialogue*, cette nouvelle édition révèle une œuvre attachante et représente une contribution de grande valeur à l'histoire de l'Église du début du V^e^ siècle, tout en fournissant une solide base critique pour de futures études [41].

---

35. Peut-être en va-t-il de même pour le souhait que formule Théodore, interlocuteur de l'« évêque », en XX, 434–437, que le Seigneur « permette la réunion d'un synode œcuménique capable de soigner les membres gangrenés que sont les responsables de ces forfaits ».

36. On ne peut plus décrire (cf. vol. I, p. 34-35) le genre littéraire du dialogue, tel qu'il a été pratiqué en milieu chrétien, sans considérer le dialogue de révélation, bien attesté dans les sources gnostiques, notamment à Nag Hammadi, mais dont le plus ancien témoin reste le *Pasteur d'Hermas*. On y trouve employés les mêmes procédés littéraires que dans le *Dialogue* de Palladios.

37. Il s'agit, comme on l'a bien vu (vol. I, p. 210, n. 1), d'un emprunt à la *Legatio ad Caium*, § 368, en X, 75–81. En XX, 527, où sont opposés « Joseph, l'homme d'action (*τὸν πρακτικόν*) » et « Lévi, le contemplatif (*τὸν Θεωρητικόν*) », on songerait volontiers à Philon, mais la formule n'apparaît pas chez lui, à notre connaissance du moins.

38. Il s'agit de la sentence 178 citée en XVI, 59, sous la forme (*ἃ μὴ* ... au lieu de *ὃ μὴ*) qu'elle prend dans le recueil des *Sentences pythagoriciennes* ; cf. H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge, 1959, p. 32 et 84.

39. Signalons une utilisation de 1 Pierre 5, 4, en XII, 333 et en XX, 654, et surtout de 1 Pierre 5, 3, en XIV, 133, où le *τύπον ... Θεόπεμπτον* reprend à l'évidence le *τύποι γινόμενοι* de la *1ª Petri*. En XX, 359–364, l'éloge de la vérité, plutôt que de faire écho à 1 Corinthiens 13, est un pastiche de Sagesse 8, 9ss, comme le montre la reprise du thème de la vérité qui, comme la sagesse, devient l'épouse de celui qui la recherche.

40. XVIII, 233, cf. *Martyre d'Isaïe*, III, 16-17, éd. A.-M. DENIS, dans *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*, III, Leiden, 1970, p. 113, 29–31.

41. En VII, 42, l'expression *βίβλους ... ἐνδιαθέτους* serait mieux rendus par « livres reçus » ou « canoniques », que par « révélés ». Pour le *γραφικῶς* de I, 56 (cf. vol. I, p. 52, n. 1), le dictionnaire de E.A. Sophocles (*Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge, U.S.A., 1914, s.v.) donne plusieurs attestations avec le sens de « scripturally ».

15. **Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes.** Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index par Paul GÉHIN (Collection « Sources chrétiennes », n° 340). Paris, Les Éditions du Cerf, 1987. 526 pages.

C'est Konstantin von Tischendorf qui, le premier, en 1860, fit connaître les scholies d'Évagre au livre des Proverbes par l'édition de la série la plus complète, celle du Patmiacus 270. Mais, trompé par la mention des Hexaples dans ce manuscrit et par l'attribution de certaines scholies à Origène, il donnait à celui-ci le crédit de toute la série. En 1914, sur la foi d'une notice qui figure au début du manuscrit de Patmos, le card. Mercati la partageait entre Origène et Évagre. La question fut reprise en 1939 par H. Urs von Balthasar, qui a montré qu'un certain nombre des scholies mises sous le nom d'Origène par le Patmiacus appartenait en fait à Évagre. Mais il revint à l'abbé Marcel Richard de montrer, par comparaison avec d'autres sources, notamment Procope de Gaza, que l'ensemble de ces *Scholies aux Proverbes* devait être restitué à Évagre, leur véritable auteur. Quant à M. Géhin, qui s'est signalé, en 1979, en faisant connaître les scholies du Pontique sur l'Ecclésiaste, il donne maintenant une édition définitive du Patmiacus, avec la collation du seul autre témoin direct des *Scholies aux Proverbes*, l'Iviron 555 (qui ne livre que 99 scholies sur un total de 382), et des témoins indirects, soit l'*Épitomé* de Procope et les chaînes exégétiques (voir le tableau de la p. 82). En accompagnant son édition et sa traduction d'un commentaire constitué pour l'essentiel de parallèles tirés des œuvres dont la paternité évagrienne est assurée, M. Géhin confirme par la critique interne la conclusion de M. Richard et établit hors de tout doute que, malgré les indications confuses des manuscrits, les *Scholies aux Proverbes* sont bel et bien d'Évagre. La preuve est singulièrement renforcée par le fait qu'une étude systématique (p. 26–54) des *Scholies* permet d'y retrouver les principes fondamentaux de l'exégèse et de la doctrine spirituelle d'Évagre, marquant à la fois son originalité et ce qu'il doit à ses prédécesseurs, surtout Origène. Dans la mesure où « Évagre applique à l'Écriture ses propres schémas » (p. 28), il donne des Proverbes une interprétation trop personnelle pour qu'elle soit représentative de l'exégèse patristique de ce livre biblique. Les *Scholies* gardent néanmoins leur intérêt pour l'histoire du texte des Proverbes et leur éditeur a pris soin de relever toutes les particularités du texte biblique d'Évagre (cf. p. 23–25 et 477–481). S'il est vrai qu'Évagre plie le texte biblique au gré de ses conceptions doctrinales, il laisse toutefois paraître sa dette à l'endroit de la culture profane de son temps, en particulier par sa reprise des divisions de la philosophie (p. 28-29). De même, l'idée que la piété (*θεοσέβεια*) constitue un juste milieu entre superstition (*δεισιδαιμονία*) et impiété (*ἀσέβεια*) [42] est développée en long et en large par Plutarque, qui lui a consacré son *De Superstitione* [43]. De même, la scholie Suppl. 1 (p. 474) n'est rien d'autre que la mise en forme syllogistique du paradoxe stoïcien *ὅτι πᾶς ἄφρων δοῦλος* [44]. En donnant de ces *Scholies* leur première édition véritable, Géhin a non seulement porté à leur achèvement les travaux de ses prédécesseurs, il a surtout rendu accessible une œuvre qui fait mieux connaître Évagre et qui illustre bien un genre littéraire important de l'exégèse ancienne [45].

42. Scholie 249 (p. 344–347).

43. *Moralia*, 164E-171E (éd. R. KLAERR, « Collection des Universités de France », t. II, Paris, 1985, p. 248–267). La même idée se retrouve dans le *De Iside et Osiride* 355D, 378A et 379E. Plutarque situe la piété authentique entre la superstition (*δεισιδαιμόνια*) et l'athéisme (*ἀθεότης*).

44. Philon d'Alexandrie y avait consacré une traité (perdu), mentionné au § 1 du *Quod omnis probus liber sit*; mais cf. surtout Cicéron, *Paradoxa Stoicorum*, V.

45. P. 483, n. 3, lire le syriaque *md‹› (= νοῦς)*, au lieu de *my‹›*.

16. **Tertullien. Le mariage unique (De Monogamia).** Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Paul MATTEI (Collection « Sources chrétiennes », n° 343). Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 420 pages.

Dans son traité sur le mariage unique, Tertullien revient sur un thème qu'il avait déjà abordé dans l'*Ad Uxorem* et dans le *De Exhortatione castitatis*. Par « mariage unique » ou monogamie, il faut entendre ici l'unicité absolue du mariage pendant toute la vie d'une personne, ou, négativement, l'interdiction des secondes noces. Il s'agit là d'un problème qui a préoccupé l'Église pendant une bonne partie de son histoire et que l'on trouve posé dès l'aube du christianisme, en 1 Corinthiens 7. Mais la solution, plutôt ouverte, proposée par Paul n'a jamais dirimé cette question controversée et nous la voyons resurgir périodiquement. Plus qu'une simple curiosité disciplinaire, la discussion autour des secondes noces a joué un rôle doctrinal de première importance, car il en allait aussi de la théologie du mariage. Pour Tertullien, en tout cas, le refus du remariage dans l'éventualité du décès d'un conjoint, a fortiori d'un divorce, s'enracine dans une conception de l'alliance matrimoniale qui en fait, comme le dit si bien M. Mattei, « une profession de foi » : « Nous ne connaissons qu'un seul mariage, comme nous n'avons qu'un seul Dieu » (*De Mono.*, I, 2). Ainsi conçu, le mariage chrétien, monogame dans son essence même, « manifeste, littéralement, le contenu dogmatique de l'authentique Révélation biblique, dans ce qu'elle a d'irréductible aux divers polythéismes et surtout de réfractaire aux hérésies dualistes, le marcionisme par exemple » (p. 48-49). Chez Tertullien, cette motivation dogmatique se double d'une méfiance pour le mariage tout court, méfiance qu'a renforcée son adhésion à la « nouvelle prophétie », au montanisme, et qui lui fait voir, dans l'union matrimoniale des chrétiens, même unique, « un bien mêlé et en tout cas transitoire » (p. 52). Mais, malgré tout ce que l'attitude de Tertullien à l'égard du mariage comporte d'excessif et de négatif, il reste que sa doctrine est complexe ; voilà pourquoi elle présente, au plan de l'histoire doctrinale et de la théologie du mariage, un intérêt qui n'est pas qu'archéologique : par exemple, l'idée que « sont déterminants pour la survie du lien, non le seul consentement initial (...), mais la volonté continue » (cf. p. 65, n. 1), réapparaît dans les débats actuels sur l'indissolubilité du mariage chrétien. Occasion pour Tertullien de donner une synthèse définitive de ses idées sur mariage et remariage, le *De Monogamia* est, de ce fait, une œuvre capitale. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les pages (37–82) que M. Mattei consacre à fixer l'« état de la pensée de Tertullien en ce domaine » : elles constituent, à mon sens, une des meilleures synthèses récentes, qui éclaire non seulement le *De Mono.*, mais aussi toute la doctrine matrimoniale du Carthaginois. Première traduction française du *De Mono.* depuis celle de Genoude (1852), le travail de M. Mattei offre, en outre, un ample commentaire et une toute nouvelle édition, qui pallie à l'indigence de la tradition manuscrite par une utilisation éclairée des éditions et conjectures humanistes, et des résultats de la recherche sur le latin tardif, celui de Tertullien en particulier[46].

17. **Lactance. Institutions divines. Livre I & Livre II.** Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre MONAT (Collection « Sources chrétiennes », n° 326 & 337). Paris, Les Éditions du Cerf, 1986-1987. 272 & 232 pages.

Alors que le livre V avait paru dès 1973 (vol. 204-205 des « Sources chrétiennes »), voici que sont publiés les deux premiers livres des *Institutions divines* de Lactance. Tout comme le livre V, ils sont dus au labeur et à la science du Prof. Monat. Un « avertissement », qui ouvre ces deux volumes, laisse espérer la parution, dans un avenir prévisible, du reste du grand œuvre de Lactance, l'entreprise étant coordonnée par le Prof. Jean Rougé. On annonce aussi qu'un volume « qui contiendra une étude d'ensemble sur l'ouvrage et la tradition manuscrite, ainsi

46. P. 245, *paenult. lin.*, lire *Cor.* 2, 4, et « permissum » au lieu de « promissum ».

qu'une bibliographie détaillée » viendra couronner cette édition. Ce qui explique sans doute que les volumes que nous présentons ne comportent qu'une brève introduction et une annotation réduite, complétée par un apparat signalant les *fontes* du texte lactancien. Mais le modeste appareil qui accompagne le texte des livres I et II des *Institutions* ne doit pas en masquer l'originalité : il s'agit en effet d'une nouvelle édition qui doit figurer dans le *Corpus christianorum* et dont les utilisateurs des « Sources chrétiennes » profiteront par avance. Ils pourront dès maintenant apprécier la nouveauté de l'édition de Monat par rapport à celle de Brandt, en prenant connaissance de la section de l'introduction des volumes qui traite de la tradition manuscrite, et surtout des « notes sur le texte » qui les terminent. L'originalité de l'édition apparaît aussi sur les deux points suivants : tout d'abord, les ajouts de la version longue (dédicaces à Constantin et passages dits dualistes), dont l'authenticité lactancienne a été diversement appréciée, ne sont plus relégués en apparat, mais imprimés en pleine page et en gras ; deuxièmement, le texte établi est celui de la tradition manuscrite, pour autant, bien sûr, qu'il offre un sens, même s'il s'écarte de l'usage attendu de son auteur. Ce dernier principe est heureusement appliqué aux *auctores* produits par Lactance et dont le texte, contrairement à la pratique de Brandt, n'est plus refait sur la « vulgate » des auteurs cités. M. Monat nous offre donc un texte nettement amélioré et une traduction sûre, qui pourront servir de base à un commentaire qui mettrait en lumière le très riche contenu de ces deux premiers livres des *Institutions*. Déjà, l'annotation allégée qui accompagne la traduction éclaire plusieurs points difficiles ou sujets de controverses et, surtout, renvoie aux travaux les plus importants qui leur ont été consacrés. Mais il y aura encore beaucoup à faire dans la recherche des sources[47] de Lactance et l'explication de ses idées, notamment dans les passages réputés dualistes[48]. Pour le moment, souhaitons qu'un projet aussi bien commencé parvienne rapidement à son terme.

18. **Lactance. Épitomé des Institutions divines.** Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel PERRIN (Collection « Sources chrétiennes », n° 335). Paris, Les Éditions du Cerf, 1987. 300 pages.

On ne saurait aborder les *Institutions divines* de Lactance sans tenir compte du remaniement qui nous en est parvenu sous le titre d'*Épitomé*. En effet, cet ouvrage présente, en soixante-huit chapitres, une version abrégée des *Institutions*, qui est, à vrai dire, plus une adaptation qu'un résumé servile. Par rapport à l'œuvre qui lui sert de point de départ, l'*Épitomé* ajoute, modifie, améliore ou corrige. Bien sûr, l'essentiel de la matière est tiré des *Institutions*, mais la liberté avec laquelle l'abréviateur la traite, bien loin de suggérer un auteur différent de celui des *Institutions*, confirme plutôt l'authenticité lactancienne de l'œuvre brève. Comme l'observe avec justesse M. Perrin, « quand l'original et l'abrégé sont de la même plume, l'auteur ne se sent pas toujours esclave de sa première édition » (p. 21). Par ailleurs, les arguments avancés à

47. On se demande, p. ex., si le thème de la vérité « fardée par le mensonge », qui apparaît deux fois dans le livre II (X, 13 : « ueritas fucata mendacio », et XVIII, 3 : « quod ueritatem fuco et imitatione mentitur »), ne vient pas d'Irénée qui, en *Adv. haer.*, III, 15, 2, stigmatise l'erreur « exquirens fucos », alors que « sine fuco autem est ueritas ».

48. Le long passage dualiste qui figure au chap. VIII, entre les §§ 6 et 7, repose peut-être sur l'idée de la nécessaire contrariété des principes et des réalités corrélatives, comme la lumière et les ténèbres, la maladie et la santé, le bien et le mal. Cette idée est utilisée, comme argument *anti-dualiste* à l'encontre des Manichéens, par Titus de Bostra, *Contra Manichaeos*, II, 48-66 (*passim*). Que Lactance, en VIII, 6-7, ait en vue cette thèse stoïcienne, est confirmée par *Épitomé* 24, un chapitre nouveau par rapport aux *Institutions*, où Chrysippe est cité ; comme l'a vu M. Perrin (éd. de l'*Épitomé*, recensée *infra*), « ce renvoi à Chrysippe montre bien que le texte de Lactance n'est pas fondamentalement dualiste ici : son enseignement dérive de la théorie stoïcienne des contraires » (p. 115, n. 1). Cette remarque vaut tout aussi bien pour les *Inst.*

l'encontre de l'attribution de l'*Épitomé* à Lactance ne s'imposant pas, M. Perrin revient à la thèse de l'authenticité soutenue par S. Brandt en 1892, mais en corrigeant la datation (320–325 au lieu de 313–315, cf. p. 13-14). Que l'*Épitomé* soit bien de Lactance, cela apparaît en outre par la qualité et la vigueur du style : nous sommes en présence non pas d'un résumé scolaire, mais d'une œuvre qui se tient d'elle-même et qui révèle chez son auteur le souci d'être mieux compris de ses lecteurs. Voilà pourquoi l'*Épitomé*, « plus qu'un simple *excerptum*, est vraiment (...) une seconde édition des *Institutions*, remaniée et améliorée, malgré le raccourcissement de l'œuvre » (p. 32). M. Perrin a donc été bien inspiré d'en produire une nouvelle édition [49] et surtout une première traduction française, au moment où l'édition des *Institutions* des « Sources chrétiennes » prend sa vitesse de croisière. Les rapports de l'*Épitomé* avec sa source sont discutés dans l'annotation qui accompagne la traduction, et un « Index des passages parallèles dans les *Institutions* », en p. 285–293, signale ceux-ci avec toute la précision désirable [50]. La qualité de l'instrument de travail que nous offre ainsi M. Perrin nous empêche de lui faire reproche de ne pas avoir commenté davantage un texte qui méritait de l'être. Fait exception le passage, dont l'interprétation fait encore problème [51], sur le remariage après divorce, en 61, 8, passage qui justifie une « Note complémentaire » en p. 274 [52].

19. **Œuvres de saint Augustin**, 73A. **Homélies sur l'Évangile de saint Jean XXXIV-XLIII.** Traduction, introduction et notes par M.-F. BERROUARD (Collection « Bibliothèque augustinienne »). Paris, Études augustiniennes, 1988. 542 pages.

Les homélies 34 à 43 éditées et traduites dans ce volume font partie, au sein des cent vingt-quatre *tractatus* sur saint Jean, d'un sous-ensemble qui regroupe les homélies 17–19 et 23–54, prêchées à la suite et qu'un certain nombre d'indices amène à situer dans la période allant de la mi-juillet à la mi-octobre ou mi-novembre 414. Les homélies 34 à 43 expliquent le chapitre 8, 12–59 du quatrième évangile. Comme le rappelle l'éditeur en introduction (p. 69), il ne s'agit pas d'un commentaire écrit et destiné à des lecteurs, mais de véritables sermons notés par des tachygraphes alors même qu'ils étaient prononcés, ce qui explique la vivacité du style, les interpellations et des références éminemment concrètes, qui rejoignent les auditeurs dans leurs préoccupations les plus quotidiennes, ainsi en 34, 3 : « Celui qui te sauve sauve aussi ton cheval, il sauve ta brebis et, pour en arriver aux animaux les plus petits, il sauve aussi ta poule ». Le pasteur profite aussi de l'occasion pour mettre ses fidèles en garde contre l'une ou l'autre hérésie encore vivante à son époque, surtout le manichéisme [53] et les erreurs christologiques. Mais le texte biblique qu'il commente, Jean 8, l'amène en fait à donner à son auditoire des sermons sur le Christ. Le chapitre III de l'introduction (p. 17–67) est d'ailleurs consacré à une analyse et à une présentation systématique de la doctrine christologique des *Tractatus*. Selon la manière de la « Bibliothèque augustinienne », le texte traduit est muni d'une abondante annotation infra-paginale et suivi de trente-neuf notes complémentaires expliquant Augustin par lui-même et

49. Les principales divergences d'avec le texte de Brandt sont signalées dans l'« Étude critique des passages litigieux » (une quarantaine), p. 44–51.

50. Cet index est complémentaire de l'« Index des passages parallèles dans l'*Épitomé* » qui clôt l'édition des livres I et II des *Inst.* présentée plus haut.

51. Mais pour des raisons plus théologiques que philologiques !

52. Est-ce par souci de *brevitas* que l'éditeur ne donne aucun renseignement sur le Pseudo-Esdras cité en 43, 3 ? Bien qu'il renvoie à P. MONAT, *Lactance et la Bible* (Paris, 1982, I, p. 109–112), une simple référence à Resch (*op. cit.* [*supra*, n. 33], p. 304-305) aurait situé le lecteur.

53. L'affirmation d'Augustin (*tract.* 34, 2), que les Manichéens ont cru que « ce soleil visible aux yeux de la chair (...) était le Seigneur Christ », pourrait faire écho à la doctrine selon laquelle le soleil est le lieu de résidence de Jésus-Splendeur, cf. E. ROSE, *Die manichäische Christologie* (« Studies in Oriental Religions », 5), Wiesbaden, 1979, p. 194.

situant les homélies dans l'ensemble de sa production littéraire et de son activité épiscopale. La présentation du volume est remarquablement soignée. Mais on pourrait ajouter encore à l'agrément du lecteur en indiquant les références du lemme biblique de chacun des *tractatus*, et en étant plus explicite sur le texte utilisé [54].

20. **Aphraate le Sage Persan. Les Exposés**, tome I (Exposés I-X) & II (Exposés XI-XXIII). Traduction du syriaque, introduction, notes et index par Marie-Joseph PIERRE (Collection « Sources chrétiennes », n° 349 & 359). Paris, Les Éditions du Cerf, 1988-1989. 1042 pages (en pagination continue).

L'œuvre d'Aphraate, traditionnellement appelé le « Sage Persan », est une des plus importantes et des plus attachantes que nous ait léguées l'Orient chrétien de langue syriaque, et elle peut revendiquer une place de choix dans le patrimoine littéraire du IV^e^ siècle. Elle est restée cependant relativement peu connue en dehors des milieux spécialisés et on s'est peu soucié même de la traduire, la première traduction complète à avoir été publiée étant celle de Parisot, achevée en 1907 et, de surcroît, en latin. Il faut dire que la longueur de l'œuvre et les difficultés historiques et doctrinales qu'elle pose n'invitaient pas à s'y attaquer. Mais cela n'a pas effrayé Marie-Joseph Pierre, qui nous offre ce qu'on peut qualifier de première traduction moderne et lisible des vingt-trois *Démonstrations* (syr. *taḥwīṯā*) ou, comme elle a choisi de rendre le titre syriaque, *Exposés*. On lui accordera que ce terme, plus que le français « démonstration », traduction pourtant littérale de l'original, dit mieux la nature et le genre littéraire de l'œuvre d'Aphraate, dans laquelle « il transmet l'enseignement reçu, expose les *testimonia* scripturaires relatifs à chacun des sujets, pour convaincre un lecteur dont l'intelligence fonctionne selon cette logique de la foi » (p. 66). Sur l'identité de l'auteur de ces *Exposés*, dont le nom d'Aphraate n'apparaît qu'au milieu du X^e^ siècle, nous n'en savons guère plus aujourd'hui que ce qu'en écrivait Georges, évêque des Arabes, à la fin du VII^e^ siècle : « À propos de celui qui est dit "le Sage Persan", on ne connaît ni son nom, ni sa dignité, ni même son lieu d'habitation. C'était certes un moine qui avait rang dans la hiérarchie ecclésiastique » (p. 973). Quoi qu'il en soit de son statut ecclésiastique et de sa situation dans la communauté, on lui reconnaissait une grande autorité, et lui-même est très conscient de son activité de scribe et de sage et de sa mission de « disciple des saintes Écritures » (XXII, 26, p. 873). Mais, si nous sommes dans une ignorance quasi totale de l'identité de l'auteur des *Exposés*, il est peu d'œuvres anciennes qui soient aussi bien situées dans le temps et dans l'espace. Il s'agit tout d'abord d'un ensemble organisé, dont la cohérence est garantie par des renvois internes et par un sommaire, en XXII, 25 (p. 869-871), et surtout par le procédé de l'acrostiche qui rattache les uns aux autres les vingt-deux premiers *Exposés* (autant qu'il y a de lettres dans l'alphabet syriaque) et une 23^e^ et dernière « démonstration » venant couronner le tout. Par ailleurs, et ceci est capital pour l'interprétation de l'œuvre, l'auteur donne, par trois reprises (en XIV, 50 ; XXII, 25 et XXIII, 65), des indications chronologiques précises et concordantes. Il en ressort que les *Exposés* I-X ont été composés en 336-337, les *Exposés* X-XIII et XV-XXII, en 343-344, l'*Exposé* XIV, en février 344, et le dernier en août 345. Comme, par ailleurs, l'*Exposé* XIV est adressé à « tout le peuple de Dieu qui est à Séleucie et Ctésiphon » et qu'il n'est pas incongru de penser qu'Aphraate ait pu vivre à Ninive (cf. p. 35-36), la situation qui est la sienne peut être assez bien reconstituée : il s'agit de la période difficile qu'ont connue les Églises de la Perse sassanide, sous le règne de Shapur II, marquée par des persécutions sévères et sanglantes. C'est dans ce contexte que le Sage Persan entreprend, pour répondre à la requête d'un « ami » anonyme, de mettre par écrit « sa foi » (cf. XXII, 25), non

54. Celui du *Corpus christianorum* d'après une note liminaire, celui des Mauristes d'après la p. 112. Mais il est vrai que le texte du *Corpus* dépend de celui des Mauristes.

pas « d'après l'opinion d'un seul homme ni la conviction d'un seul lecteur, mais d'après l'opinion de toute l'Église et la conviction de toute la gent croyante » (XXII, 26). L'intérêt et l'actualité de l'œuvre d'Aphraate résident justement dans le tour tout à la fois simple et clair, vigoureux et poétique qu'il donne à l'exposé de sa foi au fil de ces vingt-trois chapitres, une foi proche de ses racines juives et même palestiniennes, vécue et exprimée dans une langue, des catégories, un contexte culturel qui ne sont pas ceux du christianisme constantinien alors triomphant. Il convient ici de rendre hommage à la précision[55] et à l'élégance avec lesquelles Mlle Pierre a su rendre la prose rythmée d'Aphraate, cherchant « à en conserver l'atmosphère et les expressions, à laisser affleurer les jeux de style du syriaque, les sons qui invitent au sens » (p. 201). La disposition typographique, qui fait apparaître les unités de sens et leur architecture, aide d'ailleurs à percevoir le mouvement d'un texte fait pour être dit. Si l'œuvre d'Aphraate ne fut pas souvent traduite, elle fut, en revanche, l'objet de nombreuses discussions en raison de l'importance de son témoignage pour l'histoire des doctrines et des institutions chrétiennes. Sur plusieurs de ces questions, la traductrice est amenée à prendre position. Pour trois points particulièrement délicats : les « fils du pacte » ou « membres de l'Ordre » (p. 98–107), la supposée exigence du célibat pour avoir accès au baptême (p. 107–111) et les attaches juives d'Aphraate (p. 112–131), elle adopte une position personnelle, argumentée, qui prend le contre-pied d'interprétations trop matérielles et pas suffisamment nuancées. On notera aussi l'excellente synthèse des idées théologiques et anthropologiques d'Aphraate (p. 144–199), qui se termine par un nouvel examen de la doctrine singulière de l'« hypnopsychie » ou sommeil de l'âme. Également essentiel à l'intelligence des *Exposés* est le chapitre de l'introduction touchant « la situation politico-religieuse » d'Aphraate et de son Église (spéc. p. 71–93). Au nombre des problèmes qui ont moins intéressé Mlle Pierre, signalons celui de la fête de la Pâque à laquelle Aphraate consacre l'*Exposé* XII. Entre autres curiosités, on y relève un comput de « ces trois jours et ces trois nuits où notre Sauveur fut chez les morts » (XII, 7), dont on trouve un écho partiel dans l'*In Ionam* (II, 1b) de Jérôme[56]. Pour le commentaire de cet exposé, il faut maintenant se reporter à l'ouvrage que G.A.M. Rouwhorst vient de consacrer aux hymnes pascales de saint Éphrem[57]. Étant donné l'importance littéraire et théologique du Sage Persan et la difficulté que présentait l'accès à son œuvre, il n'est pas exagéré de dire que cette excellente traduction des *Exposés*, avec les notes et l'introduction qui l'accompagnent, constitue une des contributions majeures de ces dernières années à la connaissance de la littérature syriaque[58].

55. Noté au hasard d'un contrôle sur le texte, l'oubli d'une négation et d'une virgule : « Si quelqu'un *ne* reçoit *pas* ces paroles, nous, nous ne lui faisons pas de tort » (p. 686, lg 1-2).

56. « Certains divisent la parascève, à partir du moment où, avec la disparition du soleil, la nuit a succédé au jour de la sixième à la neuvième heure, en deux jours et deux nuits. En ajoutant le Sabbat, ils estiment qu'il faut compter trois jours et trois nuits » (éd. Y.-M. DUVAL, « Sources chrétiennes », 323, Paris, 185, p. 223).

57. *Les Hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe* (« Vigiliae christianae. Supplements », 7), Leiden, 1989, 2 vol. (que nous présenterons dans notre prochaine chronique) ; voir aussi, du même auteur : « The Date of Easter in the Twelfth *Demonstration* of Aphraates », dans E.A. LIVINGSTONE, *Studia Patristica*, Volume XVII, Part Three, Oxfrod-New York, 1985, p. 1374–1380.

58. Et ceci, nonobstant les quelques coquilles que l'on relève dans le t. I, dont plusieurs sont corrigées dans la liste d'*Errata* des p. 1037-1038. La numérotation de la bibliographie du t. I ayant subi des avaries, elle a heureusement été reprise intégralement en tête du t. II. Notons encore : p. 52, n. 65 et Bibliographie n° 9, Higgins reçoit trois initiales différentes ; p. 61 n. 91, lg 2, lire « le juif est sous le coup de la condamnation » ; p. 669, n. 84 : n. 78 (au lieu de 77).

21. **Les moines acémètes. Vie des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite**. Présentation, traduction et notes par le Frère Jean-Marie BAGUENARD (Collection « Spiritualité orientale », n° 47). Bégrolles-en-Mauges (Maine-et-Loire), Abbaye de Bellefontaine, 1988. 260 pages.

Le dernier ouvrage que nous présenterons dans cette Chronique nous permet une brève incursion dans le riche domaine de la littérature monastique de l'Orient. Il s'agit de la traduction de trois pièces hagiographiques dont les héros se sont illustrés au V^e^ siècle dans le voisinage de Constantinople. Ils appartiennent tous trois à une tradition monastique inaugurée par le premier d'entre eux, saint Alexandre, et qui finit par se fixer dans un monastère situé sur la rive asiatique du moyen Bosphore, au lieu-dit de l'Irénaeon. Ce monastère fut vite connu sous le nom de « monastère des Acémètes » (*Μονὴ τῶν Ἀκοιμήτων*), c'est-à-dire des « non-dormants », du fait de la pratique de la doxologie perpétuelle mise en place par Alexandre, l'office divin étant assuré sans relâche par des équipes de moines-chantres qui se relayaient. Les trois Vies dont on trouvera dans ce volume une nouvelle traduction française sont : 1° celle d'Alexandre († vers 430), fondateur du monastère des Acémètes, dont le texte grec a été édité en 1911 au tome VI de la *Patrologia orientalis* (= *Bibliotheca hagiographica graeca* 47) ; 2° la vie prémétaphrastique du moine Marcel († après 469), archimandrite des Acémètes, publiée en 1968 par G. Dagron (= *BHG* 1027z) ; 3° la vie de Jean Calybite (V^e^ s.), dont O. Lamprides a fait connaître le texte original en 1964 (= *BHG* 868). Cet ouvrage, destiné au grand public cultivé [59], rendra service à tous en facilitant l'accès à des témoins importants de la vie religieuse dans les environs de la Nouvelle Rome.

59. Même dans un ouvrage de ce genre, il n'est pas inutile de rappeler le numéro d'ordre attribué à tel ou tel texte dans la *BHG* : leur identification s'en trouve facilitée pour tous.