

BILANS DE RECHERCHE 5

Gilbert Dagron  
Vincent Déroche

# Juifs et chrétiens en Orient byzantin



ACHCByZ  
2010



La collection *Bilans de recherche* est publiée par le  
Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance

© Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance

*www.achcbyz.com*

ISBN : 978-2-916716-21-3

ISSN 1953-2326



Création,  
FABIEN TESSIER



Composition et infographie  
ARTYOM TER-MARROSYAN VARDANYAN

Gilbert DAGRON, Vincent DÉROCHE

JUIFS ET CHRÉTIENS  
EN ORIENT BYZANTIN

*Ouvrage publié avec le concours  
de la Fondation Ebersolt du Collège de France*



## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DE LA RÉÉDITION	
par Gilbert Dagron .....	7
par Vincent Déroche .....	11
G. Dagron, V. Déroche,	
JUIFS ET CHRÉTIENS DANS L'ORIENT DU VI <sup>e</sup> SIÈCLE.....	17
Introduction historique. Entre histoire et apocalypse, par G. Dagron .....	17
<i>Doctrina Jacobi nuper baptizati</i> , édition et traduction par V. Déroche .....	47
La tradition du texte.....	47
Texte et traduction .....	69
Index.....	220
Commentaire I. Le scénario et ses ancrages historiques, par G. Dagron.....	230
Commentaire II. Les intentions de l'auteur, par V. Déroche .....	248
<i>Travaux et Mémoires</i> 11, 1991, p. 17-273	
V. Déroche	
LA POLÉMIQUE ANTI-JUDAÏQUE AU VI <sup>e</sup> ET AU VII <sup>e</sup> SIÈCLE.	
UN MÉMENTO INÉDIT, LES <i>KÉPHALAIÀ</i> .....	275
<i>Travaux et Mémoires</i> 11, 1991, p. 275-311	
G. Dagron	
LE TRAITÉ DE GRÉGOIRE DE NICÉE SUR LE BAPTÊME DES JUIFS .....	313
<i>Travaux et Mémoires</i> 11, 1991, p. 313-357	
G. Dagron	
JUDAÏSER .....	359
<i>Travaux et Mémoires</i> 11, 1991, p. 359-380	
V. Déroche	
L'APOLOGIE CONTRE LES JUIFS DE LÉONTIOS DE NÉAPOLIS.....	381
<i>Travaux et Mémoires</i> 12, 1993, p. 45-104	
Un correctif : les compléments des traditions directe et indirecte de <i>L'Apologie de Léontios</i> .....	444
G. Dagron	
JÉSUS PRÊTRE DU JUDAÏSME : LE DEMI-SUCCÈS D'UNE LÉGENDE .....	453
<i>Λευκίον. Studies presented to Lennart Rydén on his sixty-fifth birthday</i> , éd. J. O. Rosenqvist (Studia Byzantina Upsaliensia 6), Uppsala, 1996, p. 11-24	
V. Déroche	
POLÉMIQUE ANTIJUDAÏQUE ET ÉMERGENCE DE L'ISLAM (VII <sup>e</sup> -VIII <sup>e</sup> SIÈCLES).....	465
<i>Revue des études byzantines</i> 57, 1999, p. 141-161	
Abréviations .....	485
Index par F. Montinaro .....	487



## Préface de la réédition

Gilbert Dagron

En décidant de consacrer plus de la moitié du volume XI des *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance* (éd. de Boccard, Paris 1991) aux rapports entre juifs et chrétiens, nous espérions raviver l'intérêt, à travers des éditions de textes et quelques études ciblées, pour un problème crucial de l'histoire byzantine, qui est au croisement de l'histoire religieuse et de l'histoire politique du Proche-Orient. Notre but a été, je crois, atteint. D'autres en avaient conçu en même temps que nous le projet, soit pour élargir notre spécialité à d'autres horizons et d'autres langues<sup>1</sup> — car les sources grecques ne suffisent pas pour retracer et pour comprendre les bouleversements de l'époque — soit, en sens inverse, pour explorer au-delà du VII<sup>e</sup> siècle le problème identitaire que posent à Byzance le judaïsme et la présence en son sein de fortes communautés juives. Les polémiques, dont l'écho nous parvient à travers des œuvres de fiction ou de controverse, sont à replacer dans une réalité bien vivante. Aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, dans des métropoles de culture traditionnelle comme Antioche ou Alexandrie<sup>2</sup>, les juifs étaient parfois victimes de sanglants pogroms, mais ils vivaient à l'heure de la cité et de ses fêtes. Au moment de la conquête arabe, le judaïsme est au cœur d'une histoire sainte et d'une eschatologie religieuse qui est déchiffrée, d'un côté comme de l'autre, à partir de l'Ancien Testament et de ses prolongements apocalyptiques. Juifs, chrétiens et musulmans sont saisis dans la même équation, à ceci près que musulmans sont bientôt perçus comme des dissidents et des ennemis de l'extérieur, tandis que les juifs restent au cœur du christianisme comme une inquiétude et une dissidence, qu'on choisisse de les convertir par la prédication ou la force, de se réjouir d'un refus qui signe leur condamnation définitive, ou de s'accommoder d'eux en tentant de les isoler dans des quartiers — qui ne furent jamais, à Byzance, l'équivalent des ghettos occidentaux — et en leur reconnaissant un statut particulier, juridique et fiscal.

Vincent Déroche et moi avons joint à nos contributions des *Travaux et Mémoires XI* quelques études écrites postérieurement qui prolongent la réflexion sur les mêmes sujets. Nous avons choisi de n'apporter aux textes originaux que très peu de corrections, presque toujours formelles, bien que nous ayons conscience que la bibliographie s'est beaucoup enrichie depuis 1991. Vincent Déroche fera le point sur les travaux publiés après cette date qui concernent la polémique antijudaïque, domaine d'importance majeure où sa compétence est reconnue. Je n'évoquerai, pour ma part, que les éditions de textes récentes et les études approfondies qui changent notre approche du VII<sup>e</sup> siècle, qui nous aident à comprendre comment les épisodes de la conquête perse et de la chute de Jérusalem donnèrent aux relations entre juifs et chrétiens la dimension apocalyptique qu'elles ont dans la *Doctrina Jacobi*<sup>3</sup>, ou qui cernent de plus près la personnalité de grands acteurs de l'époque : Maxime le Confesseur<sup>4</sup> et Anastase le Sinaïte<sup>5</sup>.

1. *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. I : *Problems in the Literary Source Material*, éd. AV. CAMERON et L. CONRAD, Princeton 1992.

2. Pour Antioche, signalons l'ouvrage de E. SOLER, *Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la ville*, Institut Français du Proche-Orient, Bibliothèque archéologique et historique 176, Beyrouth 2006, notamment p. 93-135 (« L'appel de la synagogue et des Trompettes juives ») ; pour Alexandrie, voir SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, VII, 13, éd. Hansen p. 357-359 (rivalité et violences entre juifs et chrétiens nées à l'hippodrome de la ville).

3. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VI<sup>e</sup> siècle*, I : *Les textes*, II : *Commentaire. Les moines de Jérusalem et l'invasion perse*, Paris, 1992, où l'on trouvera une analyse rigoureuse des sources grecques et orientales.

Notre dossier contient certainement des erreurs ou des insuffisances et appelle donc des corrections ou des compléments. La critique systématique à laquelle s'est livré le regretté Paul Speck<sup>6</sup> est d'un autre ordre. Qu'il me suffise de dire ici qu'elle ne m'a pas convaincu. Je tiens pour historique la mesure impériale prise, peu après 630, pour contraindre les juifs au baptême (même si cette tentative fut de courte durée ou son application limitée dans l'espace, comme je l'ai suggéré), et pour authentique la lettre de Maxime le Confesseur qui l'évoque<sup>7</sup> et qui fournit ainsi une base historique à la demi-fiction de *Jacob le nouveau baptisé*. Les deux textes étant à l'évidence indépendants l'un de l'autre, les récuser tous les deux sans raison suffisante relève d'un parti pris.

C'est sur un point moins important, mais récemment discuté, que j'aimerais revisiter le texte et le commentaire de la *Doctrina* : le jeu de bascule dont s'accuse Jacob, avant sa conversion, entre les Verts et les Bleus de l'hippodrome.

*Jacob et les couleurs de l'hippodrome. Retractatio* — Jacob raconte comment, jeune homme, il profita de l'affrontement entre les Verts et les Bleus pour faire aux chrétiens le plus de mal possible. Selon les circonstances, il changeait de camp pour être du côté des fauteurs de troubles ou des agents de la répression. Lorsque l'auteur écrit, le souvenir des violences qui marquèrent le renversement de Maurice puis celui de Phokas est encore vif, et l'expression dont usaient les contemporains, τὸ βενετοπράσινον ou τὸ πρασινοβένετον, dit assez que le phénomène des factions était considéré comme un dédoublement pervers du « peuple » et un mécanisme inventé par le diable pour semer la zizanie, plutôt que comme un affrontement entre deux camps strictement définis. L'Église se place sous le signe de l'unité, les dèmes sous celui de la division. Un juif ardent devenu chrétien est parfait dans le rôle du dénote bagarreur puis assagi : jeune homme, sa haine des chrétiens l'avait jeté dans la subversion et la pure violence ; baptisé de force puis converti de cœur, il adhère à l'Empire et passe de l'Ancien Testament au Nouveau.

Reste à replacer ses revirements dans les troubles qui secouèrent l'Empire entre 602 et 610. Il me semble que c'est possible en gardant le texte du *Coislin* 299 et en faisant l'économie des corrections qui ont été proposées. Reprenons le récit élément par élément (*Doctrina*, I, 40, p. 128-131).

1) « *Quand Phokas devint empereur à Constantinople, comme Vert (ὡς πράσινος) je livrai les chrétiens aux Bleus et les traitais de juifs et de manzirs.* » L'expression est maladroite, mais le contexte est clair : c'est celui, comme l'a noté Constantin Zuckerman, de la prise de pouvoir par Phokas et non pas de son règne. La correction de πράσινος en πρασίνοους, proposée par Vincent Déroche, ferait perdre la logique et la structure du texte, celle de τοῖς βενέτοις τοὺς χριστιανούς en τοὺς βενέτους τοὺς χριστιανούς, plus légère, proposée par Constantin Zuckerman<sup>8</sup>, ne serait pas plus heureuse. Maurice, dont la couleur était le Vert (« ta couleur », lui disent les Verts), comptait faire intervenir les dèmes comme force d'appoint dans la défense de Constantinople contre Phokas. Mais ils ne tardèrent pas à désertier,

4. P. ALLEN et B. NEIL, *Scripta saeculi vii vitam Maximi Confessoris illustrantia* (Corpus Christianorum Series Graeca 39), Turnhout-Leuven 1999 ; *id.*, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, éd. et trad., Oxford 2002.

5. B. FLUSIN, « Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diègèmata stèrìkika* d'Anastase le Sinaïte », *TM* 11, 1991, p. 381-409 ; J. HALDON, « The Works of Anastasius of Sinai : A Key Source for the History of 7<sup>th</sup>-Century Mediterranean Society », dans *The Byzantine and Early Islamic Near East* (cité n. 1), p. 107-147.

6. « Maximos der Bekenner und die Zwangstaufe durch Kaiser Herakleios », *Varia VI* (Poikila Byzantina 15), Bonn 1997, p. 441-467.

7. Voir plus bas, p. 30-31 ; P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome 1952, Lettres 8 et 19, p. 25, 28-30. L'édition des lettres dans le Corpus Christianorum Series Graeca, préparée par Basile Markesinis, lèvera probablement tout doute.

8. En appendice à son article « Le cirque, l'argent et le peuple », *REB* 58, 2000, p. 95. L'expression « les Bleus chrétiens » serait insolite.

et les Verts, après des tractations diverses, s'accordèrent avec les Bleus pour accueillir l'usurpateur, dont le couronnement fut suivi d'une séance de courses. Aussitôt après, alors que Maurice était encore vivant, un conflit surgit entre les deux couleurs à propos du partage des « stations » pour le couronnement de l'impératrice. Un négociateur, envoyé par l'empereur, désavoua le démarque des Bleus, Kosmas<sup>9</sup>, qui riposta en menaçant de se rallier à Maurice : « Va-t-en apprendre le protocole ! Maurice n'est pas mort<sup>10</sup> ! » Le calme revint. Maurice fut saisi et exécuté, et les Bleus continuèrent à soutenir Phokas pendant tout son règne<sup>11</sup>. Dans ces moments de confusion (au tout début du règne de Phokas), Jacob s'accuse d'avoir trahi sa propre couleur, c'est-à-dire d'être devenu Bleu, et d'avoir livré aux Bleus certains Verts, sous un prétexte ou sous un autre (« juifs » et « manzirs », comme « manichéens », sont des injures banales, mais pleines d'humour dans la bouche d'un juif). En fait, cette trahison personnelle de Jacob fut celle de la plupart des Verts, qui abandonnèrent Maurice pour s'allier aux Bleus dans une brève période d'incertitude.

2) « *Et lorsque les Verts, sous les ordres de Kroukios, incendièrent la Mésè et passèrent un mauvais quart d'heure, comme Bleu, je brutalisai à nouveau les chrétiens, en les injuriant en tant que Verts et en les traitant d'incendiaires et manichéens.* » Les sources permettent de reconstituer le scénario. Au cours d'une séance de courses à Constantinople, les Verts injurièrent Phokas : « À nouveau tu as trop bu de coupes ! À nouveau tu as perdu la tête ! » L'empereur donna au préfet de la ville l'ordre de sévir, et ce dernier procéda à de nombreuses mutilations, décapitations et noyades. Les Verts répondirent à ces violences en incendiant une partie de la Mésè, le Prétoire et les bureaux du préfet de la ville, qui est alors Léontios<sup>12</sup>. À cette occasion, l'administrateur de la faction Verte [διοικήτης, pour désigner le démarque], Jean Kroukis, fut brûlé sur la Mésè. Phokas, furieux, édicta que les Verts seraient désormais exclus de toute charge (μηκέτι πολιτεύεσθαι)<sup>13</sup>. Le *Chronicon Paschale*, plus précis, place l'épisode sous l'indiction 6 (= 603), peu après les premières mesures de Phokas contre des parents ou alliés de l'empereur Maurice. Théophane donne un résumé de cette révolte sans citer le nom de Krouki(o)s ; il mentionne comme préfet de la ville, non pas Léontios, mais un certain Kosmas (en le confondant peut-être avec le démarque des Bleus du même nom)<sup>14</sup> ; et il insère la notice sous une date peu vraisemblable : après la révolte d'Antioche et l'assassinat du patriarche Anastase, en l'an du monde 6101 = 608-609, indiction 12. Il s'agit presque sûrement d'une erreur, et l'on retiendra la date haute de 603, qui s'accorde beaucoup mieux avec le témoignage de Jacob.

3) « *Et lorsque Bonosos, à Antioche, réprima les Verts et les massacra, j'allai à Antioche et, comme Bleu et partisan de l'empereur, donnai la bastonnade à bien des chrétiens, parce qu'ils étaient Verts, en les traitant de rebelles.* » Le *Chronicon Paschale* et Théophane situent cet épisode

9. MARTINDALE, *PLRE* III : Cosmas 18, démarque des Bleus, en même temps que Sergios est démarque des Verts.

10. Sur les variantes et le sens de cette interpellation, voir AL. CAMERON, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, p. 251-253.

11. THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, VII, 15, 4-8, éd. de BOOR-WIRTH p. 52-53, 271-272 ; VIII, 8, 4-5 ; 9, 13-16 ; 10, 1-13 ; 11, 1, éd. de BOOR-WIRTH p. 300-304 ; THÉOPHANE, *AM* 6094 = 601/602, éd. de BOOR p. 287-290 ; JEAN D'ANTIOCHE, *Excerpta de insidiis*, 108, éd. de BOOR p. 148-149, qui donne : « Apprends la vérité », c'est-à-dire la véritable situation.

12. MARTINDALE, *PLRE* III : Leontius 27, ancien curateur de Ta Antiochou, patrice et préfet de la ville attesté en 603.

13. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 695-696 ; THÉOPHANE, *AM* 6101 = 608-609, éd. de BOOR p. 296-297 ; voir aussi JEAN D'ANTIOCHE, *Excerpta de insidiis*, 109, éd. de BOOR p. 149. Comme l'a bien vu YVONNE JANSSENS, « Les Bleus et les Verts sous Maurice, Phocas et Héraclius », *Byz.* 11, 1936, p. 499-536, notamment p. 520, la *Doctrina Jacobi* (voir plus bas) suggère que Jean Krouki(o)s, chef des Verts, fut brûlé soit en représailles par les Bleus, soit en châtement expéditif par les autorités de la ville.

14. MARTINDALE distingue les deux Kosmas dans *PLRE* III : Cosmas 18 et 19.

sanglant à la même date, en 609-610, mais divergent sur l'analyse. Théophane accuse les juifs d'Antioche de s'être « insurgés contre les chrétiens » et d'avoir assassiné ignominieusement le patriarche, Anastase ; Phokas aurait alors décidé de déclencher une féroce répression en envoyant sur place Bonosos, nommé *comes Orientis*, et Kottanas, nommé *magister utriusque militiae*<sup>15</sup>. Le *Chronicon Paschale*, lui, note l'annonce de la mort d'Anastase, « tué par des soldats », à la fin du mois de septembre de l'indiction 14 (= 610); et ce n'est que plus loin, sans établir un lien direct avec cet assassinat, qu'il évoque le passé de Bonosos, « qui avait commis des atrocités dans Antioche la grande, sur ordre de Phokas et par l'intermédiaire de Théophane de sinistre mémoire »<sup>16</sup>. La *Doctrina* a raison de ne signaler qu'un seul soulèvement des Verts, dénoncés comme rebelles. En effet, les troubles s'étendirent, la répression aussi, et l'émeute urbaine devint une révolte générale dans toutes les villes de Syrie-Palestine quand la flotte du fils d'Héraclius fit voile vers Constantinople.

4) « Et lorsque, à Constantinople, les Verts traînèrent le corps de Bonosos, je les aidai de tout mon cœur, parce que c'était un chrétien. J'en usai avec les chrétiens comme un païen, en croyant servir Dieu. » Bonosos, après avoir été battu en Égypte, regagna d'urgence la capitale en semant la terreur dans les villes de Palestine qu'il traversait<sup>17</sup>. Le samedi 3 octobre de l'indiction 14 (= 610), il est dans la capitale lorsque la flotte d'Héraclius arrive à Abydos. Phokas mobilise les dèmes, comme Maurice avant lui, et confie la défense des ports de Ta Kaisariou (= de Théodose ou d'Éleuthère) et de Sophie aux Verts, celle de Ta Hormisdou, quartier maritime stratégique, aux Bleus. Les Bleus restent fidèles, mais les Verts, comme on pouvait s'y attendre, prennent le parti d'Héraclius. Bonosos, après avoir tenté de mettre le feu à Ta Kaisariou, cherche à fuir en barque, mais est tué au Port Julien par un soldat des excubites. Son cadavre est traîné par les Verts jusqu'au Bœuf et brûlé<sup>18</sup>. Le dimanche 5 octobre, Phokas est livré à Héraclius, mis à mort et mutilé. C'est à ce moment critique que Jacob change de camp. Bleu sous Phokas, époque où il a fait le plus de mal aux chrétiens (*Doctrina*, III, 1 l. 10), il devient Vert lorsque la victoire d'Héraclius est certaine, mais il se défend d'avoir tué qui que ce soit : il s'est contenté de traîner dans la rue le corps de Bonosos avec les chrétiens. Après la mort de ce dernier, comme Vert, il prête main-forte aux tisseurs de voiles de Rhodes pour rouer de coups les Bleus qui cherchent à fuir l'Orient et qu'il dénonce comme des « hommes de Bonosos » (*Doctrina*, V, 20 l. 16)

En somme, le contexte et la datation des événements suggèrent de rapprocher par la date et de lier ensemble les épisodes 1 et 2, puis 3 et 4. Jacob ne change de couleur que deux fois, à l'occasion de deux successions au trône particulièrement violentes. De Vert il devient Bleu lorsque Maurice est remplacé par Phokas, de Bleu il redevient Vert lorsque Phokas est vaincu par Héraclius. La *Doctrina* prête à Jacob l'intention personnelle et secrète de « casser du chrétien », mais nombreux furent sans doute les démotés de l'une et de l'autre couleur qui, sans être juifs, agirent de même... tout simplement pour sauver leur vie.

15. THÉOPHANE, AM 6101 = 608-6609, éd. de Boor p. 296. Sur Bonosos et sa répression sanglante, voir FLUSIN, *Saint Anastase* (cité n. 3), II, Paris 1992, p. 56, 143-144 ; MARTINDALE, *PLRE* III : Bonosus 2.

16. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 699. L'implication des juifs dans cet assassinat doit donc être tenue pour douteuse (J. D. FRENDO, dans *Jewish Quarterly Review* 72, 1982, p. 202-204), même si des affrontements entre juifs et chrétiens sont à l'origine de la répression. Sur Théophane, voir MARTINDALE, *PLRE* III : Theophanes 4. Ce serait la seule mention de ce personnage, dont la fonction n'est pas précisée, sauf si on l'identifie à Theophanes 3, démarque de l'une des deux couleurs en 607, mentionné dans la *Chronique* de Théophane, éd. de Boor p. 294.

17. Voir STRATÉGOS, *Récit sur la prise de Jérusalem par les Perses*, III, 11 ; IV, 1-5, trad. G. Garitte (CSCO 203) p. 6-7 ; PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, éd. Macler p. 55-56 ; JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, CV, 3 ; CVII, 19 - CX, 4, trad. R. H. Charles p. 166-167, 169-177.

18. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 699-700 ; JEAN D'ANTIOCHE, *Excerpta de insidiis*, 110, éd. de Boor p. 149-150.

## Préface de la réédition

Vincent Déroche

Dans les quelques pages qui suivent, je n'essaierai pas de présenter un nouvel état de la question sur la polémique antijudaïque<sup>1</sup> : il est encore impossible d'arriver à une synthèse fiable, faute d'éditions satisfaisantes pour beaucoup de documents essentiels, et je dresse par ailleurs un nouveau bilan provisoire dans un ouvrage édité par G. Stroumsa<sup>2</sup>. Mon propos sera donc de présenter rapidement au lecteur les avancées de la recherche depuis la publication de ces études. En effet, leur texte a été reproduit tel quel, sauf pour les erreurs purement typographiques qui ont pu être corrigées, afin de donner au lecteur un état de la recherche à une date précise. Les nouveaux acquis sur le texte de l'*Apologie contre les Juifs* ont été rejetés en appendice et les corrections à insérer ont été mentionnées dans les marges des textes d'origine. Cette présentation se bornera donc à revenir sur mon article concernant la polémique antijudaïque et les *Képhalaia*, et sur sa problématique essentielle, le rapport de ces textes avec la réalité de leur temps. C'est, en effet, ce rapport qui fait l'intérêt de ces sources pour l'historien. La gamme des réponses à cette question est large, mais il n'est pas inutile de rappeler sous quels auspices elle a été initialement traitée par A. Harnack<sup>3</sup> : pour celui-ci, dans la perspective d'un protestantisme libéral, le problème de l'historien du christianisme était de savoir comment la nouvelle religion s'était accommodée de l'hellénisme puis s'était laissé imprégner par lui, jusqu'aux dérivés du catholicisme, vu comme une prolongation de l'Église constantinienne. Dans cette problématique, le judaïsme était un concurrent dépassé et disqualifié d'avance, ce qui explique l'interprétation par Harnack de l'*Altercatio Simonis et Theophili*<sup>4</sup> en particulier et de la polémique antijudaïque en général : on ne pouvait pas lutter sérieusement contre un concurrent qui n'était pas sérieux, et ces textes devaient donc avoir un autre but, sans doute la catéchèse de nouveaux chrétiens venant du paganisme. L'idée d'une fonction catéchétique n'est bien entendu pas absurde<sup>5</sup>, et elle a été proposée de nouveau récemment de manière plausible pour deux textes, le texte anonyme édité par J. Declerck<sup>6</sup> et le *Dialogue d'Athanase et Zacchée* replacé par P. Andrist dans un milieu apollinariste d'Égypte<sup>7</sup>. Néanmoins, l'idée d'un judaïsme inexistant sur la scène publique de l'Empire romain est maintenant quasi

1. Parmi les études les plus notables, mentionnons : K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Psalters*, Cambridge 1992 ; D. OLSTER, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994 ; Av. CAMERON, « Byzantines and Jews », *BMGS* 26, 1996, p. 249-274.

2. « Forms and functions of anti-Jewish polemics : polymorphy, polysemy », à paraître dans *Jews of Byzantium : Dialectics of Minority and Majority Cultures*, éd. R. BONFIL et al., Brill.

3. Je me fonde ici sur une remarquable conférence à paraître de M.-Y. Perrin à l'École Normale Supérieure de Paris.

4. *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*, Leipzig 1883.

5. Malgré les vives critiques de L. LAHEY, « Evidence for Jewish Believers in Christian-Jewish Dialogues through the sixth Century », dans O. SKARSAUNE et R. HVALVIK éd., *Jewish believers in Jesus : the early centuries*, Peabody (Ma) 2007, p. 581-639.

6. *Anonymus Dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti* (CCSG 30), Turnhout 1994.

7. *Le Dialogue d'Athanase et Zacchée : étude des sources et du contexte littéraire*, thèse de doctorat de l'Université de Genève, 2001 ; consultable sur <http://www.unige.ch/cyberdocuments/these2001/AndristP/these.pdf>. Voir aussi P. ANDRIST, « Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste », *Recherches augustiniennes* 34, 2005, p. 63-140.

inconcevable dans le consensus actuel, qui insiste au contraire sur la vitalité et le pluralisme du judaïsme de l'époque, et sur sa capacité de séduction des membres d'autres communautés religieuses<sup>8</sup>. Dans le « supermarket of religions » (G. Stroumsa) qu'était l'Empire romain, il était logique que règne une concurrence dans un « espace public » au sens de J. Habermas, un lieu d'échanges d'argumentations visant à influencer des décisions individuelles en faveur de tel ou tel groupe. Cet espace public n'était pas démocratique comme celui de bien des pays contemporains, corrélé à un système politique démocratique, mais il était ouvert et donnait lieu à des confrontations institutionnalisées dans des controverses publiques, comme l'a bien montré R. Lim<sup>9</sup> ; cette institution a connu un développement intéressant en Perse sassanide, où les différentes obédiences chrétiennes ont pu ainsi plaider leurs litiges devant le pouvoir politique d'une façon qui préfigure leur comportement sous le califat<sup>10</sup>. Dans ce contexte, la forme littéraire des dialogues antijudaïques n'apparaît pas aussi artificielle qu'on le propose parfois, même si elle se généralise aussi à l'époque comme procédé littéraire associé à celui des questions et réponses<sup>11</sup> ; il y a donc une gamme variée d'ancrages des textes antijudaïques dans la réalité, et le rapport avec des conflits réels des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, que je persiste à croire pertinent, n'exclut pas en même temps que ces textes soient un lieu privilégié de l'élaboration d'une nouvelle auto-définition des Byzantins par différenciation avec l'Autre, comme l'ont suggéré finement plusieurs études<sup>12</sup>.

Depuis 1991, une seule étude à ma connaissance s'est proposé de commenter tout le corpus que j'avais rassemblé, mais avec un succès mitigé<sup>13</sup>. Mais plusieurs études intéressantes ont porté sur une bonne partie de ce corpus ou le contexte, comme celle de L. Lahey sur les dialogues antijudaïques des premiers siècles<sup>14</sup>. P. Andrist surtout a entamé un recensement systématique des manuscrits grecs contenant des textes antijudaïques, qui

8. Par exemple, le recueil de W. HORNBURY, *Jews and Christians in contact and controversy*, Édimbourg 1998, repose sur l'idée d'une controverse bien réelle entre Juifs et chrétiens aux premiers siècles de notre ère. À contre-courant, É. WILL et Cl. ORRIEUX, « Prosélytisme juif » ? *Histoire d'une erreur*, Paris 1992, ont essayé de minorer toutes les attestations de conversion au judaïsme et d'efforts missionnaires juifs, mais n'emportent pas la conviction faute d'avoir bien vu que l'attrait du judaïsme s'exerce même sans efforts missionnaires planifiés, comme d'ailleurs le christianisme à la même époque. Pour des raisons analogues, je crois excessive la thèse de M. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leyde 1995, pour qui les Juifs ne sont que des prétextes dans les textes byzantins.

9. *Public disputation, power and social order in late antiquity*, University of California Press 1995.

10. Voir C. JULLIEN éd., *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, = *Studia Iranica* 35, 2007.

11. Voir Av. CAMERON, « Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period », *Orientalia Lovanensia Analecta* 42, 1991, p. 91-108.

12. A. S. JACOBS, *Remains of the Jews. The holy land and Christian Empire in late antiquity*, Stanford 2004 ; Id., « Dialogical Differences : (De-)Judaizing Jesus' Circumcision », *Journal of Early Christian Studies* 15, 2007, p. 291-335, avec une théorie intéressante du passage des dialogues aux questions et réponses comme corollaire d'une intériorisation du débat avec le judaïsme ; G. STROUMSA, « From Anti-Judaism to Anti-Semitism in Early Christianity », dans *Contra Iudaeos*, éd. G. STROUMSA et O. LIMOR, Tübingen 1996, p. 1-26.

13. A. KÜLZER, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Leipzig 1999 ; voir mon compte rendu dans *Südostforschungen* 61/62, 2002-2003, p. 511-515. Voir aussi I. AULISA, « Papisci et Philonis Iudaeorum cum monacho colloquium : note per una ricostruzione del confronto tra giudei e cristiani in epoca altomedievale », *Vetera Christianorum* 40, 2003, p. 17-41.

14. « Evidence for Jewish Believers ... » (cité n. 5). Cette étude très personnelle apporte beaucoup d'idées, mais souffre d'avoir accordé trop vite crédit à la véracité historique littérale de beaucoup de textes antijudaïques évidemment romancés, comme par exemple le *De gestis in Perside*.

permettra de procéder à des éditions rigoureuses et dont les premiers fruits apparaissent déjà<sup>15</sup>. La synthèse d'A. Pereswetoff-Morath sur les textes antijudaïques conservés en slavon fournit des renseignements désormais indispensables<sup>16</sup>.

Venons-en au catalogue de textes dressé en 1991 et aux amendements nécessaires. La légende de Jésus grand-prêtre du judaïsme, alias *BHG* 810-812, est attestée par plusieurs manuscrits et une branche slave<sup>17</sup>. P. Andrist a signalé deux manuscrits supplémentaires des *Képhalaia*<sup>18</sup>. La *Doctrina Jacobi* doit maintenant être rapprochée du seul texte parallèle qui soit aussi le roman d'une conversion du judaïsme au christianisme racontée par le converti, la *Lettre de Rabbi Samuel du Maroc*, rédigée sans doute en 1339 par un Dominicain qui prétend reproduire le texte et la conversion d'un rabbin vers l'an mil ; contrairement à la *Doctrina Jacobi* restée confidentielle, ce texte a connu un succès fabuleux (plus de 300 manuscrits !) parce que son auteur avait eu le bon goût d'en faire un texte bref (une trentaine de colonnes de la *Patrologia latina*) sans le fatras théologique de la *Doctrina Jacobi*, ni son enracinement concret dans un présent de l'auteur vite devenu incompréhensible pour les copistes : ce qui fait pour nous l'intérêt historique de la *Doctrina Jacobi* est justement ce qui a nui à sa diffusion<sup>19</sup>. P. Andrist a signalé un manuscrit palimpseste de la *Doctrina Jacobi* à Vienne, où O. Kresten et J. Grusková en ont découvert encore un autre ; le premier déchiffrement permet de constater que ces nouveaux témoins ne permettent pas d'améliorer sensiblement l'édition<sup>20</sup>. Le *Dialogus Timothei et Aquilae* a bénéficié

15. « Pour un répertoire des manuscrits de polémique antijudaïque », *Byz.* 70, 2000, p. 270-306 ; « Un témoin oublié du *Dialogue de Timothée et Aquila* et des *Anastasiana antijudaica* », *Byz.* 75, 2005, p. 9-24 ; « Trois témoins athonites mal connus des *Anastasiana antijudaica* (et du *Dialogus Timothei et Aquila*) », *Byz.* 76, 2006, p. 402-422.

16. *A Grin without a Cat*, Lund 2002.

17. Voir G. DAGRON, « Jésus prêtre du judaïsme : le demi-succès d'une légende », dans *ΛΕΙΜΩΝ, Studies Presented to Lennart Rydén on his sixty-fifth birthday*, éd. J. O. Rosenqvist, (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 6), Uppsala 1996, p. 11-24, texte repris dans le présent volume ; ANDRIST, « Pour un répertoire » (cité n. 15), p. 279-281 ; F. NUVOLONE, « La légende du Christ, 22<sup>e</sup> et dernier prêtre du temple de Jérusalem. Priorité du texte long », dans M.-A. VANNIER *et al.* éd., *Anthropos laikos. Mélanges Alexandre Faivre*, Fribourg 2000, p. 203-232, a cherché à démontrer que le texte remonte à un original judéo-chrétien, sans doute à tort.

18. Athènes, Metochion Panagiou Taphou n<sup>os</sup> 273 et 405, tous deux du xviii<sup>e</sup> s., le second étant l'apographe du premier ; il y a peu de chance qu'ils permettent une amélioration significative de l'édition.

19. O. LIMOR, « The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco : a Best-Seller in the World of Polemics », dans *Contra Iudaeos* (cité n. 12), p. 177-194.

20. Il s'agit du Vindob. jur. gr. 18, fol. 72rv, déjà signalé par H. Hunger et O. Kresten dans leur catalogue de 1969, et du Vindob. philos. gr. 286, fol. 33, 47 et 60. Dans le premier, O. Kresten et J. Grusková ont identifié clairement le début du texte conservé en grec, le par. I 5 jusqu'à ἀρχή ; à la l. 15 avec un texte qui suit de près CF (seule variante significative : un titre abrégé, malheureusement mutilé), dans le second (peu lisible) des passages des par. I 21, III 8 et III 11, avec en III 8 un passage des versions non grecques qui manquait jusqu'à présent en grec ; O. Kresten et J. Grusková ont aussi montré que la présence dans ce palimpseste des *Trophées de Damas* et du *Dialogus Timothei et Aquilae* comme dans P, le Coislin gr. 299, suggère une parenté avec ce dernier, qui contient ces textes en plus de la *Doctrina* et était jusqu'alors le seul témoin connu des *Trophées de Damas*. Ces folios proviennent de deux manuscrits différents, tous deux différents du plus ancien témoin connu jusque-là, l'Athos Esphigmenou 58 (A dans notre édition). Voir prochainement J. GRUSKOVÁ, *Untersuchungen zu den griechischen Palimpsesten der Österreichischen Nationalbibliothek. Codices Historici, Codices Philosophici et Philologici, Codices Iuridici*, Vienne 2010, avec toute la bibliographie. Je remercie O. Kresten et J. Grusková pour leurs précieuses informations sur un travail encore inédit.

de la traduction de W. Varner, qui rend enfin le texte accessible en traduction à un large public<sup>21</sup>, mais il a surtout été étudié dans une perspective différente de la nôtre, expliquer la spécificité de ses citations scripturaires et rechercher les traces du texte plus ancien qu'il utilise certainement<sup>22</sup>. J'ai déjà mentionné plus haut le travail de P. Andrist sur le *Dialogus Athanasii et Zacchaei*. La démonstration par A. Berger que la *Disputatio Gregentii* est un texte du x<sup>e</sup> siècle est un progrès considérable qui ramène l'attention vers une autre période critique des relations entre Juifs et Byzantins, le baptême forcé imposé par Basile I<sup>er</sup> au siècle précédent<sup>23</sup>. La *Disputatio de religione* a récemment fait l'objet d'une thèse de P. Bringel dont la publication est très attendue<sup>24</sup>. Les fragments d'Étienne de Bostra ont été réédités par A. Alexakis, édition suivie de correctifs de H.-G. Thümmel et de K.-H. Uthemann<sup>25</sup>. Le *Dialogus Papisci et Philonis* et les textes liés, *Trophées de Damas* et *Disputatio Anastasii*, ont le plus attiré l'attention en raison de leur grande diffusion ; l'édition provisoire proposée par I. Aulisa et C. Schiano d'après 37 manuscrits permet d'avoir un texte plus fiable et accessible que l'ancienne édition McGiffert, mais ne représente qu'un jalon intermédiaire dans l'attente d'une édition véritablement critique qui ne peut venir que d'une étude de l'ensemble de la tradition<sup>26</sup>. Le progrès en la matière pourra venir aussi de la branche slave de la tradition, déjà éditée récemment par Prokhorov sans la situer vraiment dans la tradition du texte grec<sup>27</sup>, et commentée de façon beaucoup plus approfondie par A. Pereswetoff-

21. *Ancient Jewish-Christian Dialogues : Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila*, Lewiston (NY)/Queenston (Ont.) 2005.

22. J. NEVILLE BIRDSALL, « The *Dialogue of Timothy and Aquila* and the Early Harmonistic Tradition », *Novum Testamentum* 22, 1980, p. 66-77 ; A. GLOBE, « The *Dialogue of Timothy and Aquila* as Witness to a Pre-Cesarean Text of the Gospels », *New Testament Studies* 29, 1983, p. 233-246 ; L. LAHEY, *The Dialogue of Timothy and Aquila*, thèse de Cambridge, Fitzwilliam College, 2000 ; Id., « Jewish Biblical interpretation and genuine Jewish-Christian debate in the *Dialogue of Timothy and Aquila* », *Journal of Jewish Studies* 51, 2000, p. 281-296 ; J. Z. PASTIS, « Dating the *Dialogue of Timothy and Aquila* : Revisiting the Earlier Vorlage Hypothesis », *Harvard Theological Review* 95, 2002, p. 169-2005. On trouvera une synthèse sur l'usage de la Bible dans ces textes dans P. ANDRIST, « The Greek Bible used by the Jews in the dialogues *Contra Iudaeos* (4th-10th centuries CE) », dans *Jewish Reception of Greek Bible Versions*, éd. N. DE LANGE et al., Mohr Siebeck 2009, p. 235-262. Des fragments palimpsestes du texte du *Dialogus Timothei et Aquilae* ont été récemment découverts : M.-L. AGATI et P. CANART, « Le palimpseste du Vaticanus graecus 770 et du Cryptensis A.δ.VI (gr. 368) », *Νέα Πρώτη* 3, 2006, p. 131-156 ; J. GRUSKOVA, « Neue Ergebnisse aus der Palimpsestenforschung », dans S. LUCA éd., *Libri palinsesti greci : conservazione, restauro digitale, studio*, Rome 2008, p. 295-311, ici n° 3 p. 303.

23. A. BERGER, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Tifar*, Berlin/New York 2006 ; pour cette période, voir dans ce volume l'étude de G. Dagron sur Grégoire de Nicée.

24. *Une polémique religieuse à la cour perse : le De Gestis in Perside*, thèse de Paris IV-Sorbonne, 2007.

25. A. ALEXAKIS, « Stephen of Bostra, *Fragmenta contra Iudaeos* (CPG 7790) : A new Edition », *JÖB* 43, 1993, p. 45-60 ; H.-G. THÜMMEL, « Stephanos von Bostra und die Florilegien-Tradition », *JÖB* 46, 1996, p. 63-79 ; K.-H. UTHEMANN, « Nochmals zu Stephan von Bostra (CPG 7790) im Parisinus gr. 1115 : ein Testimonium – zwei Quellen », *JÖB* 50, 2000, p. 101-137.

26. *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco*, Bari 2005 ; voir le compte rendu exhaustif de P. ANDRIST, *BZ* 101, 2008, p. 787-802, et le mien, à paraître dans le *JÖB*. Sur les *Trophées*, voir Av. CAMERON, « The *Trophies of Damascus* : the Church, the Temple and Sacred Space », dans *Le temple lieu de conflit*, Louvain 1995, p. 203-212. Les principes de l'édition et les rapports avec la *Disputatio* d'Anastase ont été exposés par C. SCHIANO, « Dal dialogo al trattato nella polemica anti giudaica. Il Dialogo di Papisco et Filone e la Disputa contro i giudei di Anastasio abate », *Vetera Christianorum* 41, 2004, p. 121-150.

27. « Stjazanija's iudejami po sborniku Kirilla Belozerskogo », *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 52, p. 168-191. L'existence de ce texte était signalée depuis 1911 (voir ma n. 5 p. 281).

Morath<sup>28</sup>. Un texte latin cité comme parallèle comme faux tardif est maintenant reconnu comme texte authentique du v<sup>e</sup> siècle, l'encyclique de Sévère de Minorque, qui est bien le récit de la conversion des Juifs de Minorque entraînée indirectement par le passage des reliques de saint Étienne<sup>29</sup>. En revanche, il convient de rajouter les *Objections des Hébreux* depuis que P. Andrist a démontré que cette œuvre surprenante est en fait un pamphlet iconodoule en forme de polémique antijudaïque, confirmant ainsi la contiguïté entre celle-ci et les premières productions iconodoules que j'avais supposée en 1991<sup>30</sup>. Enfin, l'existence d'une polémique juive bien réelle, quoique moins développée ou moins bien conservée que la production chrétienne, est mieux attestée à date plus basse par le texte dit de Nestor<sup>31</sup> et un fragment de la Genizah<sup>32</sup>. Mentionnons un traité antijuif dans le florilège Coislin inédit, accessible dans une traduction néerlandaise<sup>33</sup>, et une étude récente sur le grand florilège du pseudo-Grégoire de Nysse contre les Juifs<sup>34</sup>.

On évoquera enfin quelques-unes des très nombreuses publications de P. Speck, décédé en 2003, qui traitent des images ou de relations avec les Juifs. Son article sur l'*Apologie contre les Juifs*<sup>35</sup> a directement suscité ma première étude sur le même texte<sup>36</sup>. Cet article de même que les études rassemblées dans le présent volume et mon article sur la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*<sup>37</sup> ont à leur tour conduit P. Speck à adopter une position critique,

28. « 'And Was Jerusalem Buildded Here... ?' On the Textual History of the Slavonic *Jerusalem Disputation* », *Scando-Slavica* 47, 2001, p. 19-38 ; voir aussi ID., *A Grin without a Cat*, Lund 2002, p. 156-168. D. Afinogenov reprend l'étude de cette version.

29. Voir l'édition de S. BRADBURY, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford/New York 1996, et corriger sur ce point mon article aux p. 295-296, qui suivait les conclusions de B. BLUMENKRANZ, *Revue des Études juives* 111, 1951-1952, p. 24-27. Cette confusion est d'ailleurs instructive : les érudits ont tellement pris, non sans raisons, l'habitude de suspecter tout texte sur les Juifs d'être une affabulation chrétienne qu'on finit par rejeter des documents authentiques.

30. « Les *Objections des Hébreux* : un document du premier iconoclasme ? », *REB* 57, 1999, p. 99-140 ; le texte est édité par P. ELEUTERI et A. RIGO, *Eretici, Dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo*, Venise 1993, p. 109-123.

31. D. LASKER et S. STROUMSA, *The Polemic of Nestor the Priest*, Jérusalem 1996.

32. Voir N. DE LANGE, « A Fragment of Byzantine Anti-Christian Polemic », *Journal of Jewish Studies* 41, 1990, p. 92-100.

33. P. W. VAN DER HORST, « Vijfentwintig vragen om joden in het nauw te drijven. Een Byzantijns anti-joods document uit de zevende eeuw », *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 58, 2004, p. 89-99 ; je remercie P. Van Deun pour cette référence.

34. M. C. ALBL, *Pseudo-Gregory of Nyssa : Testimonies against the Jews*, Atlanta 2004 ; voir aussi ID., « The Image of the Jews in Pseudo-Gregory of Nyssa's Testimonies against the Jews », *Vigilae Christianae* 62, 2008, p. 161-186, et J. REYNARD, « L'antijudaïsme de Grégoire de Nysse et du pseudo-Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 37, 2001, p. 257-276.

35. « ΓΡΑΦΑΙΣ Η ΓΛΥΦΑΙΣ. Zu dem Fragment des Hypatios von Ephesos über die Bilder, mit einem Anhang : Zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis », *Varia I* (Poikila Byzantina 4), Bonn 1984, p. 211-272 ; seules les p. 242-249 et les notes correspondantes en fin d'article sont consacrées à Léontios.

36. V. DÉROCHE, « L'authenticité de l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 110, 1986, p. 655-669 ; d'un point de vue heuristique, cet article doit beaucoup à la radicalité de la critique de P. Speck.

37. « Quelques interrogations à propos de la *Vie de Syméon Stylite le Jeune* », *Eranos* 94, 1996, p. 65-83.

plusieurs fois répétée jusque dans ses derniers ouvrages<sup>38</sup>, qui peut se résumer ainsi : le culte des images n'a pas pu exister à proprement parler avant la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>, et les mentions de ce culte dans les dialogues avec les Juifs et dans les textes hagiographiques réputés antérieurs à cette époque sont des interpolations du VIII<sup>e</sup> et surtout du IX<sup>e</sup> siècle. En fait, Paul Speck a développé une théorie systématique de l'interpolation pendant les « siècles obscurs », qu'il a aussi appliquée à d'autres textes, entre autres aux *Actes de Nicée II*, aux *Libri Carolini*, au dossier d'Anastase le Perse, à la *Vie d'Étienne le Jeune*, aux *Miracles de Démétrios*<sup>40</sup>. Cette accumulation d'hypothèses forme un échafaudage fragile. Dans beaucoup de dossiers, il a été démontré par les éditeurs des textes que les interpolations supposées n'existaient pas<sup>41</sup>. Ailleurs, la preuve qui pourrait jeter un doute sérieux sur l'authenticité du texte est rarement faite. Dans ce volume qui est une réimpression d'études antérieures, la place manquerait pour discuter les objections formulées dans ces publications ; le lecteur voudra bien me faire le crédit de croire que je les ai lues avec l'attention qu'elles méritent, sans que, dans leur grande majorité, elles m'aient paru recevables.

38. « Der Dialog mit einem Juden angeblich des Leontios von Neapolis », *Varia II* (Poikila Byzantina 6), Bonn 1987, p. 315-322 ; « Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung », *Varia III* (Poikila Byzantina 11), Bonn 1991, p. 163-247 ; « Schweinefleisch und Bilderkult. Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen », dans *TO EAAHNIKON. Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, vol. I, éd. J. S. LANGDON et al., New Rochelle/New York 1993, p. 367-383 ; « Das Teufelschloss. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaites ? », *Varia V* (Poikila Byzantina 13), Bonn 1994, p. 293-309 ; « Adversus Iudaeos – pro imaginibus. Die Gedanken und Argumente des Leontios von Neapolis und des Georgios von Zypern », *Varia VI* (Poikila Byzantina 15), Bonn 1997, p. 131-176 ; « Die *Doctrina Jacobi nuper baptizati* », *ibid.*, p. 267-439 ; « Maximos der Bekenner und die Zwangstaufe durch Kaiser Herakleios », *ibid.*, p. 441-467 ; « Sophronios und die Juden », *ibid.*, p. 469-476 ; « The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons », *Jewish Studies Quarterly* 4, 1997, p. 183-190.

39. Voir en dernier lieu son article « Ideologische Ansprüche – historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner », *Varia VII* (Poikila Byzantina 18), Bonn 2000, p. 19-52, en particulier p. 25-29.

40. *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus* (Poikila Byzantina 10), Bonn 1990, p. 228 s. (pour la *Vie d'Étienne le Jeune*) ; « Ketzerisches zu den Wundergeschichten des Heiligen Demetrios und zu seiner Basilika in Thessalonike », *Varia IV* (Poikila Byzantina 12), Bonn 1993, p. 255-532 ; *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini* (Poikila Byzantina 16), Bonn 1998 ; « Das Martyrion des heiligen Anastasios des Persers und die Rückkehr seines Leichnams », *Varia VI* (Poikila Byzantina 15), Bonn 1997, p. 177-266. Cette liste n'est nullement exhaustive. On trouvera une appréciation d'ensemble chez W. BRANDES, *Rechtsgeschichte* 12, 2008, p. 176-182, au cours d'une recension du livre de H.-G. THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich 2005.

41. L'édition récente des *Libri Carolini* a démontré que le texte que P. Speck croyait massivement interpolé après 843 dans ses citations des *Actes de Nicée II* repose directement sur le manuscrit de travail de l'auteur à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, qui a été conservé, de *Vaticanus lat.* 7207 (A. FREEMAN avec la coll. de P. MEYVAERT, *Opus Carolini Regis contra Synodum (Libri Carolini)*, MGH, Hanovre 1998) ; l'édition toute récente des *Actes de Nicée II* ne retient aucune des interpolations que P. Speck a cru y discerner (E. LAMBERZ, *Concilium universale Nicaenum secundum, concilii actiones I-III*, Berlin/New York 2008 ; le lecteur y consultera les n. 125 p. XXX, 140 p. XXXIII et 311 p. LXVI, où il trouvera les raisons de l'éditeur pour rejeter les hypothèses d'interpolation de P. Speck). Dans le cas des *Miracles d'Artémios* qui attestent un culte des images au plus tard en 668 à Constantinople, le texte complet est attesté de façon remarquablement homogène d'une part par un manuscrit médiéval de Sicile, qui reproduit le texte d'un manuscrit en onciale du IX<sup>e</sup> siècle dont des fragments palimpsestes ont été conservés sur place (*Messanensis S. Salvatore* 30 qui recopie le *Messanensis S. Salvatore* 37. Des fautes de ce dernier prouvent que lui-même ne peut pas être à l'origine de la tradition manuscrite et copie un témoin plus ancien).

# JUIFS ET CHRÉTIENS DANS L'ORIENT DU VII<sup>e</sup> SIÈCLE

par Gilbert DAGRON et Vincent DÉROCHE

---

## INTRODUCTION HISTORIQUE

### **Entre histoire et apocalypse**

par Gilbert DAGRON

Les historiens l'ont souvent noté : les relations entre Juifs et Chrétiens changent, au VII<sup>e</sup> siècle, dans le ton et sur le fond. Les polémiques se font plus vives et précises, moins littéraires, et l'on ne sait si cet affichage des différences cache un regain des tensions ou des tendances syncrétiques ; les Juifs semblent prendre l'initiative plus souvent que précédemment. De chaque côté on suit le cours des événements politiques et des guerres qui bouleversent l'Orient chrétien et sapent les fondements de l'hégémonie « romaine » ; pour les comprendre, pour en évaluer l'enjeu, on se réfère de part et d'autre à des apocalypses conçues à partir des mêmes modèles et nourries des mêmes faits d'actualité camouflés ou prolongés en prophéties, qui concluent en sens opposés à la prochaine apparition du Messie sur les ruines de l'Empire chrétien ou à la seconde parousie du fils de Dieu après le passage dévastateur de l'Antéchrist. Les regards se fixent sur Jérusalem, prise, délivrée, perdue, et sur la Croix, dont le départ en Perse semble annoncer une restauration du peuple juif et le retour d'une nouvelle dispersion. Le temps est aux mesures extrêmes, comme celle du baptême forcé, répressive mais en fin de compte presque généreuse, puisqu'elle vise à associer les Juifs à la Romanité en ce monde et au salut dans l'autre, ou bien à des réflexes d'exclusion, comme celui qui s'oppose à leur conversion avec des arguments qui ont pour la première fois un relent d'antisémitisme. De ces années passionnées sort peu à peu une position officielle de l'Église, équivoque mais figée, rarement remise en cause après son expression dans le canon 8 du concile

de Nicée II (787) et dans les premières formules d'abjuration qui sans doute l'accompagnent. De toute façon, la Palestine est désormais hors de portée des Juifs comme des Chrétiens, étant devenue terre d'Islam. Le problème est, de ce seul fait, désamorcé : ouvert dès le règne de Justinien, il avait pris la forme d'une confrontation directe sous Phocas et Héraclius ; en 692, le concile in Trullo ne s'intéresse plus qu'aux « séquelles » du judaïsme et aux communautés juives ou judaïsantes d'Asie Mineure, contre lesquelles sévissent Léon III et, plus tard, le patriarche Nicéphore. Quand éclate la crise iconoclaste, le dossier du judaïsme est déjà à peu près clos ; disons qu'il se referme alors sur un faux procès, des injures (« judaïser ») et quelques légendes à propos d'un complot juif à l'origine de la destruction des images, sans rien apporter de neuf dans les relations entre Juifs et Chrétiens.

Pour une étude attentive de la période qui va des débuts de la guerre perse jusqu'à la consolidation du pouvoir arabe et la reconnaissance du fait musulman, les plus grandes difficultés viennent des sources, disparates, répétitives, dont les recoupements ne sont pas toujours gages de véracité, et qui laissent dans la pénombre les années dont nous soupçonnons qu'elles furent les plus riches en rebondissements et en changements révélateurs : le temps de l'occupation perse en Palestine (612-630 environ) et les deux décennies qui suivirent la conquête arabe. De ce point de vue, la *Doctrina Jacobi nuper baptizati* (« Enseignement de Jacob le nouveau baptisé »), qui est ici rééditée et commentée, constitue un document d'un intérêt exceptionnel, puisque, placée par son auteur sous la date de 634, elle rend compte d'un passé relativement récent, évoque le présent et empiète quelque peu sur l'avenir. Cette œuvre d'actualité se situe en un point stratégique de l'histoire, mais elle se place aussi à bonne distance d'observation, loin des bruits et des fureurs : c'est de Carthage qu'on y regarde la Palestine pour mieux réfléchir, secrètement, sur des souvenirs accumulés. Les renseignements qui ainsi nous parviennent sont inappréciables, mais ils sont sélectionnés et retraités ; ils soulignent et nous révèlent de vrais problèmes, mais y apportent des réponses édifiantes et lénifiantes, fermant toute voie aux déviances et aux doutes, qui furent alors nombreux. Aussi la richesse du texte apparaîtra-t-elle mieux après un exposé systématique, déjà tenté par d'autres<sup>1</sup>, mais toujours à refaire, des événements et de leur interprétation. La chronologie guidera nos pas, pour la simple raison que nos sources sont le plus souvent des Chroniques, qui ne permettent qu'une marche à tâtons.

*Les Juifs et l'agitation urbaine en 609-610.* — Sous Maurice (582-602), aucun changement décisif ne s'esquisse encore. Il est en tout cas difficile de tirer la moindre

1. Parmi les travaux généraux sur ce problème, mentionnons ici le très bon article de R. P. BLEIK, « Ob odnosjenjah evreev k pravitel'stvu Vostočnoj Rimskoj imperii v 602-634 gg. po. R. H. », *Hristianskij Vostok* (Pétrograd) 3, 1914, p. 175-194 ; J. STARR, « Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest », *Journal of the Palestine Oriental Society* 15, 1935, p. 280-293, et *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, New York 1939 ; A. SHARF, « Byzantine Jewry in the Seventh Century », *BZ* 48, 1955, p. 103-115 (cité en abrégé : A. SHARF 1955), et *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971, notamment p. 42-67 (cité en abrégé : A. SHARF 1971) ; M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jérusalem 1984 (réimpression de la trad. anglaise, parue à Londres en 1976 ; le livre est paru en hébreu en 1946, et en allemand, sous le titre *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962).

conclusion de textes isolés et marginaux. Jean de Nikiou évoque la ferveur religieuse qui aurait marqué le début du règne, et attribue à Domitianos, neveu de l'empereur<sup>2</sup>, le projet de « forcer par contrainte les Juifs et les Samaritains à recevoir le baptême », ce qui fit d'eux de faux Chrétiens, précise l'auteur en anticipant peut-être sur la politique d'Héraclius<sup>3</sup>. Agapios de Menbidj accroche à la onzième année du règne (593) un bannissement des Juifs d'Antioche après que l'un d'entre eux eut, par une audace sacrilège, uriné sur une icône du Christ laissée en place par le précédent occupant chrétien de son logement<sup>4</sup>. Cette historiette sent l'*exemplum*, et l'expulsion des Juifs hors de la ville d'Antioche, présentée comme une mesure générale, ne fut en tout cas pas durable. Photius, enfin, nous conserve le souvenir d'une discussion dirigée vers 589 par le patriarche Eulogios d'Alexandrie, dans un cadre semble-t-il synodal, pour tenter de convaincre et rallier au christianisme deux factions de Samaritains qui s'opposaient sur l'interprétation de *Deutéronome* 18, 15 : « Yahvé ton Dieu te suscitera d'entre tes frères un prophète »<sup>5</sup>. Témoignage intéressant, qui nous montre la réalité des polémiques publiques et traduit une certaine effervescence religieuse.

Ce sont les événements des deux dernières années du règne de Phocas (609-610) qui donnent pour la première fois l'idée d'une brusque poussée de fièvre correspondant à une grande offensive perse et atteignant en même temps tous les milieux en mal de dissidence : églises hétérodoxes, communautés juives et factions. Théophane et Michel le Syrien, qui dépendent tous deux d'une chronique orientale perdue<sup>6</sup>, rassemblent sous une seule date, 609, des épisodes militaires qui s'étalèrent sur plusieurs années et conduisirent les Perses jusqu'à Chalcédoine, pour aboutir à cette conclusion terrifiante que les Romains sont victimes en même temps des ennemis perses hors de la capitale et de la folie meurtrière de Phocas à l'intérieur de la capitale<sup>7</sup>. Il est vrai néanmoins que cette année-là les troupes de Khosrau conquièrent l'Arménie et franchirent l'Euphrate; l'effondrement ne se produisit qu'en 610, mais existait déjà une corrélation évidente et partout notée entre les événements extérieurs et l'agitation intérieure. Théophane enchaîne sous l'année suivante, dernière du règne de Phocas (= 609-610), avec le récit d'un soulèvement sur-

2. Évêque de Mélitène, son lien exact de parenté avec Maurice n'est pas sûr; cf. THÉOPHYLACTE SIMOKATTÈS IV, 14, 5, éd. de Boor p. 179.

3. JEAN DE NIKIOU, 99, trad. Zotenberg p. 415, trad. Charles p. 162-163. La suite pose problème : « Il força ensuite les hérétiques (= les chalcédoniens) à les (= les Juifs baptisés?) admettre aux fonctions ecclésiastiques, car c'était un ardent chalcédonien. »

4. *Kitab al Unwan*, PO 8, p. 439-440 (DÖLGER, *Regesten*, n° 109). Maurice décide en outre que les Juifs auront « le milieu de la tête rasée, pour qu'on les reconnaisse à cette marque ».

5. PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 230, éd. Henry V, p. 60-62. Le prophète annoncé était pour les Samaritains soit Jésus fils de Navé, soit Dosithée; c'était le Christ pour les Chrétiens.

6. Sur l'étude des sources et le déroulement des événements, voir en dernier lieu la mise au point de B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au VII<sup>e</sup> siècle*, I-II, Paris 1992.

7. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 296, sous l'an du monde 6100, en réalité 608-609, avant-dernière année du règne de Phocas : les Perses prennent l'Arménie, la Cappadoce, la Galatie et la Paphlagonie pour aboutir à Chalcédoine; MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 379 : « Les Perses pillèrent toute la Syrie, la Phénicie, l'Arménie, la Cappadoce et la Palestine; ils s'emparèrent de la Galatie et de la Paphlagonie jusqu'à Chalcédoine... »; voir aussi NICÉPHORE LE PATRIARCHE, *Breviarium*, 1, éd. Mango p. 34.

venu à Antioche : les Juifs s'y révoltent contre les Chrétiens, tuent le patriarche Anastase<sup>8</sup>, mutilent son corps qu'ils traînent tout au long de la grande voie centrale, massacrent et brûlent de nombreux notables. Phocas réagit en nommant Bonosos *comes Orientis* et Kottanas *magister militum per Orientem*; tous deux ne peuvent affronter les révoltés qu'après avoir rassemblé les forces suffisantes. Dans la répression de nombreux Juifs sont tués, d'autres punis d'amputation ou d'expulsion hors de la ville<sup>9</sup>. L'invasion et la révolte, que Théophane juxtapose, sont reliées par Michel le Syrien sous la même année : les Perses sont partout vainqueurs et les Romains se massacrent les uns les autres, « *C'est pourquoi les Juifs qui étaient à Antioche excitèrent des troubles et tuèrent beaucoup de gens. Ils tuèrent même Anastase, patriarche des Chalcédoniens* »<sup>10</sup>. Agapios, quant à lui, inclut l'épisode d'Antioche dans un vaste plan de subversion : « La même année (609-610), il survint en Syrie un grand malheur. Les Juifs qui étaient là-bas et en Mésopotamie eurent l'intention de tuer les Chrétiens dans toutes les villes et de ruiner leurs églises. Pendant qu'ils étaient occupés de cela, ils furent dénoncés aux autorités. Alors les Chrétiens se jetèrent sur eux et en tuèrent un grand nombre. Ayant appris cela, Phocas se fâcha contre les (Juifs)<sup>11</sup> et les chargea de lourds impôts à Antioche, Laodicée, et dans toute la Syrie et la Mésopotamie »<sup>12</sup>.

L'insurrection d'Antioche pose des problèmes d'origine et de date<sup>13</sup>. D'origine, parce que les autres sources ne mettent pas en cause les Juifs, mais les monophysites ou les « dèmes ». Pour Jean de Nikiou, tout viendrait de la décision des clercs (monophysites) de se réunir à Antioche contrairement à la volonté de l'empereur ; l'armée aurait noyé cette velléité d'indépendance dans un bain de sang et Bonosos se serait livré jusqu'en Palestine et en Égypte à un véritable massacre de clercs (monophysites) et de partisans des « dèmes »<sup>14</sup>. Le *Chronicon Paschale*, notre meilleure source mais imprécise sur ce point, affirme que le patriarche Anastase fut tué par des soldats<sup>15</sup>. Quant au Juif Jacob de la *Doctrina*, qui se dit acteur du drame, il raconte comment il livra des Verts chrétiens aux Bleus de Bonosos en les traitant de « Juifs bâtards » : on ne saurait mieux poser la question, fût-ce en y répondant par une pirouette, du rapport entre les Juifs et les dèmes à cette date et dans ce contexte. Nous y reviendrons. Il n'est donc possible d'exclure a priori aucune des explications fournies par les sources pour expliquer la révolte d'Antioche. Mieux vaut supposer que s'y conjuguèrent des phénomènes sociaux différents, dont le plus apparent était ou devint la violence factionnelle. Pour la date, elle ne peut être que 609, bien que le

8. Anastase II, qui succède à Anastase I<sup>er</sup> vers 598/599.

9. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 296. La révolte d'Antioche est placée sous la septième (*sic*) et dernière année du règne de Phocas. Il est ensuite question d'une persécution des Verts à Constantinople. Peut-être le bannissement évoqué par Agapios (voir plus haut) n'est-il qu'une déformation de cet épisode.

10. MICHEL LE SYRIEN, *ibid.* (n. 7). L'épisode est placé sous la huitième année du règne de Phocas, en 609/610.

11. Le texte dit par erreur « les Chrétiens ».

12. PO 8, p. 449.

13. Voir notamment A. SHARF 1971, p. 47-48, et G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, p. 572-574, dont nous ne suivons pas les conclusions.

14. JEAN DE NIKIOU, 104-105, trad. Zotenberg p. 419-420, trad. Charles p. 166.

15. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 699.

*Chronicon Paschale* affirme que la mort du patriarche Anastase ne fut connue à Constantinople qu'à la fin de septembre de la 14<sup>e</sup> indiction (= 610)<sup>16</sup>. L'ensemble des sources permet d'aboutir à une chronologie assez précise et de comprendre quelle formidable flambée de violence s'alluma non pas seulement à Antioche, mais aux différentes étapes du voyage de Bonosos, présenté partout comme une bête sanguinaire, et dans la *Doctrina Jacobi* comme le complice de Phocas (« au temps de Phocas et de Bonosos ») : la *Vie de Théodore de Sykéon* nous le montre en route vers Antioche, s'arrêtant en Galatie pour se faire bénir par le saint<sup>17</sup>; il acquiert à Antioche pendant le printemps ou l'été 609 sa réputation de massacreur de Verts et/ou de Juifs, puis reçoit l'ordre, de même que Kottanas, de quitter la capitale syrienne pour aller à Alexandrie combattre les partisans d'Héraclius<sup>18</sup>. Le *Récit* de Stratègios, qui rappelle le massacre d'Antioche, nous fait connaître celui qui suivit à Laodicée<sup>19</sup>; Jean de Nikiou signale une autre étape à Césarée de Palestine, puis en Égypte une série de défaites contre Nicéas et les partisans d'Héraclius, enfin un repli tumultueux en Palestine, une expulsion de cette province « par les habitants contre lesquels il avait usé précédemment de tant de cruauté », et un retour précipité à Constantinople<sup>20</sup>. Il y est tué en octobre 610, juste avant le couronnement d'Héraclius, alors qu'il s'apprête à fuir en bateau; son corps est traîné dans la rue et brûlé au forum du Bœuf<sup>21</sup>. Jacob se trouve encore là et encore du bon côté, parmi les Verts, pour dénoncer les partisans de Bonosos qui se réfugient à Rhodes afin d'échapper aux repréailles, puis pour s'en prendre au cadavre de Bonosos lui-même avec le peuple insurgé de la capitale<sup>22</sup>.

De ces épisodes sanglants de 609-610, toutes les sources, proches ou lointaines, gardent un souvenir horrifié. Les *Miracles de saint Démétrius*, lorsqu'ils évoquent les violences des dèmes qui épargnent Thessalonique mais embrasent « tout l'Orient, la Cilicie, l'Asie, la Palestine et les pays d'alentour, et jusqu'à la reine des villes »<sup>23</sup>, reproduisent à peu près, comme Agapios dans le passage cité plus haut, l'itinéraire de Bonosos. Stratègios, dans son *Récit*<sup>24</sup>, attribue aux troubles factionnels de la dernière année du règne de Phocas la colère de Dieu qui permit la prise de Jérusalem en 614, et imagine que l'âme de Bonosos est allée rejoindre celle de Julien l'Apostat dans un puits bien clos et spécialement gardé. On remarquera seulement qu'en

16. *Loc. cit.* En se fondant sur ce témoignage, Gl. Downey place l'émeute d'Antioche dans l'été 610 et conclut à un retour direct de Bonosos d'Antioche à Constantinople, où il est assassiné avant le couronnement d'Héraclius (octobre 610).

17. *Vie de Théodore de Sykéon*, 142, éd. trad. Festugière I, p. 111-113; II, p. 116-117. Le saint le force à s'incliner en le tirant violemment par les cheveux.

18. JEAN DE NIKIOU, 107, trad. Zotenberg p. 422, trad. Charles p. 168.

19. *La prise de Jérusalem par les Perses en 614* III, 8-IV, 8, trad. Garitte (CSCO, vol. 203) p. 6-7.

20. JEAN DE NIKIOU, 107-109, trad. Zotenberg p. 422-430, trad. Charles p. 167-177. Le texte fait ensuite allusion à sa mort, survenue presque aussitôt.

21. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 700. Notons l'étrange reconstitution chronologique proposée par Kulakovskij (*VV* 21, 1914, p. 1-14), qui place la mort de Bonosos en 608 et en tire la conclusion que ce dernier ne pouvait être le responsable de la répression d'Antioche.

22. Voir plus bas, p. 130-131. Les allusions de Jacob correspondent bien au récit du *Chronicon Paschale* : Bonosos se jette à la mer et est tué d'un coup d'épée par un excubiteur; les Verts et Jacob avec eux ne sont pas responsables de l'assassinat, mais de la manifestation qui suit.

23. *Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius*, I, 10, § 81-82, éd. Lemerle I, p. 112.

24. *Loc. cit.* (n. 12).

imputant les désordres aux dèmes, les textes ne distinguent qu'exceptionnellement un parti Vert et un parti Bleu, et décrivent un simple mécanisme de déclenchement de la violence sociale (appelé par un scholiaste de l'époque τὸ βερατοπράσινον, « le Bleu-et-Vert »)<sup>25</sup>, où les deux couleurs sont tenues pour équivalentes. Manière de dire que la participation des dèmes, unis ou opposés, à une émeute ne suffit pas à en caractériser la nature. L'émeute et la répression d'Antioche concernaient peut-être les monophysites ou les Juifs, les troubles de Palestine furent probablement plus politiques, dominés par la rivalité entre Phocas et Héraclius : l'amalgame se fait sous le signe des « dèmes », pour suggérer un phénomène global de *stasis*. Lorsque la *Doctrina Jacobi* fait passer son héros Jacob des Bleus aux Verts par pure malignité, elle transforme en un jeu personnel une situation sociale imposée aux communautés juives : les Juifs sont certainement impliqués, comme acteurs ou victimes, et sans étiquette de couleur sinon occasionnellement, dans tous les troubles urbains de l'époque.

*Les Juifs et les Perses en 612-630.* — Il n'est pas douteux que les Perses, à mesure qu'ils progressaient, aient été aidés par les communautés juives, qui furent en mesure de leur ouvrir les portes de certaines villes et profitèrent de l'occasion pour régler quelques comptes avec la population chrétienne. Cette alliance, déjà plusieurs fois esquissée dans le passé<sup>26</sup>, est fondée sur une communauté d'intérêts et sur l'espoir de voir s'écrouler l'Empire. Le Pseudo-Sébéos note que, dès le début de la campagne de Shahin, « ceux des habitants de Césarée de Cappadoce qui professaient la religion chrétienne quittèrent la ville et se retirèrent, tandis que les Juifs allèrent au-devant des envahisseurs et firent leur soumission »<sup>27</sup>. Les indications données dans la *Doctrina Jacobi* à propos de la cité de Ptolémaïs ont toutes chances d'être vraies ou exemplaires : la majorité des Chrétiens ayant fui avant l'arrivée des Perses, les Juifs en profitent pour s'en prendre à ceux qui restent, piller les maisons et les églises. De tels faits durent se reproduire dans toute la Palestine<sup>28</sup>.

Nulle part cette complicité de l'ennemi extérieur et de l'« ennemi intérieur » ne fut plus observée et plus symbolique qu'à Jérusalem. Stratégios résume les événements qui précédèrent la prise de la ville en 614 en une opposition entre le patriarche

25. Ces scolies, qui sont à dater des années qui suivent 614, sont étudiées par B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 6), II, p. 142-147.

26. Voir les exemples donnés par M. AVI-YONAH, *op. cit.* (n. 1), p. 259 et par A. SHARF 1971 (n. 1), p. 48-49 : en 503, les Juifs de Constantia auraient voulu livrer leur ville aux Perses; Dhû-Nuwâs, en Arabie heureuse, est soutenu par les Juifs et les Perses contre Byzance et l'Éthiopie chrétienne; en 529, une délégation de Samaritains va trouver Khosrau I<sup>er</sup> pour tenter de le détourner de faire la paix avec Byzance; quand les Perses prennent Antioche en 540, ils épargnent le quartier juif. Heureusement, plus personne n'oserait écrire, comme S. Vaillhé dans son article sur « Les Juifs et la prise de Jérusalem en 614 », *ÉO* 12, 1909, p. 15-17, « Oublieux de leurs devoirs et des bienfaits que les empereurs romains leur avaient accordés, les Juifs, sujets romains, avaient fait cause commune avec les Perses »...

27. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 23, trad. Macler p. 63; la date donnée est celle de la vingtième année de règne de Khosrau II, soit 609-610. On notera que dans les *Trophées de Damas*, les Juifs de Cappadoce sont réputés pour leur culture et leur intransigeance (II, 8, 3, éd. Bardy, PO 15, p. 234).

28. Mais la reconstitution par M. Avi-Yonah (*op. cit.*, p. 262-263) de l'avance des Perses de Césarée à Jérusalem après un accord formel conclu avec des chefs juifs n'est fondée sur rien.

Zacharias, partisan de la reddition, et les dèmes, partisans d'une résistance; les Juifs, dans son *Récit*, n'interviennent qu'une fois la ville prise<sup>29</sup>. Le Pseudo-Sébéos semble plus complet dans ses explications. « Toute la Palestine se soumit volontairement à la domination du roi des Perses — écrit-il —, surtout les restes de la nation hébraïque, insurgés contre les Chrétiens », qui « firent cause commune avec les Perses ». Le général perse installé à Césarée de Palestine, capitale de la province et qui le restera, propose aux habitants de Jérusalem de se soumettre. Ceux-ci commencent par accepter, offrent des présents et reçoivent dans la ville des représentants perses; mais « quelques mois plus tard », les « jeunes » (= les dèmes) se révoltent et tuent les représentants perses. « Alors un combat eut lieu entre les habitants de la ville de Jérusalem, entre Juifs et Chrétiens; la foule des Chrétiens prit le dessus, elle frappa et extermina beaucoup de Juifs; les autres, sautant par-dessus les murailles, se rendirent auprès des troupes perses »<sup>30</sup>. Après un siège de dix-neuf jours, la ville est prise et, en représaille, subit trois jours de massacre: il y a plus de soixante mille morts et environ trente-cinq mille captifs envoyés en Perse avec le butin et les bois de la Croix. La version du Pseudo-Sébéos permet de mieux comprendre l'attitude des Juifs: ils sont partisans, comme le patriarche Zacharias, d'une reddition sans combat (ce que Stratégios omet de dire), puis victimes désignées d'une émeute populaire; ils reviennent ensuite avec les Perses pour se venger<sup>31</sup>. Remarquons au passage que la position imaginée par l'auteur de la *Doctrina* pour Jacob, tantôt Bleu tantôt Vert afin de faire le plus de mal possible aux Chrétiens, a des chances d'être l'image inversée d'une situation réelle, attestée à Antioche, à Jérusalem et ailleurs, où les Verts et les Bleus scellent une réconciliation en donnant ensemble la chasse aux Juifs.

La période suivante, 614-630, est éclairée par peu de textes. Il serait cependant essentiel pour notre propos de savoir comment cohabitent les communautés chrétiennes et juives dans un pays où le christianisme n'est plus protégé ni le judaïsme limité par la loi romaine, quels espoirs politiques les Juifs fondèrent sur la « libération » de Jérusalem, et quels furent leurs rapports avec les autorités perses, dont on ignore au demeurant si elles furent discrètes ou très présentes, si elles se modelèrent sur les institutions byzantines ou se substituèrent à elles. À ces trois questions, efforçons-nous de répondre, avec une part d'hypothèse.

Après les violences, pillages ou représailles *διὰ χειρὸς τῶν Ἰουδαίων*, le climat apocalyptique se prêtait aux affrontements verbaux et aux tentatives de conversion. Il semble que les Juifs, restés en partie maîtres du terrain, aient exercé sur les Chrétiens les pressions que l'inversion soudaine des rôles rendait possibles, et aient eu le souci de les attirer au judaïsme, fût-ce par la menace. Lorsque Théophane affirme qu'après la prise de Jérusalem les Juifs rachetèrent aux Perses un grand nombre de prisonniers chrétiens (90000 selon lui) à seule fin de les tuer<sup>32</sup>, il confond intentionnellement un massacre bien attesté et des rachats qui ne peuvent guère s'expliquer

29. II-IV, trad. Garitte p. 4-7.

30. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 34, trad. Macler p. 68-69.

31. Voir B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 6). Sophronios écrit dans ses « Lamentations » que le Parthe arrive ἅμα τοῖς φίλοις Ἑβραίοις: cf. M. GIGANTE, *Sophronii Anacreontica*, Rome 1957, XIV, v. 62, p. 105.

32. Éd. de Boor p. 300-301.

sans des offres de conversion. Sur le même épisode, Stratègios en dit un peu plus<sup>33</sup>. Il nous montre les Juifs criant aux prisonniers chrétiens rassemblés : « Si vous voulez échapper à la mort, faites-vous juifs et reniez le Christ, sortez de là et venez à nous : nous vous rachèterons aux Perses avec notre argent et, grâce à nous, tout ira bien pour vous. » L'auteur affirme que ces efforts diaboliques furent vains, que les fils de la sainte Église choisirent de mourir pour le Christ plutôt que de vivre dans l'impiété et d'avoir rien de commun avec les Juifs. Ceux-ci, furieux, les auraient alors rachetés pour les égorger comme des moutons. On peut admettre que cette offre de conversion fut dans bien des cas refusée ; mais certains en profitèrent et sans doute s'en accommodèrent. La *Doctrina Jacobi* rapporte le cas d'un clerc du bourg de Kaparsa (ou Kaparsima ?) qui eut la vie sauve en « judaïsant » et qui de désespoir se suicida un peu plus tard, comme Judas, à la consternation des Juifs qui considéraient sa conversion comme une victoire<sup>34</sup>. Pour la même époque, un texte d'Antiochos de Saint-Sabas fournit un autre exemple, d'un ancien moine, du Sināï cette fois, endurci dans l'ascèse, qui se convertit au judaïsme non par peur mais par choix, et que l'on pouvait voir et entendre déblatérer contre les Chrétiens<sup>35</sup>. Antiochos nous donne à cette occasion le nom de deux centres particulièrement actifs du prosélytisme juif d'alors : Livias et Noara, près de Jéricho<sup>36</sup>. Les sources ne sont donc pas tout à fait muettes. Le peu qu'elles nous apprennent, avec des intentions édifiantes, suffit pour nous faire deviner que l'invasion perse leva, en effet, des barrières, qu'elle provoqua entre les communautés des affrontements constants, mais aussi plus d'échanges que jamais auparavant. Les Chrétiens, ébranlés par la perte de Jérusalem qui pouvait être interprétée comme un désaveu<sup>37</sup>, privés pour la première fois de la protection d'un État, ne furent peut-être pas tous héroïques ou persuadés qu'un rapprochement avec les Juifs signifiait apostasie. Les mesures d'Héraclius après la reconquête s'expliqueraient mieux si, en dehors de quelques massacres et cas de trahison, un danger réel avait pesé sur la religion, soit en raison des risques de conversions, soit à cause d'une tendance au syncrétisme, qui réapparut du reste un peu plus tard, lorsque les Arabes eurent remplacé les Perses<sup>38</sup>.

Les Juifs tentèrent-ils de profiter de la conquête perse pour refaire leur unité politique ? C'est ce qu'indique un curieux épisode rapporté par Eutychios, et malheureusement par lui seul<sup>39</sup>. Lorsque les troupes « romaines », raconte-t-il, eurent

33. X, trad. Garitte p. 17-18.

34. Voir plus bas, p. 180-181, 241.

35. PG 89, col. 1689-1692. Nous commentons ce texte dans notre article « Judaïser », plus bas, p. 372-373.

36. Sur Na'arath (Na'ara, No'aran) = Ain Dûq, à environ 7 km. au nord de Jéricho, ville citée dans *Josué XVI, 7, I Chron. VII, 28*, et diverses sources historiques, cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 393-394 ; M. AVI-YONAH et E. STERN, *Encyclopedia of archeological Excavations in the Holy Land III*, p. 891-894 ; P. MAYERSON, « Antiochus Monachus' Homily on Dreams : An historical Note », *Journal of Jewish Studies* 35, 1984, p. 51-56. Voir plus bas, p. 375 et n. 83.

37. Dans le *Récit* de Stratègios (XIX, 11, trad. Garitte p. 43), Khosrau dit à Zacharias, en voyant arriver le cortège des prisonniers : « Comment peux-tu dire : Il n'y a pas d'autre Dieu que notre Dieu ? Je sais maintenant que ma religion prévaut sur votre religion et mon Dieu sur votre Dieu. » Voir B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse, op. cit.* (n. 6).

38. Voir l'article de B. FLUSIN, *Démons et Sarrasins, TM* 11, 1991, p. 381-409.

39. PG 111, col. 1084-1085 ; voir maintenant le texte et la trad. donnés par M. BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien, Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Said Ibn Batriq*

complètement évacué la Syrie, les 4000 Juifs que comptait la population de Tyr se seraient mis en rapport avec leurs coreligionnaires de la région de Jérusalem, de Chypre, de Damas, de Tibérias et de la Galilée, pour qu'ils se rassemblent secrètement, s'emparent de la ville grâce à leur complicité le jour de la fête chrétienne de Pâques, puis aillent ensemble chasser les Chrétiens de Jérusalem. Le projet est divulgué; le patrice local met Tyr en état de défense; les Juifs qui arrivent à la date prévue au nombre de 26000, sont facilement repoussés, et sur les 4000 Juifs de Tyr, qui ont été préalablement emprisonnés, 2000 sont décapités sur les remparts. Ce coup de force manqué traduirait bien un début de mobilisation autour d'un grand dessein national : refaire de Jérusalem la capitale des Juifs. Quelle date lui attribuer? Celle de 610, proposée par A. Sharf, conviendrait mal<sup>40</sup>. Eutybios poursuit son récit avec la conquête de l'Égypte par Shahrbaraz, et, si peu précise que soit sa chronologie, c'est entre 612 et 618, peu avant ou aussitôt après la prise de Jérusalem, que l'on doit sans doute placer l'épisode de Tyr, dans la période de vide institutionnel qui marque ces années de la conquête.

Les autres sources chrétiennes ne disent rien sur le degré d'organisation des communautés juives pendant ces années, se limitant à quelques allusions à l'autonomie dont elles jouissent dans certaines villes (Ptolémaïs dans *la Doctrina Jacobi*, Livias et Noara dans l'*Homélie* d'Antiochos citée plus haut) et à des bandes de Juifs et d'Arabes qui sèment la terreur dans la campagne en poursuivant les moines<sup>41</sup>. Les chroniques orientales nous font toutefois connaître, sans en donner de vraies raisons, un brusque changement dans l'attitude des Perses à l'égard des Juifs et des Chrétiens, qui se situe peu après la conquête de Jérusalem. La Chronique anonyme publiée par Guidi explique que les Juifs, pour saccager plus complètement le tombeau du Christ, avaient fait croire aux Perses qu'un trésor d'or et d'argent était enfoui dessous; le général perse se serait aperçu de la supercherie et aurait « sévèrement expulsé » les Juifs; Khosrau, prévenu par son ministre chrétien Yazdin, aurait ajouté à l'expulsion la confiscation des biens et quelques peines de crucifixion, puis aurait autorisé la reconstruction des monuments chrétiens<sup>42</sup>. Cette version se retrouve dans l'*Histoire d'Héraclius*, où le Pseudo-Sébéos écrit que le roi des Perses, en recevant la Croix et les trésors pris à Jérusalem, « donna l'ordre d'avoir pitié des captifs, de reconstruire la ville et de les établir chacun à sa place; il ordonna ensuite de chasser les Juifs de la ville; et l'on accomplit immédiatement l'ordre royal. Ils (les Chrétiens de Jérusalem) élirent à la tête de la ville un archiprêtre du nom de Modes-

um 935 AD, CSCO 471, *Scriptores arabici* t. 44, Louvain 1985 : cette édition est faite d'après le *Sinaïticus arab.* 582, qui serait un autographe d'Ibn Batriq et en tout cas la source des autres manuscrits. Pour l'épisode de Tyr, trad. p. 101-102.

40. A. SHARF 1971 (n. 1), p. 48; 1955, p. 105, qui ne donne aucune raison et fait un rapprochement, qui ne me paraît pas s'imposer, avec le passage où Agapios évoque un complot des Juifs sous Phocas (PO 8, p. 449; voir plus haut p. 20). M. AVI-YONAH, *op. cit.* (n. 1), p. 262-270, place le complot de Tyr après la prise de Jérusalem, mais en grossit l'importance.

41. *Vie de Georges de Choziba*, 34, éd. Houze, *An. Boll.* 7, 1888, p. 134. Un sceau en hébreu provenant du sud du Liban nous fait connaître un *archôn* du nom de Josina, qui pourrait avoir été le chef d'une communauté juive de Palestine à l'époque de l'occupation perse, cf. F. DEXINGER et W. SEIBT, « A Hebrew Lead Seal from the Period of the Sassanian Occupation of Palestine (614-629 A.D.) », *REJ* 140, 1981, p. 303-317.

42. Trad. Guidi, in *Chronica minora*, CSCO, *Scriptores syri*, Series tertia, t. IV (1903), p. 23.

tos, qui écrit à l'Arménie ce qui suit... » La lettre de Modestos au catholicos arménien Koumitas (617-625), citée ensuite, évoque la miséricorde de Dieu qui « a changé en amis nos adversaires (les Perses) » et permis que les Juifs, « qui ont osé faire la guerre » et ont brûlé Jérusalem, en soient chassés : « Eux qui désiraient en devenir les habitants, ils entendent l'ordre de ne plus y demeurer. » Ils sont furieux de la restauration des monuments chrétiens et de leur propre expulsion, et « ont demandé à plusieurs reprises, en faisant de grands cadeaux, la permission de rentrer dans la ville sainte », qui leur a été refusée. Le catholicos répond qu'il se réjouit de savoir Jérusalem reconstruite et pacifiée<sup>43</sup>. Michel le Syrien semble résumer et déformer les renseignements donnés par Stratègios, lorsqu'il note, après la mention de la prise de Jérusalem et du départ de Shahrbaraz pour l'Égypte : « Les Juifs, à cause de leur haine pour les Chrétiens, achetaient ceux-ci aux Perses à vil prix et les mettaient à mort. Ils (les Perses) s'emparèrent de Zacharias, évêque chalcédonien de Jérusalem, et l'envoyèrent avec les bois de la Croix adorable; ils firent aussi captifs les Juifs qui achetaient et tuaient les Chrétiens, et ils ne laissèrent pas les Juifs à Jérusalem ou dans la région »<sup>44</sup>. Bar Hebraeus dit simplement : « Les Perses commencèrent par traiter les Juifs de façon pacifique, puis ils finirent par les envoyer en Perse »<sup>45</sup>.

Ainsi quelques faits majeurs se dégagent. Après les massacres et la grande déportation, une collaboration s'instaure assez vite entre les Chrétiens et les Perses. Modestos en est peut-être l'artisan; sa nomination comme remplaçant du patriarche Zacharias semble, en tout cas, en marquer le début. Le souverain perse reprend la politique des empereurs romains et byzantins en interdisant aux Juifs, naguère utiles auxiliaires, de s'installer à Jérusalem ou en expulsant ceux qui y étaient venus à l'occasion de la guerre et des troubles<sup>46</sup>. Peut-être cette mesure est-elle à mettre en rapport avec le projet avorté des Juifs de Tyr, dont le but est bien de prendre la ville sainte par la force; en tout cas le Pseudo-Sébéos évoque les démarches répétées mais vaines des Juifs pour faire fléchir les autorités perses.

Tel est le schéma que nous donne l'historiographie chrétienne. Mais il est possible que l'essentiel soit intentionnellement passé sous silence : une brève restauration du culte judaïque au Temple de Jérusalem, à laquelle un texte hébreu récemment édité et commenté<sup>47</sup> fait clairement allusion. Différents manuscrits de la Génie-

43. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 24-25, trad. Macler p. 69-73.

44. XI, 1, trad. Chabot II, p. 400.

45. *Chronographie*, trad. Budge I, p. 87.

46. Peut-être les Perses se défierent-ils des Juifs et favorisèrent-ils les monophysites dès le début de la conquête; B. Flusin note que Khosrau II réunit en 612 à la Porte royale une conférence contradictoire avec les principaux chefs religieux, et en exclut le patriarche des Juifs; cf. *Saint Anastase le Perse*, *op. cit.* (n. 6).

47. E. FLEISCHER, « Solving the Qiliri Riddle », *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies* 54, 3, 1984-1985, p. 383-427 (en hébreu avec résumé en anglais p. IV-V); voir aussi ID., « New Light on Qiliri », *Tarbiz* 50, 1980-1981, p. 282-302 (résumé en anglais p. XV-XVI). C'est mon jeune collègue et ami Constantin Zuckerman, de l'Université de Jérusalem, qui m'a fait connaître ce texte important; voici la traduction qu'il donne du passage qui nous intéresse, vers 1-31, *op. cit.*, p. 412-414 : « C'est le temps de châtier la bête féroce (Édom, l'Empire romain), de la détruire dans une tempête et un ouragan (*Jér.* XXIII, 19), car elle ravage la vigne du bois (Israël). — lacune de quatre lignes — Et Assur (la Perse) viendra contre elle; il plantera les tentes de son palais à l'intérieur de ses frontières (*Dan.* XI, 45); — lacune

zah du Caire conservent un poème synagogaal attribué à El'azar birabbi Qilir (ou Qalir), qui semble avoir été composé après la reconquête d'Héraclius et avant l'invasion arabe. Ce poème, introduit plus tard dans le rituel des lamentations du jour anniversaire de la destruction du Temple, est de ton apocalyptique, mais fonde, comme il est habituel, d'incertaines prédictions concernant le peuple juif et le Messie sur l'exposé d'événements récents, mis par convention au futur. Sa partie « historique » peut s'analyser ainsi : le Perse terrasse la bête féroce (l'Empire « romain »), procurant un certain répit aux Juifs, qui sont autorisés à reconstruire le saint sanctuaire à Jérusalem. Mais le temps du vrai Messie n'est pas encore venu ; les Juifs n'ont pas le temps de reconstruire le Temple, mais seulement d'édifier un petit sanctuaire, où prend la parole celui qui a été proclamé et reconnu, assurément avec l'accord des Perses, chef de la communauté. Ce personnage est-il « grand prêtre » ? En tout cas il est considéré comme le « Messie de guerre » ou le « premier Messie », et tué, sans doute par le général perse présent sur place, trois mois après sa nomination, l'édification du petit sanctuaire ou les premières cérémonies religieuses. La terre est en deuil, Armilos-Héraclius revient, se livre à d'horribles massacres et impose aux Juifs l'idolâtrie : allusion évidente à la répression de 630 et aux baptêmes forcés qui suivent cette date. L'auteur n'en sait pas plus ; il brode ensuite ses prophéties sur le canevas habituel des apocalypses en ignorant notamment l'entrée en jeu des Arabes. On peut donc tenir pour très vraisemblable que se produisit non pas seulement une reconnaissance politique des Juifs, mais une timide reprise d'actes religieux (il semble bien improbable, parce que contraire à la tradition judaïque, qu'il ait pu s'agir de vrais sacrifices) dans un sanctuaire provisoire réédifié sur l'esplanade du Temple en attendant peut-être une reconstruction du Temple lui-même ; cette reprise, dont on ne peut situer exactement la date, mais qui doit se placer en 614 ou peu de temps après, aurait été interrompue trois mois plus tard par la répression sanglante dont parlent les chroniques orientales, qui scella un accord entre Perses et Chrétiens. L'événement ne pouvait passer inaperçu. Le poème de Qilir/Qalir, qui complète admirablement nos autres sources et comble une de leurs lacunes, a aussi l'intérêt de nous faire connaître le point de vue de la communauté juive ; il suggère ce que furent ses espoirs, puis son amertume. Le chef assassiné qu'il met en scène prend place dans la littérature judaïque, mais il quitte bientôt l'histoire et acquiert la stature d'un personnage mythique : l'*Apocalypse de Zorobabel* l'identifie quelque temps plus tard à Néhémia fils de Joseph<sup>48</sup>. Pour les Chrétiens, la restaura-

*d'une ligne* — et tous ses juges auront honte ; et toutes ses idoles seront déshonorées. — *lacune de trois lignes* — Et il se produira une petite accalmie pour le peuple saint, car Assur leur permettra de fonder le saint temple ; et ils bâtiront le saint autel ; et ils élèveront les saints sacrifices. Mais ils n'auront pas le temps d'établir le sanctuaire, car le rameau n'est pas encore sorti de la souche sainte (*Is. XI, 1*). Et au début viendra le « heaume pour la tête » (le premier Messie, cf. *Ps. LX, 9*) pour leur faire la prédication dans le petit temple ; et il sera placé à leur tête pour leur commander. Et après trois mois ... — *lacune* — viendra contre lui le chef-en-tête, qui le tuera dans le petit temple. Et son sang s'écoulera sur le rocher. Et le pays se lamenta (noter le passé), chaque famille à part (*Zach. XII, 12*) ; car le Messie de guerre est perdu, et son deuil est très lourd. » Le poème se poursuit avec une très longue description du retour d'Armilos, c'est-à-dire de l'empereur chrétien nettement distingué du « chef-en-tête », sans doute le général perse, auquel on attribue le meurtre du « Messie de guerre ».

48. L'*Apocalypse de Zorobabel* déclare que Sirouï (roi des Perses) marcha contre Néhémia (le premier Messie, ou précurseur du Messie), le tua et exila tout Israël au désert.

tion du culte judaïque, si elle se produisit réellement, était un coup encore plus rude que la prise de Jérusalem par les Perses : cette dernière pouvait être interprétée comme une punition de leurs péchés, tandis qu'un renouvellement d'actes religieux sinon de sacrifices infirmait les prophéties sur la destruction définitive du Temple ou confirmait l'avènement imminent de l'Antéchrist, dont les apocalypses disaient en effet qu'il rassemblerait le peuple juif dispersé et qu'il restaurerait le Temple<sup>49</sup>. On comprend mieux, dans ces conditions, le silence des sources chrétiennes et la décision d'Héraclius de porter un coup décisif au judaïsme.

*Héraclius et les Juifs : le baptême forcé.* — En même temps qu'il reconquiert les territoires et les villes perdus, Héraclius élabore une politique visant à refaire l'unité de l'Empire et à éliminer les dissidences religieuses dont les Perses avaient profité. Nous en avons la preuve pour les monophysites. C'est sans doute dès 623/624, en pleine guerre, que l'empereur, en parfait accord avec le patriarche Sergios, commence à multiplier les démarches pour la mise au point de la formule de l'« unique énergie », à laquelle il espère rallier chalcédoniens et non-chalcédoniens<sup>50</sup>. En ce qui concerne les Juifs, ses positions sont sans doute déjà arrêtées avant la fin des campagnes, bien que plusieurs anecdotes le montrent soit conciliant par simple générosité, soit trompé par méconnaissance des tensions locales. En 628 — raconte Agapios —, Théodore, curopalate et frère de l'empereur<sup>51</sup>, reprend Édesse et constate que les Juifs se sont faits les auxiliaires des Perses contre les Chrétiens; il s'apprête à les massacrer, mais l'un d'entre eux, un notable nommé Joseph, parvient à s'échapper, à rejoindre Héraclius à Tella et à rapporter à temps à Édesse l'ordre impérial d'épargner les Juifs<sup>52</sup>. En 630, lorsque Héraclius, en route pour Jérusalem avec les bois de la Croix, arrive à Tibérias, les Chrétiens de la ville — rapporte Théophane<sup>53</sup> — accusent un certain Benjamin de les avoir persécutés. L'empereur l'interroge : « Pourquoi fais-tu du mal aux Chrétiens? » et s'entend répondre : « Parce qu'ils sont les ennemis de ma foi! ». Pour ne pas contrevenir aux lois de l'hospitalité, Héraclius ne sévit pas, mais « persuade » Benjamin de se laisser baptiser. Baptême forcé individuel avant le baptême collectif. C'est là encore, si l'on en croit Eutybios<sup>54</sup>, que les Juifs de toute la Galilée, inquiets d'éventuelles représailles, auraient rejoint l'empereur et obtenu de lui un document écrit garantissant leur sécurité. Héraclius aurait ensuite appris des Chrétiens de Jérusalem le rôle des Juifs dans les massacres de 614 et dans le complot de Tyr; malgré sa promesse de Tibérias, il se serait laissé convaincre et aurait laissé procéder au massacre de tous les

49. Voir plus bas, p. 41-43.

50. En 623, à Théodosioupolis d'Arménie, il tente de convaincre le monophysite chypriote Paul le Borgne; en 626, il rencontre en Lazique Cyrus de Phasis, qu'il nomme en 631 patriarche d'Alexandrie avec pleins pouvoirs et qui signera en 633 le Pacte d'Union avec des monophysites sur la base du monoenergisme.

51. Sur ce personnage, voir notamment THÉOPHANE, éd. de Boor p. 315.

52. AGAPIOS, PO 8, p. 466; voir aussi MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 409-410, qui place l'événement, avec quelques variantes, en 625. Cf. DÖLGER, *Regesten*, n° 195 (juin 628).

53. Éd. de Boor p. 328.

54. PG 111, col. 1089-1090; trad. Breydy p. 107-109; cf. DÖLGER, *Regesten*, n° 196 (daté de mars 629 au lieu de 630).

Juifs que l'on put saisir autour de Jérusalem et en Galilée<sup>55</sup>. Quelques-uns réussirent à se cacher, d'autres à prendre la fuite dans le désert ou en Égypte.

En pénétrant dans Jérusalem, Héraclius n'y trouva sans doute pas de Juifs. Ces derniers en avaient été chassés par les Perses et n'y avaient, en fait, jamais repris pied durablement<sup>56</sup>. Quand Théophane<sup>57</sup> — et d'après lui Kédrenos<sup>58</sup> — évoque une nouvelle interdiction faite à la communauté juive de s'établir à moins de trois milles de la ville, il reporte sans doute intentionnellement sur l'empereur chrétien une mesure qui ne fut que confirmée et précisée par lui. Elle s'inscrivait dans une tradition romaine et dans la logique d'une victoire de la Croix<sup>59</sup>, mais ne constituait nullement un volet d'une politique originale. Hadrien le premier avait promulgué un décret dans ce sens, qui ne fut sans doute pas toujours strictement appliqué et qui tendait à désacraliser en la romanisant Aelia Capitolina<sup>60</sup>. Constantin ne fit ensuite que réactiver la même interdiction, peut-être à l'occasion de la dédicace du Saint-Sépulcre en 335, et la légende qui se développa sous son nom visait cette fois à édifier autour de la Croix une Jérusalem de la nouvelle Alliance qui ne supposait pas seulement une absence de Juifs, mais, comme le notent Eusèbe de Césarée<sup>61</sup>, Jérôme<sup>62</sup> et Jean Chrysostome<sup>63</sup>, leur présence à distance, leur humiliation permanente et leur visite exceptionnelle, une fois l'an, pour venir pleurer sur les ruines du Temple au jour anniversaire de sa destruction. Dans la littérature chrétienne d'alors, les Juifs sont désignés comme ceux qui voudraient bien rentrer dans la ville de leurs ancêtres, mais qui ne le pourront qu'à la fin des temps pour le meilleur (leur conversion) ou pour le pire (l'adoration de l'Antéchrist avant le Jugement)<sup>64</sup>. Il était symboliquement normal et presque nécessaire d'évoquer à nouveau une mesure d'éviction à propos de l'empereur qui rapportait la Croix, renouvelait la fête de son exaltation, renouait avec l'idéologie du fondateur et la poussait plus loin avec la certitude, partagée par tous, que les Juifs avaient failli réussir, et peut-être réussi pendant quelques mois, dans leur entreprise de subversion, signe non douteux que les échéances eschatologiques étaient désormais toutes proches.

55. Eutybios ajoute qu'Héraclius, pour racheter son parjure, institua une fête spéciale, avec un jeûne et des prières, qui est encore célébrée de son temps dans l'Église melchite d'Égypte.

56. On notera que dans le passage d'Eutybios cité plus haut (n. 54), ce sont les habitants des *environs* de Jérusalem qui sont mis en cause dans les massacres de 614 et qui sont victimes de la répression de 630.

57. Éd. de Boor p. 328; cf. DÖLGER, *Regesten*, n° 197, qui date la mesure de 629 au lieu de 630.

58. Bonn I, p. 735.

59. On se reportera sur ce sujet à l'important article de A. LINDER, « Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 54, 1976, p. 1019-1060.

60. Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain* II, p. 171-175; R. HARRIS, « Hadrian's Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem », *Harvard Theological Review* 19, 1926, p. 199-206.

61. *Comm. in Ps. 59 (58)*, PG 23, col. 541 : en commentaire de *Ps. LIX*, 7 : « Ils reviennent le soir, ont faim comme des chiens et rôdent autour de la ville. »

62. *In Sophoniam* I, 15-16, éd. Adriaen (CSCL 76 A) p. 673; *Comm. in Hiësech.* II, 11, 23, éd. Glorie (CCSL, 75) p. 125.

63. *Hom. 75 in Mat.*, PG 58, col. 685-694; *Hom. 5 adversus Judaeos*, PG 48, col. 900-904. Cf. A. LINDER, *op. cit.*, p. 1027-1029; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, Paris 1984, p. 303-305 (où l'on rétablira le nom de Jean Chrysostome à la place de celui d'Eusèbe aux n. 175 et 177).

64. Déjà dans CYRILLE D'JÉRUSALEM, *De secundo Christi adventu*, PG 33, col. 889-892.

La seule décision vraiment nouvelle dont on puisse penser qu'Héraclius la prit après mûre réflexion, fut celle d'imposer le baptême aux Juifs. Elle complétait sa politique d'union avec les non-chalcédoniens et semble du reste s'être heurtée aux mêmes adversaires ; elle se fondait non seulement sur le désir d'éliminer une dissidence politique et le risque d'une restauration du Temple, mais sans doute aussi, comme je viens de le dire, sur l'idée que l'histoire touchait à son terme et que l'empereur chrétien avait un rôle à jouer dans cette ultime phase de l'économie du salut. Il est surprenant, mais révélateur d'une sourde opposition dans les milieux ecclésiastiques, qu'un chroniqueur comme Théophane fasse le silence sur une mesure qui n'est pourtant pas douteuse<sup>65</sup>. Elle est au point de départ de la *Doctrina Jacobi*, histoire fictive, mais bien ancrée dans la réalité historique, d'une communauté juive baptisée contre son gré et qui finit par adhérer à la foi chrétienne après une catéchèse de rattrapage ; elle est aussi le thème d'une lettre écrite par Maxime le Confesseur en 632. Du monastère d'Eukratas près de Carthage, Maxime l'adresse au supérieur (probablement Jean de Cyzique) et aux frères d'une communauté religieuse de Palestine qu'il a quittée pour Constantinople à l'arrivée des Perses et qu'il ne désespère pas tout à fait de rejoindre si la situation s'améliore, encore qu'on sente percer son scepticisme et, dès avant l'annonce de la conquête arabe, son peu d'empressement à quitter sa retraite africaine<sup>66</sup> :

« ... Appelle-moi auprès de toi et abrite-moi sous tes ailes — écrit-il — s'il est bien vrai qu'est éloignée toute crainte des barbares corporels (les Perses, par opposition aux vices, barbares spirituels évoqués plus hauts), à cause desquels j'ai fait de tels parcours sur la mer, attaché que j'étais à la vie. Sur ce point, je prie vos très saintes personnes, après m'avoir donné selon mon souhait des nouvelles de votre brillante santé selon Dieu, de m'indiquer par lettre quelle est la situation qui prévaut là-bas (sans doute en Palestine). Comme ma faculté de raisonnement est affaiblie, que je suis tout gâté et à peine capable d'avoir l'esprit clair sur des détails, même dans la paix, et à plus forte raison de concentrer mon esprit sur plusieurs choses à la fois lorsque la peur le disperse, je ne veux faire la traversée (de Carthage en Palestine) qu'en toute sécurité, moi qui ai l'esprit déficient et qui suis incapable de pénétrer les raisons de la Providence qui règle tout sagement, par crainte que, fléchissant par ignorance lorsque ma pensée affrontera les événements, et ne résistant pas par faiblesse aux combats de la patience, je sois privé des couronnes données à cette occasion et considéré comme déserteur au moment de faire mon devoir »<sup>67</sup>.

Entre ces considérations un peu frileuses et apeurées sur l'approche des derniers

65. Théophane exprime son hostilité à l'égard du baptême forcé des Juifs à propos de la décision prise par Léon III, l'initiateur honni de l'hérésie iconoclaste (éd. de Boor p. 401, voir plus bas, p. 44) ; ce parti pris pourrait expliquer qu'il attribue au glorieux Héraclius la seule décision d'expulser les Juifs de Jérusalem.

66. La biographie traditionnelle de Maxime le Confesseur, telle qu'elle est notamment retracée par P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome 1952, doit être corrigée en fonction des renseignements de la Vie syriaque éditée, traduite et commentée par S. BROCK, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », *An. Boll.* 91, 1973, p. 229-346. Il semble notamment que le correspondant de Maxime, Jean de Cyzique, ne soit pas l'évêque de cette cité, mais l'higoumène d'un couvent du Mont des Oliviers, où Maxime aurait vécu jusque vers 614.

67. PG 91, col. 445.

temps et une brève formule de politesse, s'intercale un passage, conservé par certains manuscrits seulement, mais évidemment authentique <sup>68</sup> :

« Afin que vous sachiez, mes Révérends Pères, la nouveauté qui s'est produite ici, je vous en ferai un rapport succinct en peu de phrases. Le serviteur béni de Dieu, éparque hautement célébré des gens d'ici, revenant de la reine des villes (Constantinople), a fait chrétiens tous les Juifs et Samaritains de toute l'Afrique, autochtones aussi bien qu'étrangers, sur ordre de nos très pieux empereurs (Héraclius et son fils, Héraclius Nouveau Constantin), avec femmes, enfants et esclaves ; ils ont été conduits au très saint baptême — au total des milliers et des milliers d'âmes — le jour de la sainte Pentecôte de l'actuelle cinquième indication (= 31 mai 632). J'entends dire que cela s'est produit dans tout l'Empire des Romains, ce qui m'a saisi d'un terrible effroi et me fait frémir. J'ai peur, en effet, d'abord que soit profané le grand et vraiment divin mystère, s'il est donné à des gens qui n'auront pas fait préalablement la preuve que leur pensée est en accord avec la foi ; deuxièmement, je pense au danger qu'encourent ces mêmes personnes pour leur âme, et crains que, ayant l'amère racine de l'impiété de leurs pères conservée au fond de leur âme, ils ne se coupent de la lumière de la grâce et ne provoquent leur condamnation redoublée, accrue qu'elle sera par les ténèbres de l'impiété ; troisièmement, je soupçonne que l'apostasie attendue selon l'Apôtre <sup>69</sup> pourrait bien commencer avec le mélange de ces gens (les Juifs) avec les peuples pieux, mélange grâce auquel ils pourront semer sans éveiller de soupçons, chez les gens un peu simples, la semence mauvaise des scandales dirigés contre notre sainte foi. Et je soupçonne que cela pourrait bien apparaître comme le signe évident et non douteux du fameux accomplissement de toutes choses, à l'occasion duquel ceux qui se préparent par la prière, les supplications, les larmes et une vie tournée vers la justice attendent les grandes tentations et les grands combats pour la vérité. Si vous avez une remarque à faire sur ce sujet, en raison de la force de connaissance que Dieu a mise en vous, veuillez me le faire savoir, à moi votre serviteur et votre disciple, qui suis pris plus que jamais de tremblements et d'effroi. »

La réalité du baptême forcé est donc bien établie. Voyons ce que nous savons de son extension et de ses modalités avant de revenir avec Maxime le Confesseur sur son sens eschatologique. La décision est prise par Héraclius à une date inconnue, peut-être annoncée dès 630 à Jérusalem, en tout cas communiquée de vive voix au préfet Georges à Constantinople assez largement avant le 31 mai 632, date de la cérémonie elle-même <sup>70</sup>. Sont visés les Juifs et les Samaritains, les familles et les esclaves, les autochtones et les « étrangers » (ἐπίλυδες). Cette dernière catégorie est intéressante, non seulement parce qu'elle est illustrée par les exemples de Jacob et de Ioustos dans la *Doctrina Jacobi*, venus à Carthage respective-

68. Publié, avec quelques erreurs que ma traduction corrige, par R. DEVREESSE, « La fin d'une lettre de saint Maxime : un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 », *Revue des Sciences religieuses* 17, 1937, p. 25-35. Le texte est repris sans élément nouveau dans J. STARR, « St Maximus and the forced Baptism at Carthage in 632 », *BNJ* 16, 1940, p. 192-196, qui signale (p. 193 et n. 4) sa précédente édition dans un ouvrage introuvable de S. L. Epifanović, publié à Kiev en 1917.

69. *II Thess.* II, 3 : « Que personne ne vous séduise d'aucune manière, à moins que d'abord ne soit venue l'apostasie et dévoilé l'homme d'iniquité, le fils de perdition. »

70. A. LINDER, *op. cit.* (n. 59), p. 1041 et n. 78, pense à un décret datant de 630 ; à cause de la *Doctrina Jacobi*, DÖLGER, *Regesten*, n° 206, donne à tort la date de *circa* 634 ; M. AVI-YONAH, *op. cit.* (n. 1), p. 273, place aussi la mesure en 634 et imagine qu'Héraclius réplique ainsi aux premières attaques arabes.

ment de Constantinople et de Ptolémaïs, mais parce qu'elle semble indiquer que la mesure était censée provoquer et provoqua de fait un mouvement d'émigration de Juifs qui cherchaient à s'y soustraire et à fuir les persécutions. C'est précisément ce que note Michel le Syrien, sous l'année 634 mais de façon rétrospective : « À cette époque, l'empereur prescrivit que tous les Juifs qui se trouvaient dans tous les pays des Romains se fissent chrétiens. Pour ce motif, les Juifs s'enfuirent des pays des Romains. Ils vinrent d'abord à Édesse; ayant été de nouveau violentés à cet endroit, ils s'enfuirent en Perse. Un grand nombre d'entre eux reçurent le baptême et devinrent chrétiens »<sup>71</sup>. Ainsi pourrait s'expliquer le fait que toutes les sources qui évoquent le baptême forcé (la lettre de Maxime le Confesseur, la *Doctrina Jacobi* et le Pseudo-Denys de Tell-Mahré à sa suite<sup>72</sup>, Michel le Syrien, le Pseudo-Frédégairé<sup>73</sup>) en fassent une décision générale concernant tout l'Empire, mais que son application ne soit vraiment attestée qu'à Carthage. À Jérusalem et en Palestine, les violences et les massacres de 630 relèguent au second plan et vident de son sens la politique de conversion, provoquant un exode vers Édesse et la Perse<sup>74</sup>, l'Arabie<sup>75</sup> ou l'Égypte<sup>76</sup>. Si la ville de Carthage est choisie comme un lieu exemplaire par la *Doctrina* et si, dans le flou général, nous parvient de là le témoignage si vif et précis de Maxime, c'est sans doute parce que la métropole africaine, étape importante du commerce oriental et port où les communautés juives de Palestine ont pour ainsi dire des comptoirs et des colonies, devient alors le terme d'un mouvement d'émigration dont une autre lettre de Maxime nous suggère l'ampleur<sup>77</sup>. C'est là qu'un préfet particulièrement consciencieux appliqua la politique de conversion forcée, dans toute sa rigueur mais sans effusion de sang, sur des Juifs pris au piège<sup>78</sup>; c'est de là aussi que l'on pouvait le mieux réfléchir, loin des drames et de la fureur, sur les événements de Jérusalem.

*Orient et Occident.* — L'Occident fut-il touché par la décision d'Héraclius? Plusieurs textes le suggèrent. La Chronique du Pseudo-Frédégairé l'affirme explicitement à la date de 629 : « (Héraclius) était très cultivé et pratiquait l'astrologie; grâce à quoi, ayant découvert que son Empire, par ordre de Dieu, devait être envahi par un peuple de circoncis, il envoya une ambassade à Dagobert, roi des Francs, et lui demanda de donner l'ordre de faire baptiser tous les Juifs de son royaume dans la foi catholique; ce que Dagobert s'empressa d'exécuter. Héraclius ordonna de faire la même chose dans toutes les provinces de son Empire, car il ignorait d'où viendrait

71. XI, 4, trad. Chabot II, p. 414.

72. *Chronique de Denys de Tell-Mahré, Quatrième partie*, trad. Chabot p. 4.

73. Voir ci-dessous n. 79.

74. MICHEL LE SYRIEN, *loc. cit.* (n. 71).

75. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 30, trad. Macler p. 94-95. Voir aussi THÉOPHANE, éd. de Boor p. 333.

76. EUTYCHIOS, *loc. cit.* (n. 54).

77. *Ep.* 14, traduite plus bas. Sur l'importance économique et politique de Carthage dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, voir notre Commentaire de la *Doctrina Jacobi*, p. 244-245.

78. Si, comme le montre de façon convaincante V. Déroche (plus bas, p. 56-57), le prologue conservé dans les versions non grecques est authentique, nous avons une idée de la scène qui se déroula un peu avant la Pentecôte 632 : réunion des responsables juifs mis en demeure de se faire baptiser pour montrer qu'ils sont des sujets loyaux de l'empereur, et brutalisés s'ils résistent. Notons que ce prologue correspond parfaitement à l'esprit « intégriste » de la politique d'Héraclius, soucieux de supprimer les dissidences.

cette calamité contre son Empire »<sup>79</sup>. Quelle que soit la date de ce texte<sup>80</sup>, il est évident qu'il repose sur une légende orientale postérieure à la conquête arabe, qui travestit Héraclius en astrologue<sup>81</sup> et s'amuse de ce que l'empereur s'en soit pris aux Juifs alors que le péril venait des Arabes. On en retrouve un écho tardif dans l'*Histoire des patriarches de l'Église copte d'Alexandrie*<sup>82</sup>. Le chroniqueur occidental ou un remanieur, séduit par l'historiette, l'utilise peut-être pour donner un peu d'emphase à une mesure ponctuelle prise par le roi des Francs<sup>83</sup>. Il n'en reste pas moins que l'on assiste dans l'ensemble du monde méditerranéen, vers la fin du VI<sup>e</sup> et au début du VII<sup>e</sup> siècle, à une poussée d'antijudaïsme souvent imputable à des initiatives locales, mais qui prend parfois l'aspect d'une politique plus systématique. Elle s'adapte dans chaque pays à des traditions et à un contexte social différents, mais ses formes et ses effets sont comparables. Les synchronismes parlent d'eux-mêmes ; et s'ils ne permettent pas d'imaginer un plan concerté dont l'initiateur serait à Constantinople ou à Rome, ils conduisent en tout cas à chercher des éléments communs pour expliquer cette réaction commune : peut-être un rapide essor de communautés juives plus nombreuses, mieux implantées économiquement et proclamant plus hau-

79. PSEUDO-FRÉDÉGAIRE, *Chronique IV*, 65, éd. Krusch, MGH, *Scriptores rerum merov.*, II, p. 153 ; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, Londres 1960, p. 53-54 ; sur l'auteur et la date de composition, cf. p. XIV-XXVIII : le compilateur écrit vers 660, mais le texte est ensuite complété et sans doute remanié, notamment vers 768. Le passage qui nous intéresse pourrait bien être une adjonction. Voici comment il s'inscrit dans le contexte du « Quatrième livre ». IV, 62 : cette année-là (630-631), reviennent d'Orient deux ambassadeurs, Servatus et Paternus, qui annoncent qu'ils ont conclu une paix perpétuelle avec Héraclius ; l'auteur déclare alors qu'il ne veut pas laisser passer l'occasion de parler des faits merveilleux qui se sont produits sous cet empereur. IV, 63 : circonstances de l'avènement d'Héraclius. VI, 64 : guerre contre la Perse. VI, 65 : description physique d'Héraclius, dans le style des *eikonismoi* de certaines chroniques orientales ; puis vient le passage sur les circoncis. VI, 66 : invasion arabe. On pourrait à la rigueur supposer que les ambassadeurs revenus en 630-631 rapportaient une lettre d'Héraclius faisant état de la reprise de Jérusalem et de la décision de baptiser les Juifs.

80. Les *Gesta Dagoberti I*, 24 reprennent au IX<sup>e</sup> siècle la même information : éd. Krusch, *ibid.*, p. 409.

81. La tradition byzantine attribuée à Héraclius, en même temps que la paternité d'un traité d'astronomie sur le calcul de la date de Pâques (H. USENER, *De Stephano Alexandrino*, Bonn 1880, repris dans ID., *Kleine Schriften III*, p. 290-292), une certaine compétence en astrologie et une croyance dans les prédictions tirées des astres ; Étienne d'Alexandrie lui aurait prédit qu'il mourrait par l'eau (il mourut d'hydropisie), et il aurait pour cette raison traversé le Bosphore sur un pont de bateau aménagé de telle sorte qu'il ne vit pas la mer, et fait combler plusieurs citernes (NICÉPHORE LE PATRIARCHE, *Breviarium*, 24-25, éd. Mango p. 72-74. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 338.

82. Éd. trad. B. Evetts, PO 1, p. 492 : « Héraclius eut un songe, dans lequel il était dit : 'Une nation circoncise viendra contre toi, elle te vaincra et prendra possession de ton pays.' Héraclius pensa que c'étaient les Juifs et il ordonna de baptiser tous les Juifs et les Samaritains dans toutes les provinces qui étaient sous sa domination. » Le noyau de cette œuvre de compilation remonte au X<sup>e</sup> s., mais on ignore ses sources.

83. Au scepticisme de B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris-La Haye 1960, p. 99-100, et de B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis 1977, p. 60-61, concernant l'influence directe de l'empereur Héraclius sur Dagobert, M. Rouché oppose l'hypothèse fragile d'une « application des édits byzantins en Gaule mérovingienne » : cf. « Le baptême forcé des Juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient », dans *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, études recueillies par V. Nikiprowetzky, Lille 1979, p. 105-124, et plus particulièrement p. 107, 113 s.

tement leur judaïsme<sup>84</sup>; peut-être le fait qu'après la conversion des païens, les Juifs devenaient tout naturellement la cible de la mission chrétienne. Rappelons quelques faits significatifs<sup>85</sup>.

En Gaule mérovingienne, quelques évêques zélés, Avit de Clermont en 576, Ferréol d'Uzès entre 575 et 581, s'attachent à convertir les Juifs de leur cité par des contacts personnels et la persuasion d'abord, puis en les forçant à assister à des sermons obligatoires, enfin en leur imposant un choix brutal entre la conversion ou l'exil<sup>86</sup>. En 582, Chilpéric procède dans son royaume de Neustrie à des baptêmes plus ou moins forcés<sup>87</sup>. Plus tard, en 632, Sulpice de Bourges, répondant peut-être à l'incitation de Dagobert, recourt lui aussi à la force, faute de pouvoir convaincre, et ne permet plus à aucun hérétique, juif ou païen, écrit son biographe, de rester dans sa ville<sup>88</sup>. Comme pour les Juifs de Carthage, les baptêmes collectifs ont lieu à Pâques, parfois à la Pentecôte. Dans l'Espagne visigothique, dont le roi Reccared refait l'unité en passant, en 587, de l'arianisme à l'orthodoxie, on reprend soudain en la durcissant la législation romaine que le Code d'Alaric II avait un peu édulcorée : les Juifs ne peuvent avoir d'épouses, de concubines ou d'esclaves chrétiens; ils ne peuvent accéder à des postes leur donnant autorité sur des Chrétiens. Il ne s'agit encore, en 589 au concile de Tolède III, que du réveil d'une réglementation assouplie<sup>89</sup>. Mais en 612, le roi Sisebut renforce ces mesures législatives qui semblent avoir eu peu d'effet, et il impose, la même année ou l'année suivante, le baptême à

84. C'est sur cet aspect, mais malheureusement sans documentation suffisante, qu'insiste B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy...* (n. 83), notamment p. 54 pour la Gaule mérovingienne. Les Juifs jouent un rôle important dans le commerce de la fin du VI<sup>e</sup> et du début du VII<sup>e</sup> s., et notamment dans celui des esclaves, alors très florissant; ils acquièrent souvent des biens fonciers et accèdent, en Espagne au moins, à des postes officiels, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 83), p. 15-23.

85. D'une bibliographie très riche pour l'Occident, je ne mentionnerai ici que quelques titres : S. KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge Mass. 1937; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 83); E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford 1969; B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy...* (n. 83).

86. Sur Avit : VENANCE FORTUNAT, *Carm.* V, 5; GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* V, 11, qui reproche au prédécesseur d'Avit à l'évêché de Clermont d'avoir eu trop peu de zèle pour la conversion des Juifs. Sur Ferréol : *Vita beati Ferreoli*, dans *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Biblioth. Nat. Parisiensis* (Subsidia hagiographica, 2) II, Bruxelles 1890, p. 101-102; Ferréol boit et mange avec les Juifs pour les convertir par la douceur et la persuasion; il est ensuite dénoncé et, par précaution, déplacé; mais à son retour à Uzès, il rassemble tous les Juifs et les met en demeure de se convertir ou de quitter la ville. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 83), p. 34, 93-94, 99, 140-141; B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy...* (n. 83), p. 56; M. ROUCHE, « Le baptême forcé... » (n. 83), p. 106, 110-111.

87. GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* VI, 17 : « Le roi Chilpéric fit baptiser pendant cette année beaucoup de Juifs, dont il tira lui-même plusieurs de la sainte piscine. Quelques-uns d'entre eux toutefois, qui s'étaient purifiés de corps mais non de cœur, mentant à Dieu, retournèrent à leur erreur antérieure, si bien qu'on les vit à la fois observer le sabbat et honorer le dimanche »; suit l'histoire d'un Juif nommé Priscus, familier du souverain, qui refuse de se laisser baptiser, est emprisonné, puis assassiné par un Juif converti. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 83), p. 105; M. ROUCHE, « Le baptême forcé... » (n. 83), p. 106.

88. *Vita Sulpicii episcopi Biturigi*, 4, éd. Krusch, MGH, *Scriptores rerum merov.* IV : *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, p. 374-375. La Vie semble avoir été composée entre 647 et 671. Sur le rôle supposé de Dagobert, voir plus haut.

89. E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain* (n. 85), notamment p. 51-56, 110-112. Le concile de Tolède III est présidé par Léandre, le frère d'Isidore et son prédécesseur sur le trône épiscopal de Séville.

tous les Juifs de son royaume<sup>90</sup>. Cette décision fut sans doute effective, provoquant une émigration importante en terre franque<sup>91</sup> et laissant les successeurs de Sisebut et l'Église visigothique face aux problèmes que nous retrouvons dans l'Empire byzantin : réticence ou résistance ouverte de certains membres du clergé comme Isidore de Séville<sup>92</sup> ou dignitaires laïcs comme le comte Froga<sup>93</sup>, problème des faux convertis restés attachés au judaïsme et « profanant » les sacrements chrétiens. Le concile de Tolède IV, convoqué en 633 par le roi Sisenand et présidé par Isidore de Séville, désavoue tout baptême forcé, mais contraint ceux qui l'ont reçu à demeurer dans l'Église et à y faire entrer leurs enfants<sup>94</sup>.

Quant à la politique pontificale, nous n'en avons une idée que grâce aux lettres de Grégoire le Grand (590-604) et, une trentaine d'années plus tard, par quelques allusions au rôle joué par Honorius I<sup>er</sup> (625-638). Mais c'est assez pour comprendre que Rome porta pendant toute cette période une attention inquiète à ce problème. On simplifie par trop la position de Grégoire le Grand en insistant exclusivement sur la lettre qu'il adressa aux évêques Théodore de Marseille et Virgile d'Arles pour les mettre en garde contre les conversions forcées qui transformaient les Juifs en faux Chrétiens sacrilèges<sup>95</sup>. Le pape n'est pas pour autant un « libéral » : il ne désapprouve sans doute pas les prédications obligatoires et recommande de prouver aux Juifs par leurs propres livres, c'est-à-dire par l'exégèse vététotestamentaire, la vérité du christianisme ; il n'hésite pas à mettre en avant la promesse d'avantages matériels

90. Alors que les mesures de 612 nous sont connues par des textes législatifs et des lettres adressées directement aux évêques (MGH, *Leges I*, Sectio 1 : *Leges Visigothorum*, éd. Zeumer XII, 2, 13-14, p. 418-423), seules quelques allusions, non douteuses mais bien imprécises, évoquent la décision de baptême forcé : ISIDORE DE SÉVILLE, *Hist. Got.*, 60, éd. Mommsen, MGH, *Auclores antiquissimi XI*, p. 291 : à la date de 612 (« Aera DCL, anno imperii Heraclii II ») l'avènement de Sisebut est signalé « qui in initio regni Iudaeos ad fidem christianam promovens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam : potestate enim compulsi, quos provocare fidei ratione oportuit. Sed, sicut scriptum est, sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntiatur. » Voir aussi la *Continuatio hispanica* d'Isidore de Séville, 15, *ibid.*, p. 339 : « Hujus Heraclii temporibus Sisebutus in era DCL anno imperii supra dicti secundo Iudaeos ad Christi fidem convocat » ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.* V, 39, 42 : « Iudaei in Hispania christiani efficiuntur ». Cf. E. A. THOMPSON, *op. cit.*, p. 165-168 ; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 83), p. 105-134 ; B. BACHRACH, *Jewish Policy...* (n. 83), p. 7-12.

91. Cf. le continuateur anonyme de la Chronique de Marius évêque d'Avenches, PL 72, col. 801 : « ...et Iudaeos sui regni subditos, praeter eos qui fuga lapsi sunt ad Francos, ad Christi fidem convertit. »

92. Voir la mise au point de P. CAZIER, « De la coercition à la persuasion. L'attitude d'Isidore de Séville face à la politique antijuive des souverains visigothiques », dans *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain* (n. 83), p. 125-146, et J. FONTAINE, art. « Isidore de Séville », dans *DS VII*, 2 (1971), col. 2104-2116.

93. Peu de temps sans doute après la décision de Sisebut, Aurasius, évêque de Tolède, convertit au christianisme un certain nombre de notables juifs. L'*archisynagogus* Samuel s'en plaignit à Froga, comte de Tolède, qui fit rouer de coups les nouveaux « convertis », lorsqu'ils sortirent de l'église en habits de catéchumènes. Aurasius excommunia Froga : lettre éditée par Gundlach (1892), MGH, *Epistolae III, Merovingici et Karolini aevi I*, p. 689-690. Cf. E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain...* (n. 85), p. 167-168.

94. Pour une rapide mise au point sur le concile de Tolède IV, cf. A. MICHEL, art. « Tolède », dans *DTC XV*, 1 (1946), col. 1179-1182 ; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles III*, 1, p. 266-277.

95. GRÉGOIRE LE GRAND, Lettre à Virgile d'Arles et Théodore de Marseille (juin 591), I, 45, éd. Norberg p. 59.

pour attirer les hésitants ; il proteste contre le commerce d'esclaves chrétiens détenus illégalement par les Juifs de Narbonne ; il félicite Reccared pour ses initiatives<sup>96</sup>. Sa politique est active et militante — on ne saurait s'en étonner —, et il n'est pas impossible qu'Honorius I<sup>er</sup> ne fasse que la prolonger. L'épithète de ce pape très entreprenant, dont l'acceptation du monoénergisme a terni la mémoire mais prouve qu'il était en rapport avec l'Orient, exalte une victoire remportée sur le judaïsme et la réunion en un seul troupeau des Chrétiens et des Juifs :

*Iudaicae gentis sub te est perfidia victa,  
Sic unum Domini reddis ovile pium*<sup>97</sup>.

Que chercher derrière ces deux vers ? On sait seulement que le pape envoya une lettre assez vive aux évêques espagnols réunis pour le concile de Tolède VI en janvier 638, pour leur reprocher leur tiédeur dans l'action menée contre les Juifs. Le document a disparu, mais la réponse, déférente bien qu'un peu piquée, de Braulio évêque de Saragosse laisse deviner le sujet du différend<sup>98</sup>. Il s'agit encore des séquelles du baptême de 613 : l'épiscopat espagnol veut prendre son temps et user de persuasion pour maintenir les faux convertis dans l'Église ; le pape prône une stricte application des canons et de la loi pour combattre la *perfidia* des Juifs. Une expression de Braulio suggère une politique pontificale de plus grande ampleur, valable pour l'Orient comme pour l'Occident : *Utraque pars, Orientis scilicet et Occidentis, voce tua commonita et divino praesidio tuo sibimet inesse sentiat adjutorio, et pravorum studeat demoliri perfidiam*. On a conclu qu'Honorius agissait de concert avec Héraclius et pressait l'exécution des mêmes mesures dans la partie du monde romain qui relevait plus directement de lui<sup>99</sup>. C'est aller trop loin. À partir d'un souci commun de faire disparaître l'« anomalie » du judaïsme dans un monde christianisé, il y a probablement divergence entre l'empereur ou les rois, qui recourent au baptême de force, et le pape ou les évêques (mais aussi bien Maxime à Carthage), qui redoutent les conséquences à plus long terme de telles initiatives. En tout cas, si la papauté se tient

96. Reccared lui écrit entre 596 et 599 pour lui parler de la situation de l'Église en Espagne, et Grégoire lui répond par une longue lettre chaleureuse en le félicitant du retour de l'Espagne à l'orthodoxie et en mentionnant la loi de Reccared dirigée contre les Juifs (*ep.* IX, 229, août 599, éd. Norberg p. 805-811). Les Juifs auraient proposé de l'argent à Reccared pour que la loi ne soit pas promulguée, et Grégoire félicite le roi d'avoir refusé (*ibid.*, p. 807). Voir aussi *ep.* I, 34, éd. Norberg p. 42 (conseil d'user de prédications plutôt que de violences) ; V, 7, p. 273-274 (allègements fiscaux pour favoriser les conversions) ; VII, 21, p. 472 (protestation contre les Juifs de Narbonne, qui ont racheté des esclaves chrétiens et les gardent à leur service contrairement aux lois) ; VIII, 25, p. 546-547 ; IX, 196, p. 750-752 ; XIII, 13, p. 1013-1014.

97. DE ROSSI, *Inscr. Christ.* II, p. 127-128, vers 11-12 ; texte réédité par Monseigneur L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis* I, p. 326-327, n. 19, qui évoque à son sujet, comme De Rossi, la décision d'Héraclius et celle de Dagobert. Je remercie mon collègue J.-M. Sansterre de m'avoir signalé ce document.

98. PL 80, col. 667-670. Voir plus particulièrement Ch. H. LYNCH, *Saint Braulio, Bishop of Saragossa (631-651). His Life and Writings*, Washington 1938, p. 127-135 ; et E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain...* (n. 85), p. 184-186. Honorius avait comparé les évêques espagnols aux « chiens muets qui ne parviennent pas à aboyer, mais rêvassent et restent couchés » d'Isaïe (il écrivait par erreur Ézéchiël) LVI, 10. Braulio répond en leur nom.

99. E. AMANN, art. « Honorius I<sup>er</sup> », dans *DTC* VI, 1 (1927), col. 95.

informée de ce qui passe dans la lointaine Espagne<sup>100</sup> et réagit promptement, il est peu probable qu'elle soit restée indifférente aux décisions orientales.

Les dates interdisent de penser à un vaste plan conçu et coordonné par l'empereur byzantin ou par le pape. Les événements de Gaule sont sporadiques et semblent spontanés ; la décision personnelle de Sisebut intervient à un moment où Héraclius est encore exclusivement occupé à lutter contre les Perses. Mais il est hors de doute que l'information circule dans un monde méditerranéen encore très ouvert, et particulièrement au sein de communautés juives que la *Doctrina Jacobi* nous dépeint comme voyageant habituellement d'Orient en Afrique ou en Gaule, avides de nouvelles et au courant de ce qui se passe dans les régions lointaines de « Bretagne, Espagne, Francie et Italie »<sup>101</sup>. Sans doute peut-on s'étonner qu'aucune allusion ne soit faite, au cours de conversations situées à Carthage, au sort des Juifs des royaumes visigothique et franc, mais ce genre d'évocations n'est guère dans le goût des auteurs byzantins. Quoi qu'il en soit, les problèmes posés et les attitudes adoptées sont les mêmes d'un bout à l'autre de la Méditerranée, et les textes occidentaux aident à comprendre la politique d'Héraclius et son échec. Comme les évêques de Gaule et les rois visigoths revenus à l'orthodoxie, Héraclius pense que l'unité politique et sociale de l'Empire passe par l'unification religieuse et donc par la conversion des Juifs ; ses raisons sont seulement plus impérieuses, puisque Byzance a failli sombrer dans la dissidence. Comme en Occident, les communautés juives sont en expansion, mais en Orient l'enjeu est pour elles beaucoup plus important qu'en Occident : la reprise du contrôle de Jérusalem et le renouvellement d'actes religieux à l'emplacement ou à proximité du Temple. Les réticences de Grégoire le Grand et plus tard d'Isidore de Séville sont à mettre en parallèle avec celles que Maxime le Confesseur exprime avec une violence et une intensité dramatique justifiées par la précipitation des événements. À Rome, en Espagne et à Byzance, les baptêmes forcés heurtent l'Église : Maxime, en 632, condamne implicitement la politique d'Héraclius ; peu après 634, la *Doctrina Jacobi* ne se prononce pas, mais elle repose sur la nécessité de faire suivre le baptême forcé d'une catéchèse et d'une vraie conversion, qui auraient dû normalement le précéder ; au IX<sup>e</sup> siècle, Grégoire de Nicée défend la même position dans le traité où il condamne la nouvelle et malheureuse tentative faite par Basile I<sup>er</sup><sup>102</sup>. Ces baptêmes forcés sont jugés dangereux non pas seulement parce qu'ils portent atteinte à la liberté et n'entraînent pas l'adhésion, mais parce qu'ils provoquent plus sûrement la perte des Juifs baptisés restés secrètement fidèles au judaïsme ou disposés à y revenir, et parce qu'ils les mettent dans la possibilité de profaner les sacrements et de commettre des sacrilèges<sup>103</sup>. Sur-

100. Non sans humour sans doute, Braulio insiste sur la distance qui sépare l'Espagne de Rome : *tot interjacentibus terris tantisque interjectis marinis spatiis*. De fait, il semble qu'il n'y ait guère eu d'intervention pontificale entre Grégoire le Grand et Honorius, dont la lettre, à l'évidence, surprend l'Église espagnole.

101. Voir *Doctrina* III 9 et V 20.

102. Voir l'édition, la traduction et le commentaire de ce texte, plus bas dans le même volume, p. 313-357.

103. Par exemple en « effaçant le baptême » par un bain rituel ou en prenant la communion après avoir mangé, cf. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 401, à propos de la tentative faite par Léon III ; voir aussi la lettre 8 de Maxime, citée plus haut.

tout, la contrainte laisse de graves séquelles et pose partout le même problème : que faire des faux convertis ? Le canon 57 de Tolède IV interdit à l'avenir les baptêmes forcés, mais prescrit que les Juifs qui en auront été victimes, « parce qu'ils ont déjà eu part aux sacrements divins, qu'ils ont reçu la grâce du baptême et l'onction du Saint-Chrême, qu'ils ont pris leur part du corps et du sang de Notre Seigneur, soient contraints de garder la foi qu'ils ont reçue par violence ou nécessité, pour que le nom de Dieu ne soit pas blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue ne soit pas tenue pour vile et méprisable »<sup>104</sup>. De toute évidence, le problème sacramentel est essentiel. C'est sur lui qu'insistent Maxime et, plus tard, le canon 8 du concile de Nicée II<sup>105</sup> ainsi que le récit fait par Théophane d'une nouvelle tentative de conversion forcée des Juifs sous Léon III<sup>106</sup>. La *Doctrina Jacobi*, même si elle ne dit rien des péripéties espagnoles, est placée exactement à la même date que le concile de Tolède IV et répond à la même question : que peuvent devenir les nouveaux baptisés qui n'ont pas encore acquis la foi ?

*Apocalypses juives et chrétiennes.* — Les réserves de Maxime le Confesseur se fondent sur des arguments et s'expriment sur un ton bien différents de ceux de Grégoire le Grand. Celui-ci critique l'attitude imprudente de quelques clercs, celui-là une pièce maîtresse de la politique impériale, dont il pense qu'elle met en cause l'orthodoxie ; l'occidental pense en termes de morale et de foi, l'oriental replace les événements de son temps dans un scénario d'apocalypse. Je serai bref sur le premier aspect. Sans être encore engagé dans la lutte contre le monoénergisme (puis monothélisme), et donc contre l'empereur et son patriarche, Maxime est déjà un strict défenseur des dogmes, face aux monophysites notamment, et l'une des obsessions qu'avive en lui la conversion des Juifs est celle d'un « mélange » qui ternirait la pureté de la foi. Par l'image sous-jacente de l'abâtardissement, la rigueur dogmatique se colore du reste ici d'antisémitisme. Il est significatif que, plus tard, pour mieux discréditer l'« économie » monothélite lors de son interrogatoire de 655, Maxime prenne l'exemple des Juifs, contre lesquels il ne conçoit qu'une lutte sans merci : « Voici que demain les misérables Juifs vont nous dire : Faisons la paix, unissons-nous, supprimons de notre côté la circoncision et du vôtre le baptême, et cessons de lutter les uns contre les autres... »<sup>107</sup>. Vague allusion à la politique d'Héraclius ? En tout cas, le concile de Constantinople III (680-681), qui liquide la

104. MANSI X, col. 635 : « De Judaëis autem hoc praecepit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre; cui enim vult Deus miseretur et quem vult indurat. Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iustitiae: sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens perit, sic, vocante gratia Dei, propriae mentis conversione homo quisque credendo salvatur. Ergo non vi sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi. Qui autem jam pridem ad christianitatem venire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia jam constat eos esse sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam recepisse, et chrismate unctos esse, et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam, quam vi vel necessitate susceperunt, tenere cogantur, ne nomen divinum blasphemetur et fides quam susceperunt vilis ac contemptibilis habeatur. » Le canon 59, pour les mêmes raisons, prescrit que les Juifs baptisés de force et qui seraient revenus au judaïsme soient ramenés dans l'Église.

105. Canon 8, traduit plus bas, p. 45.

106. Voir plus bas, p. 44.

107. *Relatio motionis*, PG 90, col. 116-117 = éd. P. Allen et B. Neil, Corpus Christianorum, Series graeca 39, p. 25 l. 164-166.

crise ouverte par les décisions de cet empereur, reprend la critique générale formulée par Maxime et prévoit qu'on ne devra pas fabriquer de profession de foi dans le but d'aboutir à un compromis avec les Juifs, les païens et les hérétiques <sup>108</sup>.

Quant au contexte eschatologique, il domine la lettre de 632, où Maxime souhaite être en bonne forme physique et intellectuelle pour affronter, lors d'un éventuel retour en Palestine <sup>109</sup>, les combats qui marqueront la fin du monde et cette « apostasie générale » dont il voyait le prélude dans l'entrée des Juifs à l'intérieur du christianisme. L'idée est dans l'air : Théophylacte nous apprend qu'on spéculait, au moment où Héraclius l'emporte sur les Perses, vers 626, sur l'imminence du « jour sans soir » <sup>110</sup>; mais le baptême des Juifs lui donne soudain une autre résonance, et la perception encore floue de la prédication de Mohammed et des premières victoires de l'Islam renforce la conviction que le compte à rebours a commencé. Ici encore, la *Doctrina Jacobi* et Maxime se recourent en tentant d'interpréter en bonne eschatologie chrétienne l'annonce encore imprécise des nouveaux échecs de la Rômania : la mort à Dâthina (al-Dâbiya), en 633, face aux Arabes, du patrice Sergios, bientôt suivie par la défaite des Byzantins sur le Yarmouk en 636, par le traité de reddition de Jérusalem en 638, par la prise de Césarée vers 640, et par l'occupation d'Alexandrie, évacuée en 642. C'est au cours de cette grande flambée que le projet de la *Doctrina* s'élabore, et que Maxime le Confesseur écrit à Pierre l'Illustrios la lettre suivante <sup>111</sup>, qui complète et amplifie ses appréhensions de 632 :

« ... Je vous engage, vous protégés de Dieu, à être éveillés et à prier, selon le précepte du Seigneur, afin que nous ne soyons pas pris dans le piège des tentations qui de tous côtés nous environnent. Car je sais que si nous veillons et jeûnons, nous nous garderons des ruses des démons; et si nous prions avec insistance, nous attirerons à nous, pour notre salut, la grâce divine qui combat avec nous, qui nous rend victorieux de toute force adverse et qui nous protège de toute erreur et ignorance. Et c'est ce qu'il nous faut faire particulièrement maintenant, alors que, même si nous n'en avons pas reçu l'ordre, la nature, prenant conseil des circonstances critiques, nous enseignerait qu'il faut chercher refuge en Dieu. Qu'y a-t-il en effet de plus critique que les maux qui assaillent aujourd'hui le monde? Qu'y a-t-il de plus terrible, pour ceux qui les perçoivent, que les événements qui se déroulent? Quoi de plus pitoyable et effrayant pour ceux qui les subissent? Voir une nation du désert et barbare <sup>112</sup>

108. MANSI XI, col. 640.

109. C'est là, à Jérusalem, que se dérouleront les événements importants, le rétablissement des Juifs, qui accueilleront l'Antéchrist, puis le retour du Christ.

110. THÉOPHYLACTE SIMOKATTÈS V, 15, 3-7, éd. de Boor p. 216-217 : Khosrau lui-même aurait prédit en 591 que quinze ans plus tard, les Perses seraient réduits en esclavage et que viendrait la fin du monde. Cf. P. ALEXANDER, « Historiens byzantins et croyances eschatologiques », *Actes du XII<sup>e</sup> Congrès intern. des Études Byzantines* II, Belgrade 1964, p. 4-5, repris dans ID., *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Variorum Reprints, Londres 1978. Le commentaire de l'Apocalypse de saint Jean par André de Césarée pourrait bien dater de la même époque; il identifie Babylone avec la capitale perse et semble évoquer le grand affrontement entre Byzance et la Perse comme le prélude de la fin du monde; cf. C. MANGO, « Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Colloque international du CNRS n° 604, Paris 1984, p. 434-436.

111. *Ep.* 14, PG 91, col. 533-544 (je ne traduis ici que les col. 537-541). P. SHERWOOD, *An annotated Date-List...* (n. 66), p. 40-41, la date de 634/640; elle est en effet certainement antérieure au blocus d'Alexandrie, mais sans doute postérieure à l'invasion de la Palestine.

112. Les Arabes, ici et à la phrase suivante.

parcourir la terre d'autrui comme si c'était la sienne ; voir la civilisation de la douceur sacca-gée par des bêtes féroces et sauvages qui n'ont d'hommes que la simple apparence physique ; voir le peuple juif qui depuis longtemps se complait à voir couler le sang des hommes, qui ne connaît pas d'autre moyen de plaire à Dieu que de tuer sa créature, qui s'enfoncé dans sa folie dans le seul but de surpasser par des trésors de malignité tous ceux qui se sont fait un nom par leur méchanceté, qui pense être bon serviteur de Dieu en faisant précisément ce que Dieu déteste, qui est le peuple de la terre le plus dépourvu de foi et qui pour cette raison est tout prêt à accueillir les forces adverses <sup>113</sup>, qui fait cortège de toute manière à l'arrivée du malin, qui indique par ses actions la présence de l'Antéchrist puisqu'il a ignoré celle du vrai Sauveur, qui est un peuple malveillant, injuste, haïssant les hommes et haïssant Dieu, et haïssant d'autant plus les hommes qu'il hait Dieu, qui se trouve autorisé à satisfaire son envie d'outrager les saints en raison du fait que la punition est proche, afin qu'il soit plus justement châtié, les faits eux-mêmes rendant évidentes sa tyrannie et sa rébellion contre Dieu, ce peuple qui est le maître du mensonge, l'agent du crime, l'ennemi de la vérité, le cruel persécuteur de la foi grâce à laquelle l'erreur du polythéisme a disparu et les phalanges des démons ont été chassées — et même ainsi, ce peuple insensé n'a pas honte de persécuter foi et vertu ; à l'évidence il les persécute par envie et parce qu'il est déchu de l'une et de l'autre, boitant des deux chevilles et tout à fait incapable de se relever de la chute de son impiété, ou ne le voulant pas, pour être plus exact, lui qui a toujours trahi la foi et la vertu par arrogance et volupté, lui ce peuple apostat et fou, cette nation incorrigible, partageant sa vie entre ces deux vices, lui ce peuple apostat et plein de crimes qui fait du premier (l'arrogance) la mère de l'apostasie de Dieu et du second (la volupté) le démiurge de la misanthropie, afin que et Dieu et sa création soient par lui outragés, le premier méprisé, la seconde corrompue par la souillure de ses mœurs — ; quoi de plus effrayant, dis-je, pour les yeux et pour les oreilles de Chrétiens, que de voir une nation cruelle et étrangère autorisée à porter la main contre l'héritage divin ? Mais c'est la foule des péchés que nous avons commis qui a permis cela... Veillons et prions... »

De cette diatribe d'une surprenante violence retenons seulement qu'elle place l'expansion musulmane dans la même perspective que l'invasion perse et le baptême des Juifs : l'avènement de l'Antéchrist. Pour cette raison, les Arabes n'ont droit qu'à une brève mention anonyme ; ils sont assimilés aux peuples mythiques qui, tels Gog et Magog, servent d'instrument aux desseins de Dieu, et aucune allusion n'est faite à la filiation biblique qui les rapproche des Juifs, dont on fera un peu plus tard un *topos*. Inversement, ces derniers sont désignés comme les seuls inspireurs et bénéficiaires de la subversion en cours, qui doit conduire au triomphe provisoire de l'Ennemi avant la seconde parousie du Christ.

Arrêtons-nous un peu sur ce mode de déchiffrement des événements contemporains, qui a embarrassé plus d'un historien. Ce qui distingue les spéculations apocalyptiques de cette époque de celles qui précèdent ou suivent, c'est évidemment leur brûlante actualité et le sentiment d'une coïncidence presque parfaite avec l'histoire vécue. Mais cette coïncidence n'est bien sûr obtenue qu'au terme d'une double déformation, celle des événements que l'on force à entrer dans un scénario préétabli de la fin du monde, et celle de ce scénario lui-même, modifié par petites touches pour s'adapter aux différences de situation. La lettre 14 de Maxime le Confesseur nous fournit un bon exemple : le schéma apocalyptique y occulte la conquête arabe pour ne plus laisser voir que la « subversion » juive, mais il s'enrichit des débats récents

sur le baptême des Juifs (lettre 8) et se modifie en fonction de la conclusion qu'on entend leur donner (pour Maxime, le refus d'une conversion). De ce va-et-vient entre la réalité historique et la fiction religieuse, entre les faits et les modèles, ne sort pas une vérité définitivement établie, mais plus modestement et plus efficacement quelques préfigurations qui appellent reconnaissance, quelques séquences limitées qui ordonnent les événements, quelques rôles surtout, que les acteurs de l'histoire endossent.

Il n'est guère étonnant que les apocalypses juives et chrétiennes aient des structures très voisines malgré leurs dénouements opposés : elles reposent sur les mêmes réalités historiques et, en partie, sur les mêmes références scripturaires; de plus, elles sont les armes d'une polémique constante et vive entre les deux communautés, dont ne nous restent plus que les témoins littéraires, et cet usage les a quelque peu rapprochées<sup>114</sup>. Plusieurs apocalypses juives, datées généralement des années 630 ou 640 parce qu'elles semblent enregistrer la conquête et la défaite des Perses sans connaître ou sans prendre sérieusement en compte l'offensive arabe — le poème de Qilir/Qalir déjà mentionné<sup>115</sup>, l'*Apocalypse de Zorobabel (Sefer Zerubabel)*<sup>116</sup> et *Les signes du Messie (Otot ha-Mashiah)*<sup>117</sup> notamment — évoquent les guerres du Perse, de Sirouï (sous le nom de Siroès, son père Khosrau, roi des Perses) ou de Mansour, qui humiliera provisoirement Armilos, le Roi d'Édom (l'empereur romain, figure de l'Antéchrist), la joie des Juifs, puis leur tristesse après l'assassinat du premier Messie, Néhémia, le retour d'Armilos, qui déposera sa couronne à Jérusalem et entreprendra de séduire ou de contraindre les Juifs, et dont la victoire semblera complète, enfin la venue de Ménaïem, le vrai Messie, longtemps emprisonné à Rome, qui soufflera au visage d'Armilos pour le faire mourir. « Alors l'Empire passera à Israël et les saints supérieurs recevront le pouvoir. » Le rythme est ternaire : espoir déçu, brusque et foudroyant recul au cours duquel le « précurseur » est tué et l'identité religieuse d'Israël compromise, triomphe final du Messie et de la nation juive. La réalité historique épouse ici les contours d'un schéma ancien sommairement aménagé. Lorsque, plus tard, l'expansion islamique y sera intégrée, ainsi dans les versions anciennes des *Secrets de Rabbi Simon ben Yôhay*, elle compliquera seulement par quelques doutes la structure d'ensemble<sup>118</sup> : Ismaël vainqueur d'Édom est-il bien le rédempteur d'Israël? Le prophète arabe n'est pas le Messie, mais est-il son précurseur? Quant à l'apocalyptique chrétienne, qui doit se renouveler à la même époque

114. B. J. BAMBERGER, « A Messianic Document of the 7th Century », *Hebrew Union College Annual* 15, 1940, p. 425-431, note que les chap. 34-37 du *Pesikta Rabbati* présentent la conception d'un Messie qui devra souffrir pour obtenir la rédemption de son peuple; l'auteur place la rédaction de cette partie du texte en Palestine vers 630, en raison d'une phrase évoquant les rapports des rois de Perse, d'Arabie et d'Édom.

115. Plus haut, p. 26-27.

116. Cf. I. LÉVI, « L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *REJ* 68, 1914, p. 129-160; 69, 1919, p. 108-121; 71, 1920, p. 57-65.

117. MARMORSTEIN, « Les signes du Messie », *REJ* 52, 1906, p. 176-186.

118. Voir B. LEWIS, « An Apocalyptic Vision of Islamic history », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 1950, p. 308-338; « On that Day. A Jewish apocalyptic poem on the Arab Conquest », dans *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire d'Armand Abel*, Leiden 1974, p. 197-200. Ces deux études sont reprises dans ID, *Studies in Classical and Ottoman Islam*, Variorum Reprints, Londres 1976.

que l'apocalyptique juive, peut-être influencée par elle, mais qui ne prend forme que plus tard sous les pseudonymes de Méthode, Daniel ou André Salos, elle est tissée sur la même trame, mais à l'envers : espoir né d'un règne pieux qui chassera les Ismaélites et établira paix et prospérité sur la terre, soudaine détérioration sous un roi impie ou à la suite d'invasions nouvelles ; à l'apparition de l'Antéchrist, Juif de la tribu de Dan, l'empereur romain rendra sa couronne à Dieu au Golgotha ; viendront ensuite les persécutions et les reniements, puis la deuxième parousie du Christ <sup>119</sup>.

Mais que feront les Juifs avant et après l'avènement de l'Antéchrist, et quel sera leur sort au Jugement final ? Sur ce point, l'imagination chrétienne fermente, et les réponses divergent. Les références de départ sont constantes, mais équivoques : en dehors du *Livre de Daniel*, Isaïe XI, 12 et 16 : « (Dieu) rassemblera les bannis d'Israël et regroupera les disséminés de Juda... » ; Jean V, 45 ; VIII, 21 et 24 : « Je suis venu au nom de mon Père et vous ne m'avez pas reçu, quelqu'un d'autre viendra en son propre nom et vous le recevrez... Vous mourrez dans le péché » ; II *Thess.* 2, 18 : « Que personne ne vous séduise avant que d'abord ne soit venue l'apostasie et dévoilé l'homme d'iniquité, le fils de perdition » ; *Rom.* 11, 25 : « Une part d'Israël est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des nations. » L'exégèse patristique, reprise ensuite dans quelques textes, en concluait que les Juifs se convertiraient *in extremis* et seraient sauvés <sup>120</sup> ; c'est sans doute dans cette perspective qu'est décidé par Héraclius, et plus tard par Basile I<sup>er</sup>, le baptême des Juifs, la politique impériale secondant en quelque sorte le plan d'économie divine, et que se justifient les traités de polémique, lorsqu'ils s'efforcent de convertir les Juifs en faisant une place de plus en plus grande aux discussions eschatologiques. Mais une tradition différente prend corps, dont les lettres de Maxime citées plus haut marquent peut-être l'origine et que popularisent plus tard certaines versions des *Visions de Daniel* et l'*Apocalypse* de saint André Salos : les Juifs, persécutés sous le « roi juste », relèveront la tête lorsque le pouvoir des Romains et Constantinople même auront disparu ; ils se rassembleront de toute la terre à Jérusalem sous un roi à eux (le « précurseur » que nous avons déjà rencontré), qui persécutera les Chrétiens ; sous le règne de ce roi apparaîtra l'Antéchrist, que les Juifs accueilleront comme le Messie. Mais cette restauration provisoire des Juifs, fondée tant bien que mal sur Isaïe et sur l'*Épître aux Romains* et à laquelle les événements suivant immédiatement la prise de Jérusalem par les Perses pouvaient donner, nous l'avons vu, une consistance historique, est interprétée comme un plan de Dieu pour ne laisser aucune circonstance atténuante aux Juifs, qui, ayant retrouvé leur souveraineté perdue et persisté dans leur aveuglement, mériteront la damnation éternelle <sup>121</sup>. Cette interprétation est très précisément esquissée par Maxime le Confesseur dans le passage de sa lettre 14 où il évoque le peuple juif « autorisé (par Dieu) à satisfaire son envie d'outrager les saints en raison

119. Voir A. LOLOS, *Die Apokalypse des Pr.-Methodius*, Beiträge zur klassischen Philologie 83, Meisenheim-am-Glan 1976, p. 122-141.

120. Voir plus bas, p. 361.

121. *Visions de Daniel*, éd. Istrin p. 148-150, voir aussi le texte donné par V. Istrin dans l'introduction de son édition des *Révélation du Pseudo-Méthode*, p. 218 ; *Apocalypse d'André Salos* (datée par L. Rydén du X<sup>e</sup> s. et par C. Mango de la fin du VII<sup>e</sup> s.), éd. Rydén, *DOP* 28, 1974, p. 203 (856 B) et 209-211 (865 B-868 A). La vision de la seconde parousie dans la *Vie de Basile le Jeune* prévoit elle aussi la condamnation des Juifs, voir mon article « Judaïser », plus bas dans le même volume, p. 361 et 374.

du fait que la punition est proche, afin qu'il soit plus justement châtié, les faits eux-mêmes rendant évidentes sa tyrannie et sa rébellion contre Dieu. » Dans cette optique, il est clair que la conversion des Juifs contrevient aux desseins de Dieu soit en cherchant à assurer leur salut, soit en favorisant le triomphe provisoire du Mal. Nous aurions donc dès 630, et sans doute à propos du baptême des Juifs, une rupture et une sorte de schisme dans les conceptions eschatologiques du christianisme, dont les apocalypses gardent la trace. C'est un moment essentiel dans les rapports entre Juifs et Chrétiens.

*Épilogue : les baptêmes forcés sous Léon III et le concile de Nicée II.* — Comme nous l'avons vu, la nouveauté de l'Islam, pendant les premières décennies suivant son apparition, n'est pas vraiment perçue. Les nouveaux conquérants entrent dans le rôle des Perses comme ennemis des Romains; alliés supposés des Juifs, ils ont l'atout supplémentaire d'une filiation biblique commune<sup>122</sup>. La *Doctrina Jacobi* donne sur l'accueil fait dans les communautés juives à la prédication du Prophète des indications qui concordent avec celles des *Secrets de Rabbi Simon*, prenant seulement soin d'alimenter les doutes et de dissiper les illusions messianiques. Ce qui change profondément à mesure que l'invasion devient conquête, c'est une géographie qui laisse hors de l'Empire chrétien Jérusalem et la Palestine, dépréciant les enjeux de la lutte religieuse et retirant peu à peu à l'histoire son parfum d'apocalypse. Les Juifs de Byzance peuvent être soupçonnés de malveillance, mais non plus d'aspirer à une quelconque souveraineté; vouloir les convertir ou dénoncer les séquelles du judaïsme dans le christianisme même, comme font les évêques du concile in Trullo<sup>123</sup> en 692, n'a plus le même sens qu'en 630. Nous pourrions donc nous arrêter ici. Mais le problème des baptêmes forcés a encore des prolongements à la veille de l'iconoclasme et un épilogue différé au concile de Nicée II en 787.

Lorsque Michel le Syrien note sous l'année 667 : « Vers ce temps-là, beaucoup de Juifs crurent et devinrent chrétiens »<sup>124</sup>, il s'agit certainement de Juifs vivant en terre d'Islam, et la mention, dans sa brièveté, peut laisser perplexe<sup>125</sup>. Peut-être n'est-ce là qu'une manière de noter le regain du prosélytisme dans de nouvelles conditions de coexistence entre communautés juives et chrétiennes qui rappellent un peu celles de l'occupation perse. Nous en avons d'autres indices : mise en garde des prédicateurs contre les tendances au syncrétisme<sup>126</sup>, témoignages sur de fréquentes discussions publiques<sup>127</sup>, conversions de part et d'autre, nouveaux mouvements messianiques. Un cas précis nous est rapporté par plusieurs sources, celui d'un certain Severus (?), Chrétien de la région de Mardin converti au judaïsme, qui se fait

122. *Genèse* 16-17; voir le livre très suggestif de Patricia CRONE et M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

123. Voir plus bas, p. 359 et n. 5, 365.

124. Trad. Chabot II, p. 453.

125. A. SHARF 1955 (n. 1), p. 45; selon lui, il faut comprendre : beaucoup de Juifs crurent que Severus (voir ci-dessous) était le nouveau Christ-Messie.

126. Voir les passages d'Anastase le Sinaïte commentés par B. Flusin dans le même volume, plus bas, p. 408-409.

127. Voir l'étude de V. Déroche sur les traités de polémique, plus bas dans le même volume, p. 284-286. Sans doute doit-on placer à cette époque la conversion des Juifs de Toméï, que A. SHARF 1971 (n. 1), p. 49, date de 620/622.

passer pour le Messie, plus vraisemblablement le précurseur du Messie, ou Moïse réincarné, et entraîne ses adeptes dans le désert avant leur introduction triomphale dans la Terre promise de Palestine ; il est cause d'assez de troubles pour que le calife Yazid ibn Abd-al-Malik (720-724) s'en inquiète et le fasse exécuter<sup>128</sup>. Cet épisode messianique, où l'on retrouve certains des grands thèmes utilisés un siècle plus tôt, date sans doute des environs de 720 ; mais je ne crois pas, malgré un synchronisme noté dans la plupart des sources, qu'il faille le mettre en rapport direct avec la décision de Léon III de baptiser les Juifs de gré ou de force<sup>129</sup>.

Théophane place cette reprise des conversions forcées sous l'année 721-722 : « Cette année-là, l'empereur força les Juifs et les montanistes à recevoir le baptême. Les Juifs, baptisés contre leur gré, se lavaient du baptême, recevaient le saint don après avoir mangé et souillaient la foi. » Quant aux montanistes, ils préféraient se sacrifier par le feu dans leurs maisons de prière. Sous l'année précédente (720-721) est rapporté l'épisode du pseudo-Messie Severus, et un an plus tard (722-723) la légende du magicien juif persuadant Yazid de supprimer toutes les images dans les églises chrétiennes en terre d'Islam<sup>130</sup>. L'enchaînement n'est pas sans intention ; il place une agitation juive à l'origine de l'iconoclasme. Mais Agapios et Michel le Syrien mettent plutôt l'accent sur l'intention de l'empereur de « convertir au christianisme les tribus de son Empire d'une religion différente et qui s'opposaient au christianisme »<sup>131</sup>, de « persécuter ceux qui étaient étrangers à sa croyance et habitaient son Empire »<sup>132</sup>, ajoutant que beaucoup de ces gens s'enfuirent chez les musulmans et que quelques Juifs acceptèrent le baptême et furent appelés « nouveaux citoyens »<sup>133</sup>. La mesure est donc générale ; elle vise ce conservatoire d'hérésies archaïques qu'est l'Asie Mineure, et concerne notamment les adeptes des sectes judaïsantes, traditionnellement désignées sous le terme de « montanistes »<sup>134</sup>, que condamne à mort un peu plus tard l'*Ecloga* (741) en même temps que les « manichéens »<sup>135</sup>, et dont le patriarche Nicéphore dénonce encore les progrès et les audaces vers 811/812<sup>136</sup>. Sans doute les Juifs ne sont-ils pas au premier rang des soucis

128. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 401, d'où dérive KÉDRĒNOS, Bonn, I, p. 793 ; AGAPIOS, PO 8, p. 504 ; MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 490 ; *Chronique de Denys de Tell-Mahré, Quatrième partie*, trad. Chabot p. 25-27. Tous ces textes sont analysés dans J. STARR, « Le mouvement messianique au début du VIII<sup>e</sup> siècle », *REJ* 102, 1937, p. 81-92. On peut se demander si le nom de Severus ne vient pas d'une mélecture de l'ethnique Σύρος.

129. DÖLGER, *Regesten*, n° 286, avril 722. La liaison est établie par A. Sharf dans l'article cité plus bas, n. 134.

130. Éd. de Boor p. 401-402.

131. AGAPIOS, PO 8, p. 504.

132. MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 489-490.

133. Νέοι πολῖται ou Νεοπολίται, parce que leur conversion les faisait entrer symboliquement dans la χριστιανική πολιτεία et leur donnait plus concrètement la plénitude des droits civils. Notons la confusion de Léon le Grammairien (Bonn, p. 179) : Léon III força les Juifs à se faire baptiser, dès lors on les appela montanistes.

134. A. SHARF, « The Jews, the Montanists and the Emperor Leo III », *BZ* 59, 1966, p. 37-46, a tort de considérer que les « montanistes » désignent une secte non pas judaïsante, mais juive messianique et extrémiste ; cf. mon article « Judaïser », plus bas dans le même volume, p. 366-367 et n. 40.

135. XVII, 52, éd. Burgmann p. 242.

136. GRUMEL, *Regestes*, n° 383-384.

de Léon III<sup>137</sup>; leur mention particulière s'impose, parce qu'ils sont devenus le symbole d'une possible subversion intérieure et parce que, si la persécution des hérétiques est chose admise, le baptême forcé des Juifs constitue une entorse à un statut reconnu et un risque de profanation pour les sacrements. Sur ce dernier point, Théophane critiquant Léon III fait écho à Maxime le Confesseur critiquant Héraclius; mais sa critique, formulée vers 814, s'appuie sur les décisions prises en la matière par les évêques de Nicée II (787).

Le canon 8 de ce concile prescrit ceci<sup>138</sup> : « Attendu que certains égarés venus du judaïsme ont cru devoir se moquer du Christ notre Dieu en faisant semblant d'être devenus chrétiens mais en reniant secrètement le Christ, en célébrant en cachette le sabbat et en se livrant à d'autres pratiques judaïques, nous décidons que ces gens-là ne soient ni reçus en communion, ni associés à la prière, ni admis dans une église, et qu'il soit bien clair qu'ils sont de religion juive, et qu'ils n'aient pas le droit de faire baptiser leurs enfants, ni d'acheter et de posséder un esclave (non juif). Mais si l'un d'entre eux se convertit par conviction sincère, fait profession de foi de tout son cœur, tournant en dérision les us et coutumes des Juifs afin de convaincre d'erreur d'autres Juifs et de les redresser, celui-là il faut l'accueillir, baptiser aussi ses enfants<sup>139</sup>, et s'assurer qu'il renonce bien aux habitudes judaïques. S'il n'en est pas ainsi, qu'il ne soit accueilli d'aucune manière. » Il faut rendre à ce texte toute sa portée. Il désavoue implicitement une politique impériale dont Héraclius a été l'initiateur et Léon III (qui n'est pas cité) seulement le continuateur, et qui pose à l'Église un redoutable problème, déjà évoqué autour de 630 en Occident comme en Orient. Les canons du concile de Tolède nous permettent du reste de comprendre à quel point celui de Nicée II joue d'équivoque : il évite de dire que les faux-convertis ont déjà été baptisés, ce qui est pourtant certainement le cas; il les laisse donc dans l'état intermédiaire que semblent tant redouter les Juifs de Carthage en 632, plus ou moins coupés de leur communauté par un baptême accepté sous la pression des autorités ou par commodité sociale, sans être pour autant intégrés à l'Église. Enfin et surtout, les Pères de 787 ajoutent au rituel baptismal un rituel supplémentaire, que l'on retrouve dans les formules d'abjuration contemporaines ou postérieures : la dérision à l'égard des Juifs, de leurs pratiques, de leurs mœurs et de leur culture<sup>140</sup>. Convertir ne suffit plus, il faut encore déjudaïser le converti. Nicée II apporte sa caution aux idées de Maxime le Confesseur. Est définitivement close l'époque où l'on pouvait imaginer une conversion collective des Juifs. Au IX<sup>e</sup> siècle, Basile I<sup>er</sup> fait, il est vrai, une dernière tentative dans ce sens, mais elle fait long feu et trouve dans l'Église des contradicteurs armés d'expérience et de textes réglementaires pour y répondre<sup>141</sup>.

137. Notons en passant l'erreur de ZONARAS, Bonn, III, p. 263, qui, comprenant mal Théophane (éd. de Boor p. 410), écrit que Léon III soumit les Calabrais et Siciliens à la capitulation, comme les Juifs.

138. RALLÈS-POTLÈS II, p. 583.

139. On ne mettra pas de virgule après βαπτίζειν, sinon il faudrait comprendre que les Juifs, déjà baptisés, le sont une seconde fois.

140. Voir, dans le même volume, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », p. 354-356, et « Judaïser », p. 362.

141. Voir le traité de Grégoire de Nicée, plus bas dans le même volume.

\* \* \*

Cette introduction historique se proposait d'éclairer la *Doctrina Jacobi* par d'autres sources. En fait, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit. Dans l'ensemble des sources qui concernent de près ou de loin les rapports entre les communautés juives et chrétiennes au VII<sup>e</sup> siècle, la *Doctrina* occupe en effet une place centrale : par la date de sa composition, assez peu d'années après 634, au moment crucial où l'on fait le bilan de l'occupation perse en même temps que l'on se trouve déjà confronté aux Arabes et à la nouvelle religion de leur Prophète ; par la géographie qu'elle dessine et l'axe qu'elle trace du lieu où elle s'écrit (Carthage, dernier relais vers l'Occident) au lieu dont elle parle (Ptolémaïs et la Palestine) ; enfin par les questions qu'elle force à poser, même si elle les esquive par d'habiles mises en scène, des historiettes pieuses ou des silences. Quel rôle jouent les Juifs dans les luttes factionnelles, c'est-à-dire dans les tensions sociales de la Rômania ? Quels furent les rapports entre les communautés chrétiennes et juives sous la tutelle perse ? Quel est l'enjeu des conversions et quels problèmes précis posent les baptêmes forcés ? Qu'est-ce qu'être juif en 632 ?

---

# DOCTRINA JACOBI NUPER BAPTIZATI

Édition et traduction par Vincent DÉROCHE

---

## LA TRADITION DU TEXTE

Le texte de la *Doctrina*, écrit en grec, nous est aussi conservé en slave, en syriaque, en arabe et en éthiopien.

### L'ORIGINAL GREC.

#### 1) *La tradition directe* (BGH 1322<sup>m</sup>).

Dans son état actuel, cette version est acéphale. Quatre témoins du texte sont connus, pour lesquels nous reprenons les sigles de l'édition de Bonwetsch :

— **P** = *Paris Coislin* 299, fol. 1<sup>r</sup>-3<sup>v</sup> et 8<sup>r</sup>-68<sup>v</sup>; ce manuscrit a perdu les fol. 4-7, lacune qui a été comblée par l'insertion de quatre folios (voir ci-après) et cinq autres folios après les fol. 41, 17, 43, 45, 48, 52. De plus, des interversions de folios ont eu lieu; le texte de P doit se lire dans l'ordre suivant : fol. 1-3, 8-11, 18-41, 12-17 et 42-68. Le titre est perdu <sup>1</sup>.

— **C** = *Paris Coislin* 299, fol. 4<sup>r</sup>-7<sup>v</sup>. Ces quatre folios recopiés sur un autre témoin remplacent le début du texte de P; le texte de C va du début à I 10, l. 22. Le titre est celui du témoin suivant, F, avec quelques erreurs<sup>2</sup>.

1. Ce manuscrit sur parchemin (296 fol., 2 col., 26 l.) date de la fin du x<sup>e</sup> ou du début du XI<sup>e</sup> s. et contient exclusivement des œuvres de polémique anti-judaïque et anti-monophysite; deux de ces œuvres (les *Trophées de Damas* et le dialogue anti-monophysite du même auteur) ne sont conservées que par ce manuscrit; cf. R. DEVRESSE, *Le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 283; J. LEROY, « Un témoin ancien des *Petites Catéchèses* de Théodore Studite », *Scriptorium* 15, 1961, p. 36-60; N. BONWETSCH, *Doctrina Iacobi nuper baptizati, Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, N. S. XIII, 3, Berlin 1910 (ci-après : BONWETSCH 1910), p. III-IV et VII-VIII.

2. Vraisemblablement du XIV<sup>e</sup> s.; cf. BONWETSCH 1910, p. IV.

— **F** = *Florence Bibl. Med. Laurent. Plut.* 9 14, p. 284-403; ce manuscrit contient le texte complet de la version acéphale<sup>3</sup>. Une erreur de reliure fait que les deux quaternions qui devaient venir entre les p. 331 et 332 ont été placés à la fin du texte, aux p. 388-403. Titre : Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου, βαπτισθέντος ἐπὶ Ἡρακλείου τοῦ (εὐσεβεστάτου effacé) βασιλέως καὶ Γεωργίου ἐπάρχου τῆς Καρθαγεννησίων πόλεως παρὰ γνώμην ἰδιάν, πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων νεοβαπτίστους χαίρειν, προφάσεως ἀγαθῆς αὐτῷ γενομένης τοῦ ἐπιγνῶναι τὸν Κύριον· ὅτι οὐ δεῖ σαββατίζειν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν, καὶ ὅτι ἀληθῶς αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἔλθων καὶ οὐχ ἕτερος.

— **A** = *Athos Esphigménou* 58, fol. 163<sup>r</sup>-165<sup>v</sup>; ces deux fragments d'un manuscrit en onciale<sup>4</sup> ont été reliés à la fin d'un ménologe beaucoup plus récent et contiennent les passages suivants : I 42, l. 13, [Μα]ρίας, à I 43, l. 3, Ἀβρα[ἄμ], et II 4, l. 1, καὶ Ἰώβ, à II 6, l. 23, πιστῶν.

## 2) La version abrégée (BHG 1322<sup>mb</sup>).

Cette version abrégée omet les passages jugés inintéressants et raccorde les extraits ainsi obtenus par des formules de suture. Cette recension interpole en I 42 un long développement sur la vie de Marie après l'Ascension<sup>5</sup>.

— **M** = *Milan Bibl. Ambros. M 88 sup.*, fol. 239<sup>r</sup>-244<sup>r</sup>; ce manuscrit<sup>6</sup> contient une série d'extraits du début du texte grec à III 8, l. 37, προφήτης οὐκ ἐφάνη· καὶ ταῦτα εἰπόντες ἀνέστημεν avec un titre différent : Λόγος τινὸς Ἰακώβου νεοβαπτίστου ἀπὸ Ἰουδαίων· βαπτισθέντος ἐν Ἀφρικῇ ἐπὶ τοῖς χρόνοις Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως περὶ τῆς κινήσεως αὐτῷ ἀμφιβολίας· περὶ Ἰωσήφ, Θεοδώρου καὶ Ἰσαακίου· καὶ αὐτῶν ἀπὸ ἰουδαίων νεοβαπτίστων.

— **L** = *British Library Eggerton 2707*, fol. 198<sup>r</sup>-206<sup>r</sup>; ce manuscrit<sup>7</sup> contient le même texte que M jusqu'à I 35, l. 3, où il ajoute : περὶ τῆς ἀναλήψεως κυρί Ἰάκωβε ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς· λέγουσιν οἱ προφῆται, où le texte s'arrête avant une page blanche.

3. Ce manuscrit sur parchemin (418 p., 1 col., 28 l.) de la fin du x<sup>e</sup> ou du début du xi<sup>e</sup> s. est un ménologe prémétaphrastique de mai suivi de quatre pièces : le *Dialogue* de Palladios sur Jean Chrysostome, l'*Éloge d'Anastase le Perse* par Georges Pisédes, notre texte et la *Vie de Constantin le Juif*. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Medicae Laurentianae* I, Florence 1795, p. 409-412; A.-M. MALINGREY, éd. Palladios, *Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome* II, SC 342, Paris 1988, p. 7-9. On sait que le manuscrit a appartenu à l'abbaye de Grottaferrata vers 1300 (A. EHRHARD, *Überlieferung...* I, p. 632-635) et P. Devos a émis l'hypothèse d'une attribution au scriptorium stoudite (*An. Boll.* 64, 1946, p. 87).

4. Sp. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos* I, Cambridge 1895, p. 177. L'onciale penchée à droite peut dater du VIII<sup>e</sup> ou du IX<sup>e</sup> s. : deux folios en pleine page écrits sur une colonne de 30 lignes, avec 26 ou 30 lettres par ligne.

5. Cf. M.-J. VAN ESBROECK, « Jean II de Jérusalem et les cultes de saint Étienne, de la Sainte Sion et de la Croix », *An. Boll.* 102, 1984, p. 97-134.

6. Ce manuscrit complexe du XIII<sup>e</sup> s. renferme entre autres une riche collection de textes théologiques et anti-judaïques : A. MARTINI, D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae* II, Milan 1906, p. 649.

7. Ce recueil de canons ecclésiastiques et de textes juridiques date du XIII<sup>e</sup> s. ; M. RICHARD, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum* I, Paris 1952, p. 86-87.

— **B** = *Leningrad GPB 777*, fol. 1<sup>r</sup>-8<sup>v</sup>. Ce manuscrit<sup>8</sup>, dont la Bibliothèque Saltykov-Šchedrin a bien voulu nous adresser un microfilm, contient le même texte que **M** du début jusqu'à πῦρ καὶ θεῖον ἐπὶ Σοδομά, II 3, l. 17.

### 3) *La tradition indirecte.*

Le texte a connu une diffusion faible qui explique une tradition indirecte réduite, en règle générale de peu de poids pour l'établissement du texte.

— Un extrait figure dans le *Météores Métamorphosis* 573, fol. 207<sup>v</sup>-209<sup>r</sup>; il s'agit d'une généalogie de Joseph et Marie attribuée à « Jacob nouveau baptisé ». Cette généalogie est bien celle qui figure dans la *Doctrina* en I 42, mais exposée d'une manière différente : un remaniement a clarifié le texte<sup>9</sup>.

— Épiphanes le Moine, τῶν Καλλιστράτων, auteur d'une *Vie de Marie*, mentionne parmi d'autres auteurs ayant traité de son sujet « Jacob l'Hébreu » : il a donc dû consulter la *Doctrina*. La généalogie de Marie qu'il donne est néanmoins plus complexe que celle figurant dans la *Doctrina*. Nous ne connaissons que cette œuvre d'Épiphanes, et le seul *terminus post quem* qu'on puisse lui assigner ressort de la mention d'André de Crète — mort vers 740 — dans son texte<sup>10</sup>.

— En 1310, Andronic Comnène Branas Doucas Ange Paléologue, fils du sébastocrator Constantin et neveu de Michel VIII, rédige un autre dialogue contre les Juifs, sans titre<sup>11</sup>; le nom de l'auteur est assuré par la suscription en vers et par une épigramme de Manuel Philès qui félicite Andronic Paléologue; la date ressort du comput chronologique du chap. XLI qui place la prise de Jérusalem 1255 ans avant la rédaction et 5563 ans après la Création (soit en 55 ap. J.-C.). Le texte, beaucoup plus long que celui de la *Doctrina*, emprunte au nôtre plusieurs extraits caracté-

8. Ce manuscrit mutilé du XIV<sup>e</sup> s., réduit à un quaternion, ne contient plus que ce texte : E. GRANSTREM, *VV* 28, 1968, p. 240 (n<sup>o</sup> 561). L'humidité l'a endommagé et rend la lecture souvent difficile.

9. Manuscrit du X<sup>e</sup> s. : N. BÉES, *Les Manuscrits des Météores I*, Athènes 1967, p. 598-599; texte édité par N. BONWETSCH, *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse* (ci-après : *Nachrichten Göttingen*) 1921, p. 29-30.

10. PG 120, col. 186-216; col. 185 Ἰάκωβος ὁ Ἑβραῖος; la généalogie de Marie figure col. 189. L'identification souvent proposée d'Épiphanes à l'auteur de la *Vie d'André* reste indémontrable.

11. Seule la traduction latine est éditée d'après Canisius : PG 133, col. 796-924. Les manuscrits connus sont : *Vindobonensis theol. gr.* 118 et *Parisinus gr.* 2750 A, tous deux du XIV<sup>e</sup> s., les meilleurs témoins; *Monacensis gr.* 131; *Marcianus gr.* II 88; *Vaticanus Pii II* 13; *Vaticanus gr.* 724. Cf. A. EHRHARD et K. KRUMBACHER, *Geschichte der byz. Literatur*<sup>2</sup>, Munich 1897, p. 91; *OC* 3, 1913, p. 152-154; F. NAU, *PO* 8, 1911, p. 737-740; BONWETSCH 1910, p. VII et XV; A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologies until the Renaissance*, Cambridge 1935, p. 181-187, a démontré qu'Andronic a aussi utilisé le *De Pascha* de GRÉGOIRE DE NYSSE. Curieusement, F. NAU, p. 739-740, et A. L. WILLIAMS, p. 185 n. 1, ne croyaient pas qu'Andronic se soit servi de la *Doctrina* : le premier parce que la généalogie de Marie est plus longue chez Andronic (Andronic l'a simplement enrichie comme Épiphanes), le second parce qu'il pensait à une source commune, en fait introuvable. Le texte a été longtemps attribué à tort à Andronic I Comnène; l'identification de l'auteur est due à E. MARTINI, *Manuelis Philae carmina inedita*, Naples 1900, p. 84, et à M. PICHARD dans son édition du *Roman de Callimaque et Chrysorrhoe*, Paris 1956, p. XXV-XXVII.

ristiques, aux chapitres VII, XXXIX, XLII et XLIX-LVIII. Plusieurs leçons laissent penser qu'Andronic disposait d'un texte proche de M (cf. *infra*).

#### LES VERSIONS NON GRECQUES.

##### 1) *Les fragments syriaques : une version perdue?*

Deux extraits nous sont connus :

— le début du prologue est inséré sans titre dans la Chronique du pseudo-Denys de Tell-Mahré<sup>12</sup> :

« L'an 928 (616-617), l'empereur Phocas ordonna que tous les Juifs placés sous sa domination reçussent le baptême. Il envoya le préfet Georges à Jérusalem et dans toute la Palestine pour les contraindre à recevoir le baptême. Celui-ci descendit (dans ce pays) et réunit tous les Juifs de Jérusalem et des environs. Les principaux d'entre eux étant entrés en sa présence, il les interpella : « Êtes-vous les serviteurs de l'empereur ? » — « Oui » répondirent ceux-ci. — Il reprit : « Le Seigneur de la terre ordonne que vous soyez baptisés. » — Ils gardèrent le silence et ne répondirent pas un mot. Le préfet leur demanda : « Pourquoi ne dites-vous rien ? » L'un des principaux d'entre eux, du nom de Jonas, répondit en disant : « Nous consentons à faire tout ce qu'ordonnera le Seigneur de la terre ; mais pour la chose présente nous ne pouvons pas la faire, parce que le temps du saint baptême n'est pas encore venu. » Le préfet, en entendant ces paroles, entra dans une violente colère ; il se leva, frappa Jonas au visage, et leur dit : « Si vous êtes serviteurs, pourquoi n'obéissez-vous pas à votre maître ? » Puis il ordonna qu'ils fussent baptisés et les força tous, bon gré mal gré, à recevoir le baptême. À cette époque brillèrent Jacques le Juif, Athanase, patriarche d'Antioche, Siméon (évêque) de Harran, et Cyriaque (évêque) d'Amida. »

La mention de « Jacques le Juif », inconnu de Chabot, désigne évidemment Jacob, le protagoniste de la Doctrina.

— La généalogie de Marie se rencontre dans un manuscrit isolé<sup>13</sup> et suit assez fidèlement le texte grec de I 42, l. 14-27 ; toutefois, le traducteur n'a pas compris certaines formules et les déforme ou les omet. Titre : « Démonstration de Jacob, baptisé récemment par l'empereur Héraclius, montrant que Marie est de la race de David et de la tribu de Juda ; (démonstration) qu'il a puisée chez un scribe illustre qui enseignait la Loi à Tibériade. »

L'insertion du premier extrait dans la Chronique du pseudo-Denys fournit un *terminus ante quem* de 775 pour la traduction<sup>14</sup>. Le texte de cet extrait est d'ailleurs aberrant : il attribue le baptême forcé à Phocas au lieu d'Héraclius et le situe à Jérusalem au lieu de Carthage. Ces données inconciliables tant avec le reste de la tradition du texte qu'avec les sources indépendantes ont été introduites lors de la

12. Trad. J.-B. CHABOT, Paris 1895, p. 4 ; *RÉJ* 28, 1894, p. 291-292. Le pseudo-Denys a nécessairement puisé son extrait dans une traduction syriaque partielle ou complète, puisqu'il ne connaissait pas le grec : W. WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, Uppsala 1987, p. 94.

13. *British Library add.* 17194, fol. 51 ; anno 886 ; cf. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum II*, Londres 1871, p. 1003. Trad. française : F. NAU, PO 8, p. 722.

14. W. WITAKOWSKI, *op. cit.* (n. 12), p. 90.

traduction ou lors de l'insertion dans la Chronique. Dans l'état de notre documentation, il est impossible de déterminer si une traduction syriaque complète a existé.

2) *La version arabe et sa traduction éthiopienne* (avec le concours de Gérard TROUPEAU).

La version arabe possède une tradition manuscrite riche qui remonterait au moins au XII<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>; elle reprend l'ensemble du texte qui figure dans les versions grecque et slave. Il est impossible de savoir si elle repose directement sur le grec ou si elle a été traduite du syriaque. Les manuscrits qui nous sont connus et la traduction éthiopienne donnent au moins trois recensions.

La première est apparemment la plus ancienne et la plus fidèle; le titre final est proche du titre grec, et l'épilogue est conservé entier :

— *Mingana christ. ar.* 237 : un seul folio où figure le début du texte (en grande partie illisible à cause de taches d'humidité), donnant la suscription « Histoire des Juifs baptisés en Afrique, à Carthage, ... et de la discussion qui eut lieu entre eux », et I 1-2 et 3 incomplet.

« ... Joseph dit : « Ô mes frères, il y eut un prodige de mon temps, à moi pécheur, ... la discussion qui eut lieu entre les Juifs les uns... J'ai voulu consigner cela pour que les croyants en profitent, parce qu'il y a beaucoup de gain et de profit en elle. Je vous informe, dans ce récit, de personnes qui étaient dans l'égarement. Notre Seigneur le Christ voulut les guider... le Miséricordieux, parce qu'Il ne veut pas la perdition de ses créatures. Écoutez maintenant ce qui eut lieu de mon temps, à moi pécheur.

Un édit d'Héraclius fut publié dans son royaume et son empire, ordonnant de baptiser tous les Juifs. Un gouverneur, nommé Georges al-Abrakh (ἑπαρχος), se rendit en Afrique avec l'édit. Lorsqu'il fut arrivé, il ordonna de rassembler les Juifs et de les faire comparaître devant lui. Lorsque nous fûmes devant lui, il nous dit : « N'êtes-vous pas... » Nous éprouvions une grande crainte... Il nous dit : « Vous ne répondez pas ? » L'un de nous dit... parce que n'est pas venu... Alors al-Abrakh se mit en colère... Il dit une seconde fois... votre Seigneur l'Empereur. » Nous demeurâmes effrayés... et pas un de nous ne parla. Alors il ordonna de nous prendre, et il nous baptisa *volens nolens*. Nous fûmes dans une tristesse...

... le Miséricordieux, qui veut la paix et le salut, parce que pour tous... miséricordieux et clément, qui ne veut pas la perdition... Il nous envoya un homme juif, connaissant la Loi, nommé Jacob. Il avait avec lui des marchandises pour... il ne savait pas ce qui avait eu lieu... lorsque la nouvelle lui parvint, il imita les Chrétiens, et jura par Jésus et Sainte Marie, de crainte d'être pris et baptisé.

Le Miséricordieux, qui est la cause du salut de ses serviteurs et de tous ceux qu'Il aime, envoya à Jacob un homme qui voulait lui acheter des vêtements... trois vêtements et il les lui acheta. C'était le moment du soir et l'acheteur dit à Jacob : « C'est le moment du soir; lorsque ce sera le matin... »

— *Mingana christ. ar.* 238 : un seul folio donnant la fin du texte, avec comme titre final : « Est achevé ce livre qui fut écrit en Afrique, à Carthage, au sujet de Jacob,

15. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I, Vatican 1944, p. 372-374. Le texte arabe contient la date de 634. L'histoire d'Abraham et de Théodore, que G. Graf mentionne à titre de parallèle, est très probablement la traduction du récit édifiant de l'icône de la Divine Sûreté : B. N. NELSON, J. STARR, « The Legend of the Divine Surety and the Jewish Moneylender », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 7, 1939-1944, p. 289-338.

le chef des Juifs, qui fut converti au christianisme, à l'époque de l'empereur Héraclius, par Georges al-Abrakh; Joseph et son fils Simon l'ont écrit. »

— *Sinai ar. christ.* 627, fol. 1-90 : texte acéphale, remontant peut-être au XII<sup>e</sup> siècle; cf. A. S. ATIYA, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore 1955, p. 25; titre final identique à celui du manuscrit *Mingana christ. ar.* 238; le manuscrit a malheureusement perdu le début du texte, dont le prologue.

— *Charfé* 5/20, 154 p., sans titre : I. ARMALET, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh 1936 (en arabe), p. 355-356 avec une édition de sept extraits qui montre que ce témoin contient le texte de la première recension, identique à celui du manuscrit *Sinai ar. christ.* 627.

Les deux recensions suivantes, liées entre elles, ne sont que des remaniements de la première; les principales différences sont l'introduction d'une division en assemblées et l'altération progressive du prologue et de l'épilogue. La deuxième recension n'est connue que par sa traduction éthiopienne, sur laquelle nous reviendrons; elle commence en I 2 et s'arrête sur un résumé très succinct de V 17-20. La troisième recension arabe, caractérisée par le titre « Livre de la preuve », commence au même endroit que la deuxième et s'arrête brutalement en V 15. Trois manuscrits de cette troisième recension ont pu être examinés :

— *Oxford Balliol College* 327, fol. 1<sup>r</sup>-92<sup>r</sup> : COXE I, p. 105.

— *Sbath* 15, p. 39-102, XVII<sup>e</sup> siècle : P. SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, Le Caire 1928, I, p. 13; titre « Le livre de la preuve »; P. SBATH, *EO* 22, 1923, p. 312-313 avec une traduction française du début et de la fin du texte, de la main de P. Sbath; reproduction : PO 8, p. 717-719.

— *Sbath* 44, p. 1-158, XVII<sup>e</sup> siècle : *ibid.* I, p. 36; même titre.

D'autres manuscrits relèvent probablement de cette recension :

— *Sbath* 146, p. 162 à la fin, XVII<sup>e</sup> siècle : *ibid.* I, p. 84; même titre.

— *Sbath* 1072, 176 p., XVIII<sup>e</sup> siècle : *ibid.* II, p. 161; même titre.

— *Alep* : trois manuscrits dans les bibliothèques Farra et Homsy; P. SBATH, *al-Fihris*, Le Caire 1938, I, p. 71; même titre.

— *Le Caire* 517, fol. 89<sup>r</sup>-171<sup>r</sup>, XVII<sup>e</sup> siècle : G. GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican 1934, p. 195; même titre.

— *Beyrouth*, *Bibliothèque Orientale* n° 617, p. 270-392, XVII<sup>e</sup> siècle : *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11, 1926, p. 273-274; même titre; *ibid.* n°s 700 et 701.

La place d'autres témoins dans la tradition ne peut être précisée davantage :

— *Mingana ar. christ.* 248 mentionne dans son index le texte qui ne figure plus dans le manuscrit.

— *Gotha ar.* 2872 (qui indique que Jacob est mort le 25 mai 677).

La division en assemblées, propre aux seconde et troisième recensions arabes, distingue neuf séances au total, soit une de trop parce que, en III 4, l. 19-20, la traduction arabe de ἔδοξεν δὲ ἵνα μετὰ ἑβδομάδα πάλιν εὐρεθῶσιν καὶ πάλιν ἡ ἀγὼν μέγας περὶ πίστεως καὶ ἀπιστίας a été comprise à contresens comme la mention

non d'un projet de réunion, mais d'une réunion supplémentaire infructueuse. L'éthiopien traduit d'après la seconde recension arabe (PO 13, p. 33) : « Huit jours après, ils se réunirent. Il y eut une grande querelle entre eux et beaucoup de tumulte. La charité fut loin d'eux et ils ne s'accordèrent pas. Alors ils se séparèrent les uns des autres. » Le contresens provient visiblement du mot ἄγών, compris comme « querelle » au lieu de « controverse, affrontement réglé ». De même, en III 2, l. 22, l'éthiopien traduit à tort : « Ils se réunirent une seconde fois » (PO 13, p. 28), mais sans compter d'assemblée supplémentaire. La seconde recension arabe attribue le baptême forcé à Sergios al-Abrakh (Sargis d'Aberga en éthiopien), dérivant lui-même du grec Σέργιος ἑπαρχος : le nom de la fonction a été pris pour un nom propre et transcrit comme tel. Cette substitution de Σέργιος à Γεώργιος vient peut-être de la mention de Sergios Candidatos, le gouverneur de Palestine, en V 16, l. 4. La substitution de Jean Chrysostome à Antiochos, en V 12, l. 19, caractérise encore la version arabe dans ses trois recensions.

La version éthiopienne, représentée par un seul manuscrit, est éditée<sup>16</sup>. Elle suit le texte arabe presque mot à mot, y compris certaines altérations caractéristiques du prologue, mais n'évite pas de nombreux contresens, dont plusieurs laissent penser que les signes diacritiques du manuscrit arabe utilisé faisaient défaut par endroits. Cette fidélité connaît une exception : les citations bibliques ne sont en général pas traduites de l'arabe, mais citées de mémoire d'après la Bible éthiopienne (PO 3, p. 554); le traducteur remplace ainsi souvent une citation par une autre — volontairement ou non — et allonge ou raccourcit les citations. Le florilège biblique en sort complètement modifié : en II 4, l'éthiopien remplace un développement sur *Job* 27, 2-3 et le *Psaume* 49 (50), 14-15 par deux grandes citations d'un « Esdras » impossible à identifier. Il rétablit néanmoins dans certains cas (à tort ou à raison) une citation omise par les autres versions, comme celle de *Joël* 2, 28 en II 5, l. 7-8 où elle est annoncée; il reproduit au moins une erreur commune aux autres versions, l'attribution à *Joël* d'un verset d'*Amos* en V 4. Cette traduction en éthiopien remonte probablement au XV<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>.

Dans son ensemble, la version arabe est une paraphrase libre du texte grec plutôt qu'une traduction, remaniant des passages entiers, comme, en I 22, l'interprétation de la vision de Daniel. Il est vrai que la dégradation du texte peut avoir été aggravée au fil de la tradition manuscrite; certains passages laissent penser à des erreurs de copistes : dans l'épilogue, la confusion entre les Verts et les Perses est probablement due à un copiste qui ne comprenait pas une transcription du grec Πράσινοι et a interprété *al-Furs*, « les Perses ». La comparaison avec les autres versions montre vite que le traducteur arabe a omis ou très fortement abrégé plusieurs passages parce qu'il ne pouvait plus les comprendre ou ne s'y intéressait pas (ce qui concerne les luttes des factions, la mission de commerce de Jacob, la sténographie du texte par Joseph, et la mise en scène des assemblées). Cette version tend de ce fait à éliminer tout ce qui ne porte pas directement sur le débat théologique avec

16. Ce manuscrit *Abbadie* n° 51 a été décrit par S. GRÉBAUT, PO 3 (1908), p. 551-552. Le texte a été édité et traduit par le même auteur : *Sargis d'Aberga*, PO 3 (1908), p. 551-643; PO 13 (1919), p. 5-109.

17. A. BAUMSTARK, *Die christlichen Literaturen des Orients* II, 1911, p. 56-57 et 110. G. GRAF, *loc. cit.* (n. 15).

les Juifs. Il y a au contraire parfois amplification pour des raisons qui n'apparaissent pas clairement (en III 6, sur les fêtes juives; en IV 2, sur la ruine du Temple). Signalons encore l'insertion d'exégèses allégoriques détaillées (I 27; I 33; I 34; I 38; V 13), et une insistance sur la gloire et les privilèges de l'Église (I 39). Certains passages ont disparu probablement parce qu'ils étaient jugés inconvenants, comme l'assimilation de la *Sagesse* à un apocryphe d'après le strict canon juif (IV 4, l. 41 et V 14, l. 7).

### 3) *La version slave* (avec le concours d'Irène SORLIN).

Elle est connue principalement par l'édition qu'en a donnée le métropolite de Moscou, Macaire (1482-1563), dans le livre de décembre de ses Grands Ménées (*Velikie Četii Minei*)<sup>18</sup>. Ce recueil de textes hagiographiques et théologiques est représenté par deux manuscrits principaux<sup>19</sup> : le premier, dit *Uspenskij*, fut déposé par le métropolite lui-même à la cathédrale de l'Assomption en 1552; c'est le seul manuscrit complet de l'œuvre de Macaire. Le second, copie très soignée du premier, fut offert à Ivan le Terrible en 1554; c'est le manuscrit impérial ou *Carskij*, dont il ne reste que dix volumes. Ces deux manuscrits sont actuellement conservés à la Bibliothèque Lénine de Moscou. Le texte slave de la Doctrina est également représenté, en dehors de cette collection, par une série de manuscrits dont les dates s'échelonnent du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, déjà signalés par N. Bonwetsch<sup>20</sup>. Nous ne nous arrêterons qu'aux trois témoins les plus anciens, ceux qui ont pu être utilisés par Macaire<sup>21</sup> :

— le *Cod.* 91 (1548) du XV<sup>e</sup> siècle, anciennement à la Bibliothèque du monastère de la Trinité-Saint-Serge, actuellement conservé à la Bibliothèque Lénine à Moscou; fol. 41-97, titre : *Kniga Jakov Židovin*; « Livre nommé Jacob le Juif, qui devint ensuite Chrétien, écrit par Joseph, nouveau baptisé d'entre les Juifs en Afrique sous le règne d'Héraclius. Foi et antilogie des Juifs baptisés en Afrique et à Carthage. » Bonwetsch eut, en 1904, l'occasion d'en copier le prologue (S1 dans son édition).

— le *Cod.* 772 (1865) du début du XVI<sup>e</sup> siècle, anciennement au même monastère de la Trinité et conservé actuellement à la Bibliothèque Lénine; fol. 202-237, *incipit* : *Kniga glagolema Jakov*'.

— le *Cod. slav.* 156 de la Bibliothèque Synodale de Moscou, conservé actuellement au Musée Historique d'État, datant du XVI<sup>e</sup> siècle.

18. Sur le métropolite Macaire, voir P. PASCAL, « Le métropolite Macaire et ses grandes entreprises littéraires », *Russie et Chrétienté*, 1-2, 1949, p. 7-16; D. B. MILLER, « The *Velikie Minei Četii* and the *Stepennaja kniga* of metropolitan Makarii and the origins of Russian national consciousness », *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte* 26, 1979, p. 263-382.

19. Macaire ayant terminé une première version de son encyclopédie religieuse en 1541, alors qu'il était évêque de Novgorod, en déposa le manuscrit à la cathédrale Sainte-Sophie de Novgorod; de cette version, il ne reste plus que 7 livres qui ne comprennent pas le mois de décembre.

20. N. BONWETSCH, *Nachrichten Göttingen* 1899, p. 411-440 (ci-après : BONWETSCH 1899), p. 414.

21. Durant son activité à Novgorod puis à Moscou, Macaire entreprit un grand travail de collecte des manuscrits appartenant à divers monastères; après sa mort, c'est à partir de ce fonds que se constitua la Bibliothèque Synodale ou Patriarcale de Moscou; cf. M. V. ŠČEPKINA et T. N. PROTAS'EVA, *Sakrouišča drevnej pis'mennosti i staroj pečati* (*Les trésors de l'écriture ancienne et de l'imprimerie naissante*), Moscou 1958, p. 12 s.

Les microfilms de ces manuscrits n'ayant pu nous parvenir, nous avons dû recourir, comme Bonwetsch, au texte inclus dans les *Ménées* de Macaire, d'après l'édition qu'en a donnée en 1907 la Commission archéographique impériale<sup>22</sup> avec le titre : « (Profession de) foi et controverse des Juifs baptisés en Afrique à Carthage, à propos des questions et des réponses, et de la confirmation (dans la foi) de Jacob le Juif. » La courte préface qui introduit notre texte dans cette édition ne donne pas de détails sur sa tradition manuscrite. Les éditeurs ont établi le texte des *Ménées* de décembre en collationnant le manuscrit de l'Assomption (*Uspenskij*) avec le manuscrit impérial; pour la *Doctrina*, ils ont porté dans l'apparat certaines leçons du *Coistin* 299 en traduction slave. Dans ces conditions, il est difficile de répondre aux questions que l'on est amené à se poser sur la date et l'origine de la traduction slave. Seule une description du *Cod.* 156 de la Bibliothèque Synodale par Gor'skij et Nevostruev<sup>23</sup> nous fournit quelques éléments dont il faut bien nous contenter.

Dans ce manuscrit, la *Doctrina* figure à la suite du traité sur l'orthodoxie de Jean Damascène, dans une traduction attribuée à Jean l'Exarque, et après divers opuscles philosophiques du Damascène, pour lesquels Gor'skij et Nevostruev démontrent que la traduction slave ne peut être due au primat bulgare. L'orthographe du manuscrit est indubitablement russe, mais on relève la présence d'un assez grand nombre de « serbismes », surtout pour le vocabulaire concret. Ainsi, l'emploi dans la *Doctrina* du terme *raspjalo* (crucifix) au lieu de *krest* (croix) est remarquable et tout à fait inhabituel en russe. On peut donc supposer, à partir de ces minces indices, que la traduction slave de la *Doctrina* a une origine méridionale, sans doute serbe, et qu'elle est postérieure au XI<sup>e</sup> siècle.

C'est le texte édité le plus complet, comprenant à la fois le prologue tel qu'on le retrouve dans les versions éthiopienne et arabe, et l'épilogue tel qu'il figure dans la version grecque, moins une interpolation. La traduction très littérale suit le grec de près et permet ainsi de le contrôler. La tendance globale du traducteur slave est de ne rien omettre, et le cas échéant de gloser ou d'amplifier.

#### LES RAPPORTS ENTRE LES DIFFÉRENTES VERSIONS.

L'antériorité du texte grec est évidente. Dans le prologue, I 3, Jacob tombe dans le caniveau (κλάβακαν) d'après le slave, confirmé par un passage interpolé dans l'épilogue grec (V 20, l. 34; cf. *infra* pour l'interpolation); le traducteur arabe a compris que Jacob était tombé dans un escalier (κλίμακα), et cette confusion ne s'explique que par l'assonance en grec. Le slave en III 10, l. 4 parle de « ténèbres » (σκοτία) parce qu'il n'a pas reconnu le nom propre homonyme, Σκοτία, l'Écosse. Si aucune

22. *Velikija Minei Četii sobrannija vserossijskim mitropolitom Makariem. Dekabr', Vypusk 12, Izdanie imperatorskoj arheograficeskoj kommissii*, Moscou 1907, col. 1438-1542, sous la date du 19 décembre.

23. A. V. GOR'SKIJ et K. I. NEVOSTRUEV, *Opisanie slavjanskikh rukopisej Moskouskoj Sinodal'noj Biblioteki*, II, Moscou 1859, p. 307-318. Pour les deux manuscrits provenant de la Trinité-Saint-Serge, cf. le catalogue des hiéromoines HILARION et ARSÈNE, *Opisanie slavjanskikh rukopisej biblioteki Svjato-Troickoj Sergievvoj Lavry*, I-III, Moscou 1878-1880; tiré à part des *Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej russijskikh pri Moskouskom universitete*, 1878, II, p. I-XIX et 1-352; IV, p. 1-204; 1879, II, p. 1-267; 1880, IV, p. 1-44.

des versions actuelles ne nous donne une reproduction fidèle de l'original, leurs rapports et leur degré de fidélité peuvent être en partie élucidés à partir de leurs discordances.

### 1) *Le titre.*

Dans les témoins grecs, seuls CF donnent dans le titre des précisions correctes, chronologiques (sous Héraclius) et géographiques (à Carthage sous le gouvernement de l'éparque Georges : F seul). Le titre de BLM est secondaire, P a perdu le sien. Pourtant, ce titre grec de CF ne doit pas être original : il attribue la paternité du texte à Jacob lui-même, contredisant ainsi la fiction de la sténographie par Joseph. La diversité des titres arabes et slaves montre bien qu'ils sont eux aussi secondaires, tirés du texte par les copistes ou les traducteurs. L'origine du titre de CF pose d'ailleurs problème : ces manuscrits descendent d'un archétype qui a perdu le début du texte original (cf. *infra*) ; le titre a-t-il été retrouvé par les copistes dans la table des matières, ou était-ce à l'origine un titre final qu'ils auraient replacé en tête de la version acéphale ? Le titre final du *Mingana ar. christ.* 238 et du *Sinai christ. ar.* 627 accrédirait cette hypothèse.

### 2) *Le prologue manquant dans le texte grec actuel et l'épilogue.*

Contrairement à l'hypothèse de F. Nau (PO 8, p. 715 et 736-737), il est impensable que l'état actuel de la version grecque remonte à l'original : le texte commence *ex abrupto* par une démonstration de Jacob, sans la moindre mise en scène. D'après la longueur du prologue conservé par les autres versions, il manque l'équivalent de trois folios d'un manuscrit en onciale comme A et de deux folios d'un manuscrit en minuscule comme F : une lacune due à la mutilation d'un manuscrit est donc hautement probable. Une preuve supplémentaire de la mutilation est fournie par le titre de F, où figure le nom de l'éparque Georges qui joue un rôle essentiel dans le prologue conservé par les autres versions, mais ne réapparaît pas dans le texte conservé par les manuscrits grecs : le titre a été rédigé pour un texte comprenant le prologue. Enfin, les versions syriaque, slave, arabe et éthiopienne du prologue s'accordent pour l'essentiel ; comme les versions slave et syriaque sont indépendantes de l'arabe, cet accord ne peut remonter qu'à l'original grec dont nous devons posséder ainsi une image relativement fidèle. Les divergences marquantes entre les différentes versions du prologue se ramènent en effet aux suivantes :

— la troisième recension arabe et l'éthiopien omettent I 1, où Joseph, l'auteur fictif, se présente aux lecteurs ; l'authenticité de ce passage conservé dans le slave est néanmoins confirmée par le *Mingana ar. christ.* 237.

— les versions orientales donnent plus de précisions sur l'arrivée de l'éparque et mentionnent qu'il venait de la capitale porteur d'un décret (le *Mingana ar. christ.* 237 montre que le diplôme d'investiture dont parlent les deuxième et troisième recensions arabes est une erreur) et qu'il était « colérique » ; notons que l'*ep.* 8 de Maxime le Confesseur, de mai 632, précise elle aussi que l'éparque est venu en personne apporter le décret de Constantinople et l'exécuter immédiatement ;

— la troisième recension arabe est seule à dire qu'il s'agissait de baptiser seule-

ment ceux qui avaient « le véritable désir de se faire Chrétiens » ; cette idée contredit la réalité historique et le reste du texte, et doit provenir de la plume d'un copiste écrivant en terre d'Islam et soucieux de ne pas provoquer de réaction des autorités (l'arabe édulcore également les critiques acerbes de l'original sur Mahomet, en V 16) ;

— les seconde et troisième recensions arabes insistent davantage que le slave sur la connaissance de la Loi que possède Jacob, et sur le discours du dénonciateur à l'éparque ;

— la substitution de Serge à Georges est une erreur des seconde et troisième recensions arabes, comme celle des vêtements de pourpre de l'ange qui apparaît à Jacob au lieu de vêtements blancs.

Au total, ces variantes sont celles que l'on peut attendre de traducteurs indépendants : les versions non grecques nous conservent les grandes lignes du prologue grec.

Si les manuscrits grecs ont perdu le prologue, ils contiennent en revanche dans l'épilogue un bref résumé du prologue (V 20, l. 30 s.) là où le slave et la première recension arabe (*Sinai ar. christ.* 627 et *Mingana ar. christ.* 238) se contentent de renvoyer au prologue. Malgré le caractère désordonné de l'épilogue, dû à la maladresse de l'auteur qui accumule les précisions sur Jacob sans les organiser, il est clair qu'il s'agit d'une interpolation : sur un manuscrit grec amputé de son prologue, celui dont dérivent tous les témoins actuels du texte grec, un copiste a interpolé ce résumé tiré des folios détachés contenant le prologue ou d'un autre manuscrit<sup>24</sup>. La différence entre le résumé de l'épilogue et le texte du prologue exclut en effet une simple erreur matérielle comme une interversion de folios. Le témoin le plus fidèle de l'épilogue original est donc le slave, plus riche que le texte grec et exempt de cette interpolation. L'arabe présente en effet des omissions, même dans la première recension : V 20, l. 20 sur le rôle du mystérieux Asmiktos et l. 41-47 sur l'arrivée de l'homme du cubulaire. Ces omissions limitées donnent du poids aux passages conservés uniquement dans le slave, comme les mentions du capitaine de navire (V 20).

### 3) *Les gloses.*

Par sa nature même, le texte était destiné à susciter des gloses : les citations bibliques ne l'intéressent que pour établir une correspondance entre l'Ancien Testament d'une part, les deux Parousies du Christ et son Église de l'autre. Mais comme l'auteur laisse souvent dans l'implicite le détail de cette correspondance, les copistes ont voulu supprimer toute ambiguïté. La nature même de ces additions fait qu'on les rencontre surtout dans la discussion théologique proprement dite. Il en résulte une collection de gloses variant selon les versions et les manuscrits, toujours incorporées au corps du texte. La glose peut être identifiée par plusieurs indices : l'absence dans d'autres versions ou d'autres témoins (les gloses sont pratiquement absentes de l'éthiopien et de l'arabe, qui servent par conséquent de texte de référence pour l'exa-

24. BONWETSCH 1910, p. VI émettait déjà cette hypothèse au vu de la seule version slave. L'interpolation n'est à vrai dire évidente que par comparaison avec le prologue conservé dans les autres versions : dans l'épilogue, l'auteur revient sur la carrière de Jacob et y ajoute des détails qui ne figurent ni dans le prologue ni dans le corps du texte (e. g. les propos d'Isaakios en I 42 et Ioustos en III 1) ; là comme ailleurs, l'auteur de la *Doctrina* ne sait pas organiser son texte.

men des autres versions), le changement de place ou de contenu d'un manuscrit à l'autre, l'emploi de formules typiques comme *περι... λέγει*, la redondance avec le texte.

Dans le doute pour quatre cas, nous avons conservé dans le texte des leçons qui ont de fortes chances d'être des gloses; en I 8, l. 17 Ἀχαάβ και Μανασσή και ἕτεροι πλείονες ne figure que dans les manuscrits grecs; en II 7, l. 36-37 Πιλάτου και στρατιωτῶν de P et Sl. et ἐθνῶν ὑπὸ Πιλάτου και στρατιωτῶν λέγει de F ne figurent pas dans l'éthiopien, assez confus à cet endroit; en IV 3, l. 29, τούτέστι τῶν ἐθνῶν de P et περι τῶν ἐθνῶν λέγων de F ne figurent pas dans le slave; en V 8, l. 20 la leçon retenue de P et Sl., περι ἄλλου τινὸς ἐρχομένου λέγει, diverge du περι Χριστοῦ δηλονότι de F. Le slave contient douze gloses, P vingt-neuf et F quatre-vingts; elles sont pratiquement absentes de BLM (deux cas). Ces gloses sont particulièrement nombreuses dans les développements sur l'eschatologie, de III 5 à V 11 (la moitié des gloses de P se trouvent concentrées de V 2 à V 11). La collection de F est donc la plus riche, et les autres témoins grecs la reproduisent en plus ou moins grand nombre; seules deux des gloses de P (II 7, l. 8 et III 6, l. 49) et une de M (I 26, l. 3 ajoutée au-dessus du texte et donc propre au copiste de M) ne se retrouvent pas en F. Le texte des gloses varie d'un manuscrit à l'autre; F a tendance à amplifier en rajoutant λέγει ou un équivalent. L'emplacement même des gloses varie avec le manuscrit; F et P divergent dans seize cas sûrs pour vingt-sept gloses communes dans P; la fidélité générale du slave à l'ordre du grec laisse penser que s'il donne aux gloses περι Χριστοῦ et τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ λέγει en II 2, l. 23 une place différente de celle des manuscrits grecs, c'est à cause du même phénomène. Ce flottement s'explique par l'incorporation de gloses marginales dans le corps du texte, et nous confirme qu'il s'agit bien de gloses. Un dernier indice est la graphie spéciale, entièrement majuscule, que P utilise pour une de ces gloses en V 5, l. 8 : le copiste de P a voulu signaler une graphie spéciale ou un emplacement spécial dans son modèle.

La date de ces gloses est difficile à préciser : le *terminus ante quem* est donné par l'âge des manuscrits F et P, fin X<sup>e</sup> siècle ou début XI<sup>e</sup> siècle; cela implique que les gloses ont été ajoutées en marge de témoins antérieurs, puisque nous les trouvons incorporées au corps du texte de FP. La traduction slave est probablement postérieure, et il est impossible de déterminer l'âge du manuscrit qu'elle a utilisé. L'absence de gloses dans l'arabe et l'éthiopien indique peut-être que la traduction arabe a eu accès à un texte sans glose, mais le traducteur a pu les éliminer. Deux indices parlent néanmoins en faveur d'une date haute : le plus ancien témoin, A, conserve la seule glose figurant dans les autres témoins pour la portion du texte qu'il reproduit (en II 4, l. 9, περι τοῦ πατρὸς λέγει); pratiquement toutes les gloses de P se retrouvent dans F, alors que ces deux témoins sont nettement divergents par ailleurs (cf. *infra*).

#### 4) *Les interversions de locuteurs.*

La version éthiopienne et la version arabe se distinguent en attribuant certaines répliques à des interlocuteurs différents de ceux que mentionnent le slave et le grec. Leur apport le plus intéressant se rencontre en I 37 : l. 6, Jacob reprend la parole; l. 18, ce sont tous les frères qui s'adressent à Jacob, plus logiquement que dans le grec et le slave; en I 38, l. 1, Jacob ne s'adresse pas à Joseph dont la réplique est finie depuis longtemps (PO 3, p. 631-633). Mais les autres variantes de l'arabe et de l'éthiopien sont certainement erronées. En II 1, l. 18 (PO 13, p. 5), une

réplique de Théodoros est attribuée à l'ensemble des auditeurs ; en III 9, l. 7, l'arabe et l'éthiopien (PO 13, p. 47-49) attribuent la suite du texte à Ioustos jusqu'à la l. 32 où ils rendent la parole à Jacob ; à la l. 7 et à la l. 32, le traducteur arabe a dû être trompé par les deux apostrophes κύρι 'Ιουστε (à la l. 7, le slave a éprouvé le besoin de répéter que c'est Jacob qui parle). En V 1, l. 8 (PO 13, p. 64), l'éthiopien omet de mentionner que Jacob prend la parole, mais il doit s'agir d'un simple lapsus, puisque à la fin de sa réplique (V 1, l. 32 ; PO 13, p. 66) on retrouve une réponse de Ioustos. En V 2, les l. 25-28 sont attribuées à Ioustos (PO 13, p. 69), ce qui est peu vraisemblable : la citation de *Jérémie* est ainsi séparée de son commentaire. En V 14, l. 8, l'éthiopien donne la parole à Ioustos pour une phrase sur la nature humaine et divine du Christ.

##### 5) *Lacunes du grec par rapport à la fois au slave et à l'arabe ou l'éthiopien.*

Le slave étant indépendant de l'arabe et de l'éthiopien, ses accords avec ces deux versions doivent remonter au stade le plus proche de l'original que nous puissions atteindre. Notons à titre d'exemple, en III 8, l. 40, deux répliques manquantes dans le grec et, en III 10, l. 5-6, les mentions de la Bithynie et des pays avoisinants, et de l'extension de l'Empire jusqu'à la mer. La version grecque est donc actuellement lacuneuse.

Par ailleurs, certaines leçons propres au slave remontent probablement à l'original, mais ne reçoivent pas de confirmation de l'arabe ou de l'éthiopien parce qu'il s'agit de passages que ces versions abrègent ou omettent. Ainsi les mentions du rôle du capitaine du bateau que prend Jacob jusqu'à Thènai, en V 20, l. 23, 26 et 29, et certaines précisions historiques en I 22, l. 8-9 et 22.

##### 6) *Les citations bibliques.*

Comme souvent, leur forme exacte dans l'original est particulièrement difficile à établir. Les traducteurs et les copistes ont en effet tendance soit à abrèger les citations bibliques lorsqu'ils les jugent trop longues pour l'exégèse qu'en tire l'auteur, soit au contraire à les compléter ou à les préciser d'après leurs propres connaissances bibliques. L'éthiopien refond ainsi l'essentiel des citations bibliques parce que, la plupart du temps, il ne traduit pas directement, mais cherche l'équivalent dans la Bible éthiopienne ; le slave tend à présenter un texte long des citations bibliques, qui doit être le plus proche de l'original, et à ajouter les précisions nécessaire comme les références des *Psaumes* (le Psautier étant le livre le mieux connu de l'Ancien Testament à cause de son usage liturgique, c'est le cas où une addition est la plus vraisemblable). Le traducteur slave ne devait pas se reporter à une Bible pour vérifier les citations, puisqu'il déforme souvent les noms des prophètes (Malachie pour Michée, Osée pour Isaïe, etc.) ; il rétablit pourtant parfois (de mémoire?) des leçons du texte courant de la Septante — comme la mention de Cyrus, en I 24, l. 16, contredisant évidemment le raisonnement du texte qui rapporte ce passage d'Isaïe au Christ. Au contraire, P abrège treize fois les citations bibliques par un καὶ ἐξῆς.

La solution adoptée pour la présente édition consiste à mentionner les lacunes des citations bibliques du grec par rapport au slave lorsqu'elles sont confirmées par l'éthiopien ou lorsque le sens les impose. La confirmation n'est donc possible que

lorsque l'éthiopien n'introduit pas une autre citation biblique, auquel cas il s'aligne plutôt sur le slave. L'éthiopien ne s'écarte en effet pas complètement du florilège biblique initial : par exemple, en III 7, l. 11 (PO 13, p. 41), il a suivi son original et n'a pas redoublé τὰ ἔργα comme le voudrait le texte biblique.

### 7) Conclusion.

L'acquis essentiel est le rapprochement du slave et du grec par la présence de gloses communes; le slave ne s'accorde avec l'éthiopien et l'arabe contre le grec qu'en cas de lacunes de ce dernier. On peut donc admettre que le slave s'est séparé plus tard que l'arabe de la branche de la tradition qui a abouti au texte grec actuel et représente un état de la tradition du texte grec plus ancien que les témoins grecs actuels. Le témoignage de la première recension arabe confirme cette haute qualité de la version slave. L'histoire de la tradition du texte peut donc se résumer comme suit :

- un original grec dont nous verrons qu'il a dû être écrit à Ptolémaïs peu après 634;
- des fragments syriaques dont l'un est antérieur à 775 et l'autre à 886; aucun rapport précis avec une autre version non-grecque ne peut être établi;
- une traduction arabe qui engendre la traduction éthiopienne vers le XV<sup>e</sup> siècle;
- pour le grec et le slave, deux étapes distinctes : α où le texte grec s'enrichit de certaines gloses que l'on retrouve jusque dans le slave, et où en I 38 se produit apparemment une interversion de locuteurs; β où de nouvelles gloses communes à FP se fixent, où se créent des lacunes décelables par les accords entre le slave et l'arabe ou l'éthiopien, et où surtout le prologue disparaît, perte compensée par l'interpolation de l'épilogue.

### LA TRADITION MANUSCRITE GRECQUE.

Parmi les témoins conservés, seul A pourrait représenter un texte antérieur à la perte du prologue; mais sa proximité avec F contre P laisse penser au contraire qu'il reproduit un texte postérieur. Tous les autres témoins sont apparentés par la perte du prologue et l'*incipit* ὁ νόμος ὁ ἅγιος en I 5 — même P, dont le début n'est pas conservé, mais qui contient dans l'épilogue l'interpolation d'un résumé du prologue qui caractérise la version acéphale.

BLM sont très étroitement liés; M donne en général le meilleur texte et le plus étendu et pourrait donc servir de manuscrit de référence pour une édition de la version abrégée. Mais certaines erreurs de M montrent que BL en sont indépendants :

en I 10, l. 15-16, B rétablit περὶ τοῦ παρὰ τοῦ Χριστοῦ, en I 8, l. 4, L conserve ἕτερος παρ' αὐτοῦ, en I 22, l. 12, BL donnent πάσης τῆς — ce qui suppose un ancêtre commun distinct au plus tard du XIII<sup>e</sup> siècle, date de l'écriture de M. Il reste à déterminer quel texte a été utilisé par l'auteur de cette collection. M s'accorde surtout avec F (vingt-sept accords) et presque jamais avec P (I 14, l. 6 om. τῆς δόξης); certains accords FM contre P sont déterminants, comme l'omission par homéotéleute en I 27, l. 27, ou la leçon συνεισελοθόντος en I 42, l. 20. Mais M ne dépend pas

de F : il maintient avec C *καὶ Θεὸς ἀληθινός* en I 7, l. 11. Le témoin dont il se rapproche le plus est d'ailleurs peut-être C, trop court pour autoriser un jugement définitif (trois accords CM contre F pour aucun accord FM contre C). La recension de M a donc été constituée à partir de la branche CF en amont de ces deux derniers ; cette position fait que certaines leçons de M sont pertinentes en cas de défaillance de F. En particulier, M permet de rétablir la fin d'une citation biblique en I 33, l. 16, confirmé en cela par le slave contre FP ; un autre accord avec le slave se trouve en I 19, l. 3, *ἡλίου καὶ* ; un passage omis par homéotéleute par F en III 8, l. 28, *καὶ εὐθέως τὸ μικρὸν κέρασ ὁ διάβολος*, et confirmé par le slave et l'éthiopien. En général, les leçons de M laissent penser que la recension qu'utilisait l'*exceptor* devait être très proche de celle qu'utilisait de son côté le traducteur slave.

Les variantes propres à cette version abrégée sont particulièrement nombreuses. Nous donnons à titre d'exemple l'apparat des variantes, en I 9, par rapport au texte édité ci-après :

I 9 1 ὡς : ὁ BLM || λέγει om. BLM || 2 αἰῶνος om. BLM || 3 ἀριθμοῖς λέγει BLM || 4-5 ἔδεται — ἐχθρόν om. BLM || 6 ἐξ : ἐν BLM || 7 πάλιν om. BLM || 9 καὶ τὰ ἐξῆς om. BLM || ὁ Θεός σου om. M || 11-16 κατὰ — ἐξ αὐτοῦ om. BLM || 16 ἀδελφοί + μου BLM || 16-17 καὶ Λόγος τ. Θεοῦ om. BLM || 17 ὡς om. BLM || 19-I 10, l. 15 διδοῦς — ὄντως : ἅ καινὴν διαθήκην ὁ ἱερεμίας ἐκάλεσεν BLM.

Par ailleurs, quelques leçons caractéristiques de M figurent dans le texte d'Andronic Paléologue : en I 22, l. 19 *ναὸν Σολομῶντος*, l. 22 *ἡγουμένου τῶν Ἰουδαίων* et l. 23 *λαὸν τοῦ Ἰσραὴλ*. Il est difficile d'attribuer ces convergences au hasard. Mais en I 12, l. 10, M omet *τούτέστιν* que donne aussi Andronic, et surtout M omet l'essentiel de I 12, qu'Andronic imite assez librement dans son chap. 50, et I 22 à partir de la l. 27, qu'Andronic reprend lui aussi. Andronic a donc dû trouver une recension plus complète que celle de M, dont M dérive à son tour — un témoin du rameau dont dérivent ACF.

Malgré sa brièveté, A donne assez de leçons caractéristiques pour établir une forte affinité avec le texte de F. Les plus marquantes sont : II 4, l. 9-10 une glose commune et l'omission de *πάλιν* ; II 5, l. 4 l'omission de *καὶ ἀκριβῆ*. Le seul accord avec P est le curieux *παρακενώσης* en I 43, l. 2. A ne peut être le modèle de F en raison de fautes comme, en I 42, l. 17, Panther devenant le fils de Melchi au lieu d'être son frère, et de la fin de citation biblique que rétablit A seul en II 4, l. 13. En fait, bien que A soit le témoin grec le plus ancien, il est loin de conserver le meilleur texte.

C s'accorde presque entièrement avec F ; notons : I 9, l. 4 une glose commune ; I 5, l. 1 omission de *ὁ ἅγιος* ; I 6, l. 18 omission de *καὶ πάλιν* ; I 7, l. 8 *περὶ* pour *ὡς ἐκ* ; I 8, l. 12 *ἐλάλησαν οἱ προφῆται* ; l. 19 *Δαυὶδ* pour *Ἰούδα* ; I 9, l. 1 omission d'une partie d'une citation biblique ; l. 5 : omission de *αὐτοῦ... πάλιν* ; l. 9-10 : omission commune que seul F comble par une formule de son cru ; I 10, l. 2-3 *ἔθνεσιν* pour *ἀνθρώποις* et omission de *Ἱερεμίας* ; l. 15-16 leçon *καὶ πάλιν*. C n'est pas pour autant une copie de F, puisqu'il évite la faute *ἐρχόμεθα* en I 6, l. 12 ; l'omission de *καὶ Θεὸς ἀληθινός* en I 7, l. 11 ; et l'omission de F en I 10, l. 11.

Le témoin le plus complet, F, est aussi celui qui a le plus de manuscrits apparentés dans l'état actuel de la tradition manuscrite : A, C et BLM à divers degrés.

Ce manuscrit a été écrit avec soin et présente relativement peu de fautes orthographiques. Il manifeste plutôt des tendances puristes (dans la mesure où la comparaison avec les autres témoins nous permet de les isoler); signalons en I 12, l. 17  $\nu\kappa\tau\alpha$  au lieu de  $\nu\kappa\tau\alpha\nu$ ; I 13, l. 1 l'accord au singulier d'un verbe avec le sujet le plus proche et la formule  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu\ \sigma\epsilon\lambda\eta\nu\eta\varsigma$ ; I 18, l. 14 la transposition en infinitive d'une citation biblique; I 31, l. 1 le rétablissement du singulier pour un verbe dont le sujet est neutre pluriel; partout le rajout de *nu* ephelcystiques. Le copiste de F a donc vraisemblablement retouché son texte; la rapidité de la copie se sent aux corrections relativement nombreuses de fautes d'étourderie, qui témoignent d'une relecture. Trois passages laissent penser que le manuscrit a été dicté : I 41, l. 6  $\omicron\upsilon\kappa\ \xi\omega\sigma\iota$  pour  $\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\iota$ , I 42, l. 17  $\tau\eta\ \text{'}\epsilon\beta\rho\alpha\iota\delta\iota$  pour  $\text{Τ}\iota\beta\epsilon\rho\iota\alpha\delta\iota$ , et II 7, l. 20  $\eta\ \alpha\nu\alpha\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota$  pour  $\eta\ \epsilon\grave{\alpha}\nu\ \lambda\acute{\alpha}\beta\eta$ . F reproduit au moins trois fautes d'onciale typiques : en I 11, l. 9  $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  pour  $\delta\iota'\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ ; en I 22, l. 25  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\nu$  pour  $\iota\epsilon\rho\alpha\nu$ , et en IV 5, l. 31  $\lambda\acute{\upsilon}\sigma\alpha\sigma\alpha$  pour  $\delta\acute{\upsilon}\sigma\alpha\sigma\alpha$ , qui peuvent remonter à un stade antérieur. La faute la plus caractéristique de F est l'homéotéleute qui revient plus de trente fois; les manuscrits apparentés ne reproduisent que deux de ces omissions (C en I 9, l. 10 et M en I 27, l. 26), mais leur texte est trop court pour déterminer si ces omissions sont bien le fait du copiste de F et non de son modèle; certaines omissions reviennent dans le slave (cf. *infra*). F ne peut donc être le modèle des autres témoins et encore moins une reproduction fidèle du modèle commun à ACFM. Mais si l'on élimine les mauvaises leçons liées aux trois tendances facilement identifiables de F — addition de gloses, purismes et omissions par homéotéleutes — son texte constitue un témoin précieux.

P se caractérise par des tendances inverses et une place presque diamétralement opposée dans la tradition : il n'a pas de parent proche identifiable. Tous les autres témoins grecs sont en effet nettement plus proches de F, et P conserve donc des leçons uniques qui sont par là même plus difficiles à apprécier. Le copiste est apparemment plus consciencieux : il rend une glose en majuscules en V 5, l. 8, et reproduit entouré de croix un mot mutilé en V 4, l. 2 ( $\xi\rho\alpha$  pour  $\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\alpha$ ); il rajoute en marge des mentions oubliées en I 23, l. 16, ou en V 6, l. 15. On peut donc supposer que le copiste de P retouche peu son texte, et qu'il copiait un modèle endommagé. Son orthographe est peu suspecte de purisme : les confusions phonétiques abondent. Dans certains cas, il est difficile de savoir si P ne vulgarise pas l'original; ainsi en III 11, l. 6, la leçon  $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\theta\eta\varsigma$  est préférable au  $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\theta\epsilon\iota\nu\ \sigma\epsilon$  dans un dialogue quotidien, mais en V 14, l. 15, il est difficile de suivre le  $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\omega\ \sigma\epsilon$  de P au lieu du  $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$  de F dans un verset biblique. P remplace également parfois le relatif normal par des formes relatives de l'article, attestées par ailleurs :  $\tau\acute{\alpha}$  en I 43, l. 7, et en III 11, l. 14; dans le doute, les leçons de F ont été suivies. Les fautes de P consistent surtout en une série de petites omissions et de fautes de temps, et en quelques erreurs ponctuelles comme en I 12, l. 3 l'omission de  $\acute{\eta}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ , en I 24, l. 2  $\chi\omega\rho\iota\varsigma\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$  au lieu de  $\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ , en I 32, l. 6 Salomon au lieu de Somnas, en II 5, l. 1 l'omission de  $\kappa\alpha\iota\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ , en II 7, l. 11  $\zeta\alpha\chi\acute{\alpha}\rho\iota\alpha\varsigma$  (tiré de la l. 12) au lieu de  $\zeta\omega\ \acute{\epsilon}\gamma\omega$ , et une omission en III 6, l. 1. Au total, les fautes assurées de P sont moins nombreuses que celles de F. La seule altération significative est l'habitude d'abrégé les citations bibliques par un  $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma$ .

P est pour cette raison un témoin isolé, particulièrement précieux; sa singularité apparaît encore mieux lorsque l'on compare F et P au slave. En règle générale, le slave s'aligne sur F tout en évitant la majeure partie de ses fautes d'homéotéleutes

et en ne reproduisant que trois de ses gloses. Dans un passage particulièrement corrompu (I 13, l. 14), P donne ἐρημίτου (qui a dû être tiré de ἐρημίτης à la l. 16) contre le curieux νεχεμίου de F et Sl. qu'il faut comparer au « fils de Zacharie » (υἱοῦ Ζαχαρίου?) de l'éthiopien (PO 3, p. 578) qu'on retrouve dans le *De Antichristo* d'Hippolyte, la source du passage, et qui doit être la leçon originale. Ailleurs, P est seul à reproduire des leçons dont la qualité garantit qu'elles remontent à l'original : en I 10, l. 16-17 la tournure ὑπὲρ τὸν νόμον Μωϋσέως ἄλλον νόμον ἀναφύεσθαι μέλλοντα contre περὶ τοῦ νόμου τοῦ ἀναφύεσθαι μέλλοντος en F avec Sl. ; en I 15, l. 8 F et Sl. omettent par homéotéleute πρὸ — ἐστιν, avec Ét. contre P ; surtout I 40, l. 8 παρεδίδουν τοῖς βενέτοις de P l'emporte de loin sur la leçon κακὰ ἐποίουν τοῖς χριστιανοῖς de F confirmé par Sl. ; deux gloses sont communes au slave et à F et manquent dans P (I 25, l. 8 et I 30, l. 13) ; en III 9, l. 12 la leçon Μωϋσῆς λέγει de P semble préférable au καὶ de F et Sl. ; en V 20 F et Sl. omettent l. 1 Ὁ δὲ Ἰάκωβος et l. 3 Καὶ ἐκεῖ, ce qui rend le texte incompréhensible. De son côté, P s'accorde aussi avec les autres témoins grecs et les autres versions contre F. P et Sl. ont en commun une glose inconnue de F en III 6, l. 49 ; en I 9, l. 2 ils omettent ensemble διὰ Βαλαάμ ; en I 36, l. 18 ils ont une petite omission commune par homéotéleute ; en II 7, l. 36-37, leur leçon commune Πιλάτου καὶ στρατιωτῶν qui s'oppose à F, plus développé, est peut-être aussi une glose dont F donnerait simplement une forme plus longue ; en IV 5, l. 23-24 ils omettent καὶ νῦν ἠρνήσω αὐτόν de F ; en V 20, l. 43 et 46 leurs omissions communes ne sont pas significatives. Certains accords entre P et Sl. relèvent certainement de la polygenèse, comme en I 6, l. 12, le banal ἀγίαν... ἡμέραν pour ἀργίαν, et en III 5, l. 9, ὄνομα pour αἷμα. Au total, la parenté entre la branche de F et Sl. l'emporte nettement, mais pas au point d'identifier Sl. à la branche de F.

Le problème de cette relation triangulaire entre F, P et Sl. reste néanmoins troublant : comment le slave peut-il avoir le prologue et une quantité de bonnes leçons importantes, que d'autres versions confirment et que le grec a perdues, et être corrigé par P pour des leçons défectueuses pour lesquelles il suit presque littéralement F ? La solution la plus vraisemblable est que l'un des trois témoins a plus d'un modèle et résulte d'une contamination. Le candidat le plus vraisemblable serait alors P, en raison de l'homogénéité très forte entre F, Sl. et le reste des témoins grecs : P aurait puisé, directement ou indirectement, sur un exemplaire antérieur à β, donc antérieur à la perte du prologue (cf. *supra* au § 7). La présente édition repose sur cette hypothèse d'une contamination de P.

## LES ÉDITIONS ANTÉRIEURES.

Le texte grec a été remarqué pour la première fois par Montfaucon, d'après une note inédite citée par Bandini<sup>25</sup>. N. Bonwetsch donna un résumé du texte et une liste des témoins<sup>26</sup> avant de donner, en 1910, l'*editio princeps*<sup>27</sup> du texte grec amélioré par la comparaison avec l'édition des Grands Ménéés de 1904 de la version slave

25. *Op. cit.* (n. 3), I, p. 412.

26. BONWETSCH 1899, p. 411-440.

27. BONWETSCH 1910.

et avec le début d'un manuscrit slave<sup>28</sup>; il ne manquait à cette édition qu'un témoin grec, B; A n'était connu que par la copie de la copie de Ph. Meyer<sup>29</sup>. Cette édition a suscité plusieurs comptes rendus dont le plus important reste celui de P. Maas<sup>30</sup>. Malgré ses mérites, l'édition Bonwetsch souffrait de n'avoir pas pu utiliser les versions orientales. De plus, la version slave était érigée en témoin de référence et ses leçons étaient introduites dans le corps du texte grec sous la forme de rétroversions en grec de la plume de N. Bonwetsch, nécessairement conjecturales : l'édition visait en fait à restituer l'original grec que les témoins conservés ne nous permettent plus d'atteindre.

L'édition du texte éthiopien avait été commencée en 1908 par S. Grébaut qui croyait alors qu'il s'agissait d'un original<sup>31</sup>. Une fois le rapprochement avec le texte grec opéré par W. Lüdtkke, F. Nau<sup>32</sup> donna une nouvelle édition de la portion du texte grec correspondant à la portion déjà éditée du texte éthiopien, en incluant un aperçu des fragments syriaques et la traduction, par P. Spath, du prologue et de la conclusion d'un manuscrit de sa collection. Malgré cet enrichissement des sources disponibles, cette édition n'améliora pas sensiblement le texte grec pour lequel elle ne pouvait apporter de nouveau témoin et n'éclaircit pas les problèmes de la tradition grecque — d'où les critiques de P. Maas<sup>33</sup> et d'A. Ehrhard<sup>34</sup>. L'édition de la seconde partie du texte éthiopien<sup>35</sup> ne fut pas suivie de l'édition de la partie correspondante du texte grec. Enfin, en 1921, N. Bonwetsch<sup>36</sup> publia le texte de l'extrait du manuscrit des Météores et le texte en parallèle des trois versions complètes du prologue déjà éditées, slave, arabe et éthiopienne.

#### LA PRÉSENTE ÉDITION.

La difficulté majeure de l'édition tient au fait que le texte original grec ne nous est parvenu que sous une forme irrémédiablement altérée, comme le prouvent les versions non grecques<sup>37</sup>. Néanmoins, si celles-ci ne nous permettent pas de reconstituer l'original grec, elles nous conservent sous une forme ou une autre des éléments de celui-ci qui ne sauraient être négligés. La présente édition se fixe donc une double tâche :

— éditer le texte grec accessible le plus ancien, celui de **β**, postérieur à la perte du

28. Voir n. 23.

29. Cf. BONWETSCH 1910, p. IV-V.

30. *BZ* 20, 1911, p. 573-575; ci-après : MAAS 1911. Autres comptes rendus : W. LÜDTKE, *Archiv für slavische Philologie* 33, 1911, p. 317; H. JORDAN, *Theologisches Literaturblatt* 32, 1911, p. 296-298; J. DRÄSECKE, *Wochenschrift für klassische Philologie* 28, 1911, p. 374-377.

31. Cf. n. 16. Les raisons qui laissaient penser à une rédaction dès l'origine en éthiopien sont exposées p. 553-554.

32. *La Didascalie de Jacob*, PO 8 (1911), p. 711-780; ci-après NAU 1911.

33. *BZ* 21, 1912, p. 608-609.

34. *OC* 3, 1913, p. 152-154.

35. PO 13 (1919), p. 5-109; le passage sur Léontios de Kaparsa (Kaparasima?) avait été publié précédemment : *ROC* 8, 1913, p. 101-104.

36. *Op. cit.* (n. 9), p. 21-30.

37. Voir plus haut la conclusion de l'étude des versions non grecques, p. 60.

prologue et à l'interpolation de l'épilogue, en renvoyant les gloses identifiables dans l'apparat et en procédant à un nombre restreint de restitutions indispensables pour le sens, facilitées par la consultation des versions non grecques ;

— indiquer les lacunes décelables de  $\beta$  par rapport à l'original, signalées par des crochets obliques, et porter dans la traduction française la traduction des passages correspondants dans les versions non grecques, imprimée en italiques.

Dans le détail, l'examen de F et P révèle qu'aucun des deux ne peut servir de manuscrit de référence ; l'édition procède donc nécessairement cas par cas, en s'aidant des renseignements apportés par le slave qui permet parfois de trancher ; le slave est porté dans l'apparat critique négativement, uniquement lorsqu'il peut contribuer au choix d'une leçon (lorsque la leçon rejetée d'un des témoins grecs représente sans ambiguïté la leçon que le traducteur slave a pu lire dans le manuscrit qu'il consultait, lorsque le slave autorise une restitution, etc.). Par conséquent, le choix des leçons grecques est conjectural ; l'ordre des mots et l'orthographe suivent le plus souvent P, puisque celui-ci donne le texte le moins retouché. Les variantes purement orthographiques (*nu* éphelestiques, etc.) ont été éliminées.

L'édition du texte grec utilise par ailleurs le témoignage de la version abrégée attestée par BLM. Pour ne pas alourdir l'apparat critique, nous avons renoncé à donner le détail des variantes propres à cette version. Celles-ci ne sont signalées que lorsqu'elles sont susceptibles d'améliorer le texte ou lorsqu'elles appuient les leçons d'un autre témoin grec ou d'une version non grecque. Quelques leçons caractéristiques du texte d'Andronic Comnène Paléologue sont signalées, essentiellement pour montrer leur parenté avec la recension abrégée.

Les lacunes du grec par rapport aux autres versions ne sont pas nécessairement des lacunes par rapport à l'original ; de plus, le texte qui doit être retenu pour la traduction doit être choisi entre ceux des différentes versions non grecques. Dans ces conditions, il était hors de question de prétendre restituer l'équivalent exact de l'original grec ; la version slave sert de témoin de référence parce que son auteur semble avoir suivi de très près le grec, ce qui facilite le repérage des lacunes et l'insertion de compléments à la traduction du texte grec ; mais le texte grec dont dépend le slave a déjà connu quelques altérations, dans la phase que nous avons appelée  $\alpha$  (cf. *supra*, p. 60). Les leçons retenues sont donc toutes celles où il y a accord entre le slave et une autre version non grecque, plus quelques leçons propres au slave (dont nous supposons que les autres versions les ont perdues) et quelques leçons très rares propres à l'arabe et à l'éthiopien (qui combleraient les lacunes propres à  $\alpha$ ). Par souci d'allègement, les lacunes du grec ne sont pas confirmées dans l'apparat.

Le texte slave sert de référence pour la traduction des passages manquants dans les manuscrits grecs ; ces traductions sont imprimées en italiques entre crochets obliques. Dans la traduction française, le texte est précédé de *Sl.* lorsqu'il s'agit d'une traduction du slave pour un passage confirmé par l'arabe ou l'éthiopien — cas le plus fréquent ; le texte est précédé de *Sl. tantum* lorsqu'il s'agit d'une traduction du slave sur un passage ne figurant que dans le slave ; enfin, le texte est précédé de *Ar.* ou de *Ét.* lorsqu'il s'agit d'une traduction de l'arabe ou de l'éthiopien pour un passage propre à ces versions. Nous avons porté en note de la traduction certaines variantes importantes des versions non grecques dont on a jugé qu'elles ne remontaient pas à l'original, mais sans chercher l'exhaustivité (il est en particulier impossible de

porter le détail des nombreuses variantes de la version arabe). Les différents titres conservés (y compris le titre final de la première recension arabe) ont été donnés en parallèle afin de faciliter la comparaison. Enfin, la traduction du prologue a été donnée en parallèle d'après les versions arabe et slave ; nous avons en revanche exclu le prologue de la version éthiopienne, aisément accessible dans l'édition Grébaut, qui démarque la deuxième recension arabe sans apporter d'élément intéressant.

Le texte originel ne portant pas de découpage, celui de l'édition Bonwetsch en cinq assemblées a été repris, toutefois avec quelques modifications pour suivre de plus près la logique du texte (en particulier vers la fin de la troisième assemblée). La pagination de l'édition Bonwetsch est indiquée en marge du texte grec et de la traduction du prologue slave, par l'abréviation *Bo* suivie du numéro de la page. Pour la traduction des dialogues et des récits d'événements presque contemporains de l'auteur, on s'est efforcé de rendre le niveau de langue extrêmement populaire. La traduction des extraits de la Septante cherche à rendre le sens que l'auteur pouvait prêter à ces versets, dans la mesure où nous pouvons l'établir, et non à donner une traduction du verset biblique pour lui-même dans son sens originel ; les divergences les plus frappantes sont les glissements de sens de *παῖς* (le Fils de Dieu et non son serviteur) et de *λόγος* (le Verbe de Dieu et non sa parole).

#### LA LANGUE DE LA DOCTRINA.

La langue de l'auteur se rapproche étonnamment du grec parlé dans les passages non théologiques, et nous avons conservé pour cette raison plusieurs formes et constructions grecques susceptibles de surprendre le lecteur.

La morphologie — en particulier des verbes — est difficile à appréhender en raison des nombreuses homophonies ; l'hésitation entre subjonctif aoriste et indicatif futur après *οὐ μὴ* est l'exemple le plus flagrant de ces incertitudes. Les hésitations des copistes ne nous permettent pas non plus d'avoir une image claire des anomalies éventuelles dans l'usage de l'augment. Les anomalies les plus marquantes sont celles de l'imparfait de *εἶναι*, la première personne *ἡμῶν* régulièrement (I 40, l. 5 et 16 ; I 43, l. 14 ; III 3, l. 13 ; V 12, l. 14) et la première personne du pluriel *ἡμεθα* (V 6, l. 5). Les aoristes asigmatiques en *α* sont courants — III 12, l. 15 et 17 *e. g.* Les formes périphrastiques de passé antérieur (*εἶναι* à l'imparfait suivi du participe) sont également courantes : I 43, l. 14 ; IV 5, l. 29, 31 et 39 ; V 20, l. 1, 4 et 5. En V 3, l. 7, la forme périphrastique bâtie sur *ἔχω* et exprimant la continuité sur une certaine durée, comme la forme progressive anglaise, est déjà plus rare<sup>38</sup>.

La syntaxe est souvent flottante. Tout le système conditionnel est déréglé, comme en témoignent la juxtaposition *δοῦν ἐὰν* (I 40, l. 17) ou l'emploi d'*ἐὰν* avec l'indicatif (IV 3, l. 19) et en tête d'interrogatives indirectes à la place de *εἰ* ; une apodose à l'indicatif suit une conditionnelle au subjonctif (I 41, l. 5-6). Relevons un cas d'accusatif absolu (I 24, l. 6 : *ταφέν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*). La conjonction *ἵνα* introduit

38. Cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou*, éd. Rydén, p. 146 : *ἐξ ἧς ἔχω κανονίζουσα αὐτόν* ; l'exemple le plus clair est celui de la *Vie de sainte Pélagie* : cf. *Pélagie la pénitente II*, Paris, 1981, p. 90, *ἔχει ἔτη πολλά ἀσκούμενος*.

dans certains cas des complétives : III 2, l. 32; III 4, l. 17; V 20, l. 8 et 21, et peut-être II 5, l. 2. Plusieurs phrases montrent que νομίζω n'est pas une simple incisive et introduit des complétives directement sans conjonction de subordination : I 41, l. 7; III 1, l. 6 et 13; III 11, l. 17<sup>39</sup>. Enfin, certaines complétives sont précédées par l'article, selon une construction attestée par ailleurs : V 19, l. 15; V 20, l. 50<sup>40</sup>. Comme de coutume dans les textes non littéraires de cette époque, le futur tend à être remplacé par d'autres tournures; la première de ces tournures concurrentes est ἔχω suivi de l'infinitif futur (I 23, l. 22) ou, plus normalement, présent ou aoriste (I 41, l. 24; III 12, l. 5 et 18; IV 4, l. 34), sans qu'il soit toujours possible de déterminer si cette tournure exprime plutôt une obligation ou une possibilité valables au futur, ou un simple futur (la forme εἶχον κηρῦσσειν dans un système conditionnel en I 21, l. 15 donne la prépondérance à la notion d'obligation)<sup>41</sup>; la seconde est tout simplement le présent de l'indicatif, dont le sens futur est souvent indiscutable : I 23, l. 23; III 8, l. 40; III 12, l. 7; IV 2, l. 15. La distinction entre εἰς et ἐν pour les compléments de lieu s'efface : III 12, l. 2; V 6, l. 6; V 20, l. 46<sup>42</sup>.

Enfin, le vocabulaire et certaines tournures idiomatiques attestent un niveau de langue très proche de la langue parlée. L'expression ἀκμῆν οὐκ pour « pas encore » est typique : III 1, l. 3; III 2, l. 12, 25, 29 et 30; III 4, l. 18 et 22-23; III 8, l. 2; IV 2, l. 17; V 2, l. 30<sup>43</sup>. L'usage de κύρις comme formule de politesse à la place de κύριος est également typique (même pour désigner Moïse : I 7, l. 7); la traduction rend par « messire ». Une formule de politesse peut-être propre à la *Doctrina* est l'imparfait de θέλω suivi de l'infinitif ou d'une complétive en ἵνα pour atténuer l'expression de la volonté (français « je voudrais ») : I 43, l. 1; III 11, l. 6; V 20, l. 21. Pour les formules de serment, la distinction de D. Tabachovitz entre le μᾶ suivi de l'accusatif pour l'affirmation et le simple accusatif pour l'interrogation ou l'adjuration se vérifie pleinement<sup>44</sup>. La particule composée κᾶν a le sens régulier de « au moins » : IV 5, l. 9. L'expression ἀποκρίνεται καὶ λέγει semble être un hébraïsme (vraisemblablement tiré de la *Septante* et non d'une accointance réelle avec l'hébreu); au sens strict, ἀποκρίνεται γ signifie « prendre la parole » et non « répondre » (cf. IV 1, l. 12). Tout un vocabulaire concret comme σιαίνω (V 20, l. 6) avec le rare σινιάζω (III 2, l. 28) ou πραιδεύω (IV 5, l. 18) renvoie aux textes hagiographiques « populaires » de l'époque, comme ceux de Léontios de Néapolis.

39. D. TABACHOVITZ, *Études sur le grec de la basse époque*, Uppsala 1943, p. 1 s.; LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou*, 10, éd. Rydén p. 143, avec le même sens d'irréel.

40. Nombreux exemples dans LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. Festugière p. 345, 355 et 371 *e. g.*

41. Cf. JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 112, PG 87/3, col. 2977 B.

42. Le fait est courant; ἐν sort de l'usage dans le grec parlé et tend à être confiné à un registre plus élevé ou à la désignation de termes géographiques, avec ou sans déplacement (ἐν Κωνσταντινουπόλει, V 20, avec déplacement), tandis que εἰς introduit les lieux plus restreints de la vie courante, avec ou sans déplacement.

43. ROC 8, 1913, p. 141; 3, 1908, p. 277.

44. Sur ce point, les remarques d'A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974, p. 557, sont infondées : l'absence de μᾶ indique une adjuration qui est le plus souvent une adjuration de répondre la vérité; sa présence indique bien que le locuteur se porte garant de la vérité de ce qu'il avance.

## CONSPECTUS SIGLORUM

## Manuscrits :

- A** = *Athos Esphigménou* 58  
**B** = *Leningrad GPB* 777  
**C** = *Paris Coislin* 299, fol. 4-7  
**F** = *Florence Bibl. Med. Laurent.* IX 14  
**L** = *British Library Eggerton* 2707  
**M** = *Milan Bibl. Ambros. M 88 sup.*  
**P** = *Paris Coislin* 299, fol. 1-3 et 8-68

## Versions non grecques :

- Sl.** = version slave d'après l'édition de 1904 des *Grands Ménées*  
**Syr.** = fragments syriaques  
**Ar.** = version arabe; **Ar.<sup>1</sup>** = première recension, **Ar.<sup>3</sup>** = troisième recension  
**Ét.** = version éthiopienne, traduite de la deuxième recension arabe

## Traduction :

- {**Sl.** :} : traduction d'après le slave d'un passage manquant dans le grec et attesté par l'arabe ou l'éthiopien;  
 {**Sl. tantum** :} : traduction d'après le slave d'un passage manquant dans le grec et dans l'arabe et l'éthiopien;  
 {**Ar.** :} et {**Ét.** :} : traduction d'après l'arabe ou l'éthiopien d'un passage manquant dans le grec et le slave.

Pour plus de clarté, l'usage des guillemets a été réservé, dans le texte grec comme dans la traduction, aux deux cas suivants : les citations bibliques et les citations par l'un des personnages de la *Doctrina* des propos d'un autre personnage.

Bo, en marge du texte grec, indique la pagination de l'édition de Bonwetsch.

NdA : les leçons des manuscrits BLM, d'un texte secondaire et fautif (voir supra p. 60-61), ne sont portées que pour M et lorsqu'elles sont seules à donner la leçon retenue.

## TEXTE ET TRADUCTION

**Enseignement de Jacob le nouveau baptisé — baptisé contre son gré sous le règne du très pieux empereur Héraclius et le gouvernement de l'éparque de Carthage Georges<sup>1</sup> — aux nouveaux baptisés ex-Juifs, alors que lui-même avait eu une bonne occasion de connaître le Seigneur. Qu'il ne faut pas observer le sabbat après la Parousie du Christ, et que le Christ qui est venu<sup>2</sup> est vraiment le Christ, et personne d'autre<sup>3</sup>.**

Traduction du texte de la version slave correspondant à la lacune de l'original grec (Irène Sorlin)<sup>4</sup>.

I 1. *Un signe, plus encore, un prodige, s'étant produit de nos jours, il m'a été permis, à moi Joseph le pécheur, nouveau baptisé parmi les Juifs, d'écrire ce que j'ai entendu, afin que notre âme en reçoive le plus grand profit et que soit glorifié Dieu, qui aime les hommes et qui ne veut pas qu'un seul d'entre eux soit perdu, mais que tous les pécheurs soient sauvés<sup>5</sup>. Et maintenant faites silence et écoutez, en prêtant attention à ce qui est dit, le récit plein d'édification et d'émoi de ce qui s'est passé<sup>6</sup>.*

2. *L'empereur Héraclius avait ordonné que partout et en tout lieu les Juifs se fassent baptiser. Lorsque Georges, alors éparque, se rendit en Afrique<sup>7</sup>, il nous ordonna de nous réunir devant lui, à nous tous les premiers des Juifs. Et quand nous fîmes réunis auprès de lui, il nous dit : Êtes-vous les serviteurs de l'empereur?*

1. Georges, éparque ou préfet d'Afrique, nous est connu par les lettres de Maxime le Confesseur datées de 641-642 dont il est le destinataire ou qui parlent de lui (*ep.* 1, 16, 18, 44, 45, PG 91, col. 364-392, 576-580, 584-589, 641-648, 648-649). À cette époque, l'éparque Georges, dont Maxime vante la rigoureuse orthodoxie et la sollicitude à l'égard des moines, des veuves, des orphelins et des immigrants fuyant les Arabes, est rappelé à Constantinople à la suite d'un incident : il aurait émis des doutes sur l'authenticité d'un ordre écrit de l'impératrice Martine ; cf. P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome 1952, p. 7-9, 48-51. Lorsqu'il raconte le baptême forcé de la Pentecôte 632 (*ep.* 8, voir plus haut, p. 31-32), Maxime ne donne pas le nom de l'éparque responsable, mais la Doctrina force à conclure qu'il s'agit du même Georges que dix ans plus tard. On le retrouve, semble-t-il, dans JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 196, PG 87/3, col. 3080 : Georges (Grégoire dans la tradition latine), préfet d'Afrique, y est dit originaire d'Apamée en Syrie et qualifié d'ami du Christ, des moines et des pauvres. On ne saurait établir pour ces quelques décennies une liste précise des exarques (Nicétas meurt en 629 ; peut-être l'ancien *dux* de Numidie, Pierre l'*illustris*, lui succède-t-il vers 636, cf. Y. DUVAL, *Antiquités africaines* 5, 1971, p. 209-214 ; Grégoire entre en dissidence en 646), non plus que des préfets (Grégoire, cité en 627 dans une lettre du pape Honorius, PL 80, col. 478 ; puis Georges).

2. Ὁ ἔλθων est un qualificatif du Christ fréquent dans la Doctrina (voir Index *s. v.*) ; il correspond à ses supputations eschatologiques ; le Christ des Chrétiens est le bon, parce qu'il est déjà venu à la date indiquée par Daniel et avant les signes annonciateurs de la seconde Parousie.

3. Ce titre a sans doute été ajouté par un copiste après la perte du début du texte grec. On trouvera les autres titres donnés par les manuscrits grecs et non grecs dans l'étude consacrée à la tradition manuscrite ; voir plus haut, p. 47-54.

**Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου — βαππισθέντος ἐπὶ Ἡρακλείου τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ Γεωργίου ἐπάρχου τῆς Καρθαγεννησίων πόλεως παρὰ γνώμην ἰδίαν — πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων νεοβαπτίστους, προφάσεως ἀγαθῆς αὐτῷ γεναμένης τοῦ ἐπιγνῶναι τὸν Κύριον. Ὅτι οὐ δεῖ σαββατίζειν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν, καὶ ὅτι ἀληθῶς αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν, καὶ οὐχ ἕτερος.**

Traduction du texte de la version arabe correspondant à la lacune initiale de l'original grec (G. Troupeau).

D'après le *Mingana chr. ar.* 237 (Ar 1), en partie illisible en raison de taches d'humidité :

I 1. ... *Joseph dit : « Ô mes frères, il y eut un prodige de mon temps, à moi pécheur, ... la discussion qui eut lieu entre les Juifs les uns... J'ai voulu consigner cela pour que les croyants en profitent, parce qu'il y a beaucoup de gain et de profit en elle; je vous informe, dans ce récit, de personnes qui étaient dans l'égarement. Notre-Seigneur le Christ voulut les guider..., le Miséricordieux, parce qu'il ne veut pas la perte de ses créatures. Écoutez maintenant ce qui eut lieu de mon temps, à moi pécheur.*

D'après le Ms Sbath 44 (Ar 3) :

2. *Mes amis, il y avait au temps d'Héraclius, roi des Grecs, un officier du nom de Georges (ms : Sergios) al-Abrah (Ἐπαρχος); ce roi lui délivra un diplôme d'investiture par lequel il le nommait gouverneur de la ville d'Ifriqiya et de Carthage. Georges (ms : Sergios) était un homme de haute importance et un grand tyran. L'édit qu'il avait en mains disait que le roi très clément ordonnait à tous ses sujets de baptiser tous les Juifs qui se présenteraient avec le véritable désir de se faire chrétiens. Georges (ms : Sergios), dès son arrivée en Afrique, commanda de réunir les Juifs dans sa cour. Or Joseph le converti, lui qui avait pris soin, avec la collaboration de son fils Simon, d'écrire le présent ouvrage, raconta que nous étant présentés devant le gouverneur, il nous dit : N'êtes-vous pas les serviteurs du roi très clément? N'êtes-vous pas ses sujets obéissants?*

Tit. CF : 1 εὐσεβεστάτου eras. F || 2 καὶ — πόλεως om. C || 3 νεοβαπτίστους χαίρειν F χειρὶ νεοβαπτίστους C || 3 γενομένης F || 4 τοῦ<sup>1</sup> om. C || 5 ἐστὶ Χρ. C.

4. Sur ce « prologue », perdu en grec mais conservé, avec des variantes, dans les versions slave, arabe et éthiopienne, voir plus haut, p. 56-57.

5. *II Pierre* 3, 9.

6. Ce premier paragraphe reprend le prologue de la *Vie de sainte Pélagie* : éd. P. PETITMENGIN *et alii*, *Pélagie la pénitente I*, Paris 1981, p. 77 et 94.

7. Les deuxième et troisième recensions arabes et l'éthiopien donnent Sergios au lieu de Georges; l'extrait reproduit par le pseudo-Denys de Tell-Mahré place la scène à Jérusalem.

*Et nous, en réponse, nous dîmes : Oui, Seigneur, nous sommes les serviteurs de l'empereur. Il dit : Le très pieux a ordonné que vous vous fassiez baptiser.*

*En entendant cela nous tremblâmes et fûmes pris d'une grande frayeur, et personne d'entre nous n'osa se prononcer. Lui de dire : Ne répondez-vous rien ?*

*L'un de nous, qui se nommait Jonas<sup>8</sup>, répondit en disant : Nous ne ferons rien de tel ; l'heure n'est pas venue du saint baptême.*

*Pris de colère, l'éparque se leva et se frappa le visage avec les mains<sup>9</sup> en disant : Vous êtes ses serviteurs et vous n'obéiriez pas à l'ordre de notre seigneur ?*

*Quant à nous, nous étions pétrifiés d'effroi. Il ordonna que nous soyons baptisés, et nous le fûmes, bon gré mal gré, et nous nous trouvâmes dans un grand doute et dans une profonde affliction.*

3. *Grâce à la providence de Dieu, qui aime les hommes et qui veut que tous soient sauvés et accèdent à la vraie connaissance<sup>10</sup>, voici qu'un docteur de la Loi, du nom de Jacob, arriva de Constantinople avec d'importantes marchandises appartenant à un homme riche, pour les vendre. Et voyant ce qui se passait, il se mit à jurer en Chrétien, en invoquant le nom de sainte Marie et en se faisant passer pour Chrétien, afin de ne pas être reconnu, retenu et baptisé. Mais grâce à l'économie divine, qui toujours prévoit de faire des malheurs chose utile, comme au temps de Joseph<sup>11</sup>, un particulier se rendit chez Jacob pour lui acheter des marchandises. Il lui prit trois robes des plus belles en pensant que Jacob viendrait en chercher le prix. Quand Jacob y alla, il faisait déjà nuit, et l'autre lui dit : Prends les robes et, au matin, prends-en le prix en toute sécurité, car c'est déjà le soir<sup>12</sup>,*

*En franchissant la porte, Jacob se prit le pied dans un trou<sup>13</sup> et se mit à crier : Adonai, mon Dieu, viens-moi en aide !*

*L'autre, qui s'était penché pour voir, se dit en lui-même : En vérité, celui-ci est un Juif. Et s'étant rendu au bain, il l'examina et reconnut qu'il était circoncis ; alors il alla le dénoncer. On le prit et on lui dit : Fais-toi baptiser !*

*Il dit : Je ne me ferai pas baptiser, car ce n'est pas l'heure du saint baptême.*

*On le mit en prison. On l'enferma durant cent jours, puis on lui dit à nouveau : Fais-toi baptiser !*

*Il répondit : Je ne le ferai pas. Le feu, la pendaison, la torture, si vous voulez, appliquez-les-moi. Moi je ne ferai rien de tel.*

*Alors il s'emparèrent de lui et, bon gré mal gré, le baptisèrent de force. À partir de ce moment, il se mit à pleurer et à prier Dieu de lui indiquer s'il s'était fait baptiser à bon escient ou à tort. Et lui apparut en rêve, la nuit, un être porteur de lumière qui lui dit : Pourquoi te scandalises-tu d'appeler le Christ Fils de Dieu ? N'est-ce pas Dieu qui par David parle de sa naissance corporelle : « Le Seigneur m'a dit : tu es mon Fils, et c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui<sup>14</sup>, etc. » ?*

8. Le slave donne « Nonnos » au lieu de « Jonas ».

9. Le manuscrit slave consulté par N. Bonwetsch (S1) donne : « il le frappa au visage ».

10. *I Tim.* 2, 4.

11. *Gen.* 50, 20.

12. Cette vente étant illicite ne peut se faire qu'à domicile : voir les explications données plus bas (V 20) et le Commentaire, p. 238-239. La version arabe et le résumé grec (V 20, l. 31-33) supposent simplement que Jacob, faisant du porte à porte, a trouvé un acheteur auquel il laisse trois vêtements, prévoyant en raison de l'heure tardive de revenir chez cet homme le lendemain matin pour

*Nous répondîmes unanimement : Oui, il est vrai, nous sommes les sujets du roi très clément.*

*Georges (ms : Sergios) dit : Le roi veut que vous soyez baptisés.*

*En entendant ces paroles, nous fûmes grandement effrayés et pas un de nous n'osa mot dire.*

*Georges (ms : Sergios) reprit : Pourquoi vous vois-je silencieux ? Pourquoi ne répondez-vous pas ?*

*L'un de nous nommé Jonas lui dit : Nous ne ferons rien de ce genre, car le temps du saint baptême n'est pas encore arrivé.*

*À cette réponse, Georges (ms : Sergios) se mit en colère et, se précipitant sur cet homme, il le frappa. Puis il ajouta : Vous n'êtes donc pas des sujets fidèles, car vous n'obéissez pas à votre maître.*

*Nous demeurâmes dans une grande inquiétude et une grande peur, ne pouvant rien répondre. Il ordonna donc de nous faire baptiser malgré nous ; puis, bon gré mal gré, on nous baptisa. Aussi nous restâmes dans une grande tristesse.*

3. *Cependant le Dieu très bon et miséricordieux, qui donne la paix à ses sujets, nous fit connaître un homme habile dans l'interprétation de la Loi, nommé Jacob. Il était de l'Orient, de la ville de Saint-Jean d'Acre ; il avait approfondi les livres des saints prophètes. Il vint dans notre ville pour faire du trafic. Dès qu'il eut appris la conduite du consul relative au baptême des Juifs, il fut saisi de peur et, par précaution, il se donna le nom de Chrétien. Par sa grande bonté, Dieu ménagea à Jacob un homme qui lui achèterait sa marchandise, et, après en avoir discuté le prix, il lui acheta trois pièces. Or, c'était le soir. L'acheteur dit à Jacob : Le temps nous manque, tu viendras demain matin prendre l'argent, qui t'est dû.*

*Jacob l'ayant quitté, descendit les escaliers de la maison. Tout à coup le pied lui manqua. Il s'écria en hébreu : Adonai, Adonai, aie pitié de moi !*

*Le maître de la maison l'ayant entendu ainsi parler, reconnut qu'il était Juif. Cependant ces mots, prononcés en hébreu, n'étaient pas pour lui la preuve certaine du judaïsme de Jacob, jusqu'à ce que, l'ayant pris au bain, il vit qu'il était circoncis. Il tint alors pour certain ce qu'il n'avait jusqu'alors que soupçonné. À l'instant même, l'acheteur court auprès du consul et l'en informe : Voici, dit-il, un Juif qui se fait passer pour chrétien.*

*On le saisit et on lui propose le baptême, et il dit : Le temps du saint baptême n'est pas arrivé.*

*On le met en prison et il y demeure cent jours. Ensuite on lui propose de nouveau le baptême, et il dit : Je suis prêt à supporter la mort, la croix et le feu, mais je ne me ferai pas baptiser.*

*On se saisit alors de lui et on lui administre le baptême. Alors survint dans son cœur cette pensée : il se peut que ce que je suis devenu soit la vérité, et que cette vérité me soit manifestée. Il implorait Dieu continuellement et le suppliait en disant : Ô mon Seigneur et mon Créateur, si cela est la vérité, manifeste-le moi.*

*Alors il vit en songe un homme vêtu de vêtements de pourpre qui lui dit : Pourquoi ne dis-tu pas que le Christ est le Fils de Dieu ? Ne comprends-tu pas que Dieu, par la langue du prophète David, a parlé de sa naissance corporelle, car il a dit : « Tu es mon Fils, et moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. »*

prendre l'argent. La version slave complique inutilement la démarche : l'acheteur va chez Jacob et emporte les vêtements, puis Jacob va chez lui, mais trop tard, et remporte les vêtements en prévoyant de les rapporter le lendemain et de prendre l'argent.

13. Dans un caniveau, cf. V 20, l. 34 ; mais le traducteur arabe n'a pas compris le mot κλάβακα qui figurait certainement dans le prologue original ; l'arabe comprend κλίμαξ ; voir plus haut, p. 55.

14. Ps. 2, 7.

*Dès lors, Jacob se mit avec zèle à rechercher le Nouveau Testament dans les saintes Écritures, et il découvrit que c'est bien le Christ qui est né sous l'empereur Auguste.*

4. *Un jour, il nous rencontra et nous dit : Pourquoi êtes-vous tristes et affligés ?*

*Nous lui répondîmes : Parce que nous sommes aujourd'hui dans un grand chagrin et dans le doute à cause de ce qui nous est arrivé.*

*Et il nous dit : Venez, ne vous affligez de rien et ne soyez pas abattus, mais faites-moi confiance.*

*Nous nous réunîmes à part, là où nous étions, pour discuter de cela, et Isaac, l'un des nôtres, dit : Je connais une maison cachée où personne ne pourra nous entendre si nous parlons et élevons la voix.*

5. *Nous nous réunîmes un samedi, nous entrâmes et nous nous assîmes, et lorsque nous eûmes fermé les portes, Jacob prit la parole en disant : Frères, gens de mon peuple...*

I 5. ... La sainte Loi et les prophètes ont proclamé que le Christ qui allait venir était le « soleil de justice ». La Loi elle-même et les prophètes ont annoncé celui qui viendrait de la « souche de (Sl. : *Juda*) Jessé », qui « ceindrait ses hanches de justice » et serait vêtu de vérité sur « son côté » ; ils ont annoncé sa venue et, véritablement inspirés par le Saint Esprit, ont justifié que par lui soit sauvée toute la race humaine. Et ils ont annoncé la naissance de l'Oint, son Incarnation, les miracles qui allaient se faire par son intermédiaire, sa Passion, la Croix, sa mort, sa Résurrection d'entre les morts et son Ascension au ciel, et après cela la venue du diable trompeur Hermolaos, qui durerait trois ans et demi, sa destruction et la fin du monde, et la deuxième Parousie du même Christ, grande, glorieuse, redoutable et terrifiante, « le grand jour éclatant du Seigneur », comme l'ont dit les prophètes, où il doit rendre « à chaque homme selon ses œuvres ». Comme l'a dit le grand prophète Daniel : « J'ai vu, et voilà que vient comme un Fils de l'homme avec les nuages du ciel ; il est arrivé jusqu'au près de l'Ancien des jours, et il lui a été donné le commandement, l'honneur et la royauté, et toutes les races et les langues le serviront. »

6. La divine et sainte Écriture nous a enseignés pour que personne ne soit égaré et ne reçoive un autre à la place du vrai Oint qui arrive, et (Sl. : *les prophètes*) ont

*Depuis ce jour, ce Jacob commença à lire les livres de l'Ancien et du Nouveau testament avec assiduité, et à rechercher la venue du Christ, le Fils du Dieu Vivant. Lorsqu'il fut certain de cela, il fut établi, pour lui, que le Christ est celui qui est venu à l'époque d'Auguste César, et qui est né à Bethléem.*

4. Alors, il nous rencontra durant une certaine nuit, et il nous dit : *Ô mes frères, pourquoi vous vois-je tristes et affligés?*

*Nous lui dîmes : Nous sommes dans une grande tristesse et dans les soucis, à cause de notre baptême.*

*Il nous dit : Ne vous souciez pas et ne vous préoccupez pas de cela; mais plutôt réjouissez-vous et réunissez-vous à nous dans un endroit caché, afin que je vous explique ce que vous voulez savoir et que je vous fasse connaître que le Christ Notre Seigneur est venu, de sorte qu'aucun doute ne subsiste dans vos cœurs.*

*L'un de nos compagnons, dont le nom est Isaac, lui dit : Je possède une maison cachée, personne ne la découvrira et n'entendra nos paroles.*

5. *Nous allâmes avec lui et nous nous réunîmes là. Nous fermâmes les portes et Jacob commença et dit : Mes frères, gens de ma race, la Sainte Loi et les prophètes...*

I 5. ... Ὁ νόμος ὁ ἅγιος καὶ οἱ προφῆται τὸν ἐρχόμενον Χριστὸν τὸν « ἥλιον τῆς δικαιοσύνης » ἐκήρυξαν. Αὐτὸς οὖν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται τὸν « ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαὶ (...) » ἐρχόμενον καὶ « δικαιοσύνην ἐξωσμένον τὴν ὄσφυν αὐτοῦ » καὶ ἀλήθειαν « εἰλειμμένον τὴν πλευρὰν αὐτοῦ » προεμήνυσαν, τὴν αὐτοῦ ἔλευσιν, καὶ δι' αὐτοῦ σῶζεσθαι πᾶσαν τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐδικαίωσαν, ἐμπνεόμενοι ὄντως ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· καὶ τὴν γέννησιν τοῦ Ἑλεμμένου καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὰ δι' αὐτοῦ μέλλοντα γίνεσθαι θαύματα καὶ τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς αὐτοῦ ἀνοδὸν καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἔλευσιν Ἑρμολάου τοῦ διαβόλου καὶ πλάνου ἐδήλωσαν, τὴν ἕως τριῶν ἡμισυ ἑτῶν, καὶ τὴν αὐτοῦ ἀπώλειαν καὶ τὴν τοῦ κόσμου συντέλειαν· καὶ τὴν δευτέραν καὶ μεγάλην καὶ ὑπερένδοξον καὶ φοβερὰν καὶ φρικτὴν παρουσίαν τοῦ αὐτοῦ Χριστοῦ, « τὴν μεγάλην ἡμέραν Κυρίου καὶ ἐπιφανῆ », καθὼς εἶπαν οἱ προφῆται, ἐν ἧ « μέλλει ἀποδοῦναι ἐκάστῳ ἀνθρώπῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ». Καθὼς λέγει Δανιὴλ Bo 4 ὁ μέγας προφήτης ὅτι· « Ἐθεώρουν, φησί, καὶ ἰδοὺ | μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος καὶ ἔφθασεν ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν, καὶ αὐτῷ ἐδόθη 15 ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πᾶσαι φυλαί, γλώσσαι δουλεύουσιν αὐτῷ ».

6. Ἐδίδαξεν οὖν ἡμᾶς ἡ θεία γραφή, ἵνα μὴ τις πλανηθῆ καὶ δέξηται ἄλλον ἀντὶ τοῦ ἀληθινοῦ ἐρχομένου Ἑλεμμένου, καὶ τοὺς χρόνους τῆς ἐλεύσεως τοῦ Χριστοῦ ἐμήνυ-

I 5 : 1-2 *Mal.* 3,20 || 3 *Is.* 11,1 || 3-4 *Is.* 11,5 | 9 cf. *Dan.* 7,25 || 11 *Joël* 2,11 || 12 *Rom.* 2,6 || 13-15 *Dan.* 7,13-14.

I 5 : 1 ὁ ἅγιος M: om. CF || Χρ. : ἰησοῦν F || 3 δικαιοσύνη F<sup>a</sup> c. || ἐξωσμένος C || 3-4 ἠλιμμένος C ἠλειμμένον F || 6 τοῦ ὄντος ἠλιμμένου F τοῦ αὐτοῦ ἠλειμ. C || 9 ἐδηλοποίησαν C || τὴν<sup>1</sup> : αὐτὴν C || ἡμίσεως C || 9-10 καί<sup>2</sup> — συντέλειαν om. C || 11 Χρ. : ἰησοῦ F πάλιν χρ. C || 12 ἀνθρώπῳ om. C || τὰ om. F || 13 ὅτι : φησὶν γὰρ C || φησὶ om. C || 14 ἐρχόμενος om. C || 15 δουλεύουσιν C.

I 6 : 1 δέξεται C || 2 ἠλιμμένου C || Χρ. : ἰησοῦ F || 2-3 ἐμήνυσεν F.

annoncé la date de la venue du Christ. Le Père de l'univers, notre Dieu céleste dit par David au sujet de son Fils : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix ne durcissez pas votre cœur comme au temps de ma colère, ainsi que vos pères m'ont tenté au désert. » Nous tous, la nation juive, comme vous le savez, nous prions nuit et jour pour voir la venue du Christ, le salut du monde entier. Mais nous avons été trompés et égarés en croyant que celui qui était né de la sainte Marie n'était pas le Christ. Nous ne voulions rien entendre au sujet du Christ, et nous n'aimions même pas voir les passages de l'Écriture divine qui portent sur le Christ. Nos « cœurs se sont engourdis », vraiment, « dans l'ivresse et le vin », comme dit le prophète Isaïe, et nous avons été égarés par le diable pour nous empêcher de comprendre et de guérir. Car Dieu nous a donné le repos du sabbat pour que nous priions et examinions les divines Écritures afin de savoir quand le Christ vient nous sauver. Et nous, chaque sabbat, nous faisons bombance jusqu'à en crever, et nous couchions avec nos femmes pour pécher, dans l'ivresse et la débauche, et nous cherchions les biens de ce monde dans l'argent sans nous soucier des biens divins. Et c'est pour cela que nous n'avons pas pris conscience de l'arrivée du Christ et que nous ne nous sommes pas demandé pourquoi il tardait, alors que le prophète a dit : « Celui qui vient arrivera sans tarder », et si ce n'était pas celui qui est venu.

7. Pour ma part, aussi vrai que devant Dieu, j'ai reçu l'assurance que c'était bien le Christ qui était né de la sainte Marie <sup>15</sup>, et je rends grâces de ce que l'on m'a baptisé et fait chrétien même contre mon gré. Depuis mon baptême, je n'ai cessé nuit et jour, dans les larmes, les gémissements et le jeûne, de compulsur la Loi et les prophètes en langue grecque <sup>16</sup>, en empruntant des livres de l'Église à des amis chrétiens d'un monastère de Carthage, et je cherchais si je n'avais pas été égaré en étant baptisé et en devenant chrétien. Et je découvris que messire Moïse, ou plutôt le Saint Esprit par l'intermédiaire de Moïse, faisait dire à notre père Jacob dans la bénédiction de ses enfants : « Juda, tes frères te loueront, tes mains seront sur la nuque de tes ennemis, les fils de ton père se prosterneront devant toi ; lionceau, mon fils, tu es issu d'une pouce de Juda <sup>17</sup>. » Et nous voyons que le Christ qui est venu est issu de Juda, vrai homme et vrai Dieu, le seul Christ.

15. Cette expression, reprise ailleurs (notamment en I 10, l. 32 ; I 21, l. 15 ; II 8, l. 19), fait penser au sigle ΧΜΓ, si fréquent dans les inscriptions et les papyrus du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> s., mais dont la *scriptio plena* est, du moins en Égypte, Χριστὸν Μαρίας γεννῶ (voir J.-O. Tjäder, *Eranos* 68, 1970, p. 148-190).

16. La langue de la Septante, traduction divinement inspirée, sur laquelle se fondent les interprétations chrétiennes de l'Ancien Testament et dont la Nouvelle 146 de Justinien I<sup>er</sup> tente de favoriser l'emploi dans les lectures liturgiques des communautés juives hellénophones.

17. Le texte de la Septante est ambigu et permet de rapporter βλαστοῦ à 'Ιουδα, et donc de faire un rapprochement avec *Is.* 11, 1, annonçant que le Messie viendra de la souche de Jessé. La traduction se conforme à cette intention de l'auteur.

σαν (...). Ὁ πατήρ δὲ τῶν ὄλων ὁ οὐράνιος Θεὸς ἡμῶν διὰ Δαυὶδ λέγει περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ· « Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ, καθὼς ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ». Πᾶν δὲ τὸ ἔθνος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἠνυχοῦμεθα ἰδεῖν τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ, καθὼς γινώσκете, τὴν σωτηρίαν ὄλου τοῦ κόσμου. Ἀλλὰ ἐπλανήθημεν, νομίζοντες μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν τὸν ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθέντα. Ἀκοῆν γὰρ ἀκοῦσαι περὶ τοῦ Χριστοῦ οὐκ ἠθέλαμεν, τὰς δὲ θείας γραφάς τὰς περὶ Χριστοῦ οὐδὲ βλέπειν ἠδέεω  
 10 εἶχομεν. « Ἐπαχύνθησαν γὰρ αἱ καρδίαι » ἡμῶν ἀληθῶς, καθὼς λέγει Ἡσαΐας ὁ προφήτης, « ἐν κραিপάλῃ καὶ μέθῃ » ἐπλανήθημεν ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ἵνα μὴ γνῶμεν καὶ ἰαθῶμεν. Τὴν γὰρ ἀργίαν τοῦ Σαββάτου διὰ τοῦτο ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, ἵνα εὐχόμεθα καὶ ἐρευνῶμεν τὰς θείας γραφάς, τὸ πότε ἔρχεται ὁ Χριστὸς ἵνα σώσῃ ἡμᾶς. Ἡμεῖς δὲ κατὰ Σάββατον ἐτρώγαμεν ἕως τοῦ ψοφῆσαι ἡμᾶς, καὶ ἐκοιμώμεθα καὶ ἡμαρτάνομεν  
 15 μετὰ τῶν γυναικῶν ἡμῶν, μεθύνοντες καὶ πορνεύοντες, καὶ τὰ τοῦ κόσμου ἔργα ἐζητοῦμεν φιλαργυροῦντες, καὶ οὐκ ἔμελεν ἡμῖν περὶ τῶν θεϊκῶν· καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐνοήσαμεν τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐδὲ ἐζητήσαμεν διὰ τί ἐβράδυνεν, εἰπόντος τοῦ προφήτου· « Ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ χρονεῖ », καὶ πάλιν, μήπως ὁ ἐλθὼν ἐστίν.

7. Ἐγὼ δὲ ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἐπληροφορήθην ὅτι αὐτὸς ἐστίν ὁ Χριστὸς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθείς, καὶ εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, ὅτι καὶ μὴ θέλοντα ἐβάπτισάν με καὶ  
 8 ἐποίησάν με χριστιανόν. Ἐξ ὅτε δὲ ἐβαπτίσθην νυκτὸς καὶ ἡμέρας μετὰ δακρύων καὶ  
 9 κλαυθμοῦ καὶ νηστείας οὐκ ἐπαυσάμην ψηλαφῶν τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας τῇ  
 10 ἑλληνίδι γλώσσῃ, ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας χρώμενος βιβλία διὰ φίλων Χριστιανῶν ἀπὸ  
 11 ἑνὸς μοναστηρίου ἐν Καρθαγένῃ, ζητῶν μήπως ἐπλανήθην βαπτισθεὶς καὶ γενόμενος  
 12 χριστιανός. Καὶ εὗρον λέγοντα τὸν κύριον Μωϋσῆν, μᾶλλον δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ  
 13 Μωϋσέως, ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ ἐν τῇ εὐλογία τῶν τέκνων οὕτως· « Ἰούδα,  
 14 σὲ αἰνέσουσιν οἱ ἀδελφοί σου, αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν σου, προσκυνήσουσί σοι  
 15 υἱοὶ τοῦ πατρὸς σου· σκύμνος λέοντος Ἰούδα, ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης ». Καὶ ὀρώμεν  
 16 τὸν ἐλθόντα Χριστὸν, ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐστίν, ἀνθρώπος ἀληθινός καὶ Θεὸς ἀληθινός, ὁ  
 17 αὐτὸς εἰς Χριστός.

I 6 : 4 Ps. 95 (96), 7 (Hebr. 3, 8-9) || 10 Is. 6, 10 || 11 Luc 21, 34 || 11-12 cf. Is. 6, 10 || 18 Hab. 2, 3.

I 7 : 8-10 Gen. 49, 8-9.

I 6 : 3 δαυίδ + οὕτως C || 6 εὐχόμεθα F || 7 ἀλλ' F || 8 τοῦ om. F || 9 ἠθέλομεν F || τὰς<sup>2</sup> om. F || οὐδὲ : οὔτε F || 10 ἠσαΐας codd. omnes ubique || 11 ἐν κραিপάλῃ hic inc. P || ἐπλ. : πλανώμενοι F || 12 ἀργίαν : ἀγίαν P || ἀργίαν + γὰρ CF || σαβ. + ἡμέραν P || δι' αὐτὸ τοῦτο P || εὐχόμεθα : ἐρχόμεθα F || 13 θείας : ἁγίας P om. C || τὸ : ἵνα γνῶμεν C || ἵνα σώσῃ leg. nequ. P || σώσῃ + καὶ δικαιώσει C || 14 δε — καί<sup>1</sup> : leg. nequ. P || 14 ἐτρώγομεν F || ἡμᾶς om. F || κοιμώμεθα P || ἡμαρτάνομεν P || 16 ἐζητοῦμεν : ζητοῦμεν P ἐπιζητοῦντες καὶ C || οὐκ ἔμελεν : οὐ μέλει P || 17 καὶ om. C || οὐδὲ : οὔτε FP || 18 καὶ πάλιν om. CF || ὁ om. P.

I 7 : 2 ὅτι καὶ : leg. nequ. P || καί<sup>2</sup> om. F || 2-3 [ἐβάπτισάν — νυκτὸς] : leg. nequ. P || 3 μετὰ δακρύων om. PSI. || 4 κλαυθμῶν C || 5 γλώττῃ F || γλώσσῃ + ἀναγινώσκων C || χρώμενος ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας C || διὰ φίλων : διαφόρων C || 6 καρθαγένῃ F ubique || ζητῶν : καὶ ἀναζητῶν C || 7 ἦρον P || τὸ ἅγιον πνεῦμα F || 8 ὡς ἐκ P : περὶ CF || Ἰακώβ + οὕτως λέγοντος C || ἐν τῇ — τέκνων om. MP || 9 αἶνεσαν C || σου om. C || καὶ προσκ. σε CFL || 10 υἱέ μου : leg. nequ. P || ἀνέβης : ἐβλάστησα σε P || 11 καὶ θεὸς ἀληθινός om. FP || 12 εἰς : ἰησοῦς CM.

8. David dit en effet : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, Dieu le Seigneur, et qui s'est montré à nous. » Et il dit encore : « Et un homme est né en elle et c'est le Très-Haut lui-même qui l'a fondée. » Et Jérémie dit encore : « Celui-ci est notre Dieu, on n'en comptera pas d'autre que lui », et encore : « Après cela, on l'a vu sur terre et il a côtoyé les hommes. » Et Isaïe a dit : « Voici que la vierge concevra et qu'elle enfantera un fils que l'on appellera Emmanuel », et encore : « Je m'approchai de la prophétesse, et elle conçut et enfanta un fils. Et le Seigneur dit : Appelle-le Rapide au pillage, Vif au butin. » Car le Christ a triomphé de la mort et de l'enfer, et il a délivré les prisonniers de l'emprise du démon, et il a mis fin à l'égarement diabolique des idoles, comme l'a dit Moïse. Il dit en effet : « Tes mains seront sur la nuque de tes ennemis, et les fils de ton père se prosterneront devant toi. » Et le prophète a bien parlé ; car depuis qu'Adam le premier homme a péché, l'humanité entière a été sous l'emprise du démon, foulée aux pieds, et toute la création a adoré les démons. Comme le dit la divine Écriture, « Les idoles des nations sont démoniaques », et ni la sainte Loi ni les prophètes n'ont tiré le monde de l'égarement des idoles, mais au contraire même les prophètes ont été en danger, des rois qui connaissaient la Loi et les prophètes ont été égarés, comme Achab, Manassès et bien d'autres. Les prophètes avaient prédit que par le Christ qui viendrait le salut du monde s'accomplirait. Une fois venu, le Verbe de Dieu prit chair de la lignée de Juda et daigna se faire homme parce que les hommes n'auraient pas supporté de voir directement sa divinité, et il plaça ses mains « sur la nuque de ses ennemis » — car le Christ, homme et Dieu, chasse les démons qui fuient et tremblent en lui tournant le dos : celui qui fuit reçoit les coups dans le dos —, et en étendant les mains sur la croix il a anéanti le diable. L'humanité se prosterne devant le Christ comme devant un frère, à cause de notre chair qu'il a revêtue, et comme devant Dieu, qu'ils le veulent ou non. Et personne n'osera dire : Je n'adore pas la chair parce qu'elle est créée, de même que personne n'ose dire au roi : Enlève le vêtement que tu portes, sinon je ne me prosterne pas devant toi. Le roi reçoit l'hommage avec les vêtements qu'il porte, et de même le Verbe de Dieu reçoit l'adoration avec sa chair, qu'il a prise de nous les hommes. Comme le dit Daniel : « Voici que vient comme un Fils de l'homme avec les nuages du ciel et il lui a été donné le commandement, l'honneur et la royauté, et tous les peuples, toutes les races et toutes les langues le serviront. »

8. Λέγει γὰρ ὁ Δαυίδ· « Εὐλόγημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου, Θεὸς Κύριος, καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν ». Καὶ πάλιν λέγει· « Καὶ ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸς ἐθεμελίωσεν αὐτὴν ὁ ὕψιστος ». Καὶ πάλιν Ἰερεμίας λέγει· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν », καὶ πάλιν· « Μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη ». Καὶ ὁ Ἡσαΐας εἶπεν· « Ἴδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ », καὶ πάλιν· « Προσηλθὼν πρὸς τὴν προφήτιν, καὶ ἐν γαστρὶ ἔλαβεν καὶ ἔτεκεν υἱόν. Καὶ εἶπεν Κύριος· Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ταχέως σκύλευσον, Ὁξέως προνόμεισον ». Ἐσκύλευσεν γὰρ ὁ Χριστὸς τὸν θάνατον καὶ τὸν ἄδην καὶ τοὺς αἰχμαλώτους ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ διαβόλου ἠλευθέρωσεν καὶ τὴν διαβολικὴν πλάνην τῶν εἰδώλων κατήργησεν, καθὼς εἶπεν Μωϋσῆς. Φησὶ γάρ· « Αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νότου τῶν ἐχθρῶν σου, καὶ προσκυνήσουσί σοι οἱ υἱοὶ τοῦ | πατρὸς σου ». Καλῶς οὖν ἐλάλησεν ὁ προφήτης· ἁμαρτήσαντος γὰρ τοῦ Ἀδὰμ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης τῷ διαβόλῳ ὑποχείριος γέγονεν καὶ κατεπατήθη, καὶ τοῖς δαίμοσιν ἐλάτρευσεν πᾶσα ἡ κτίσις. Ὡς λέγει ἡ θεία γραφή· « Τὰ εἰδωλα τῶν ἐθνῶν δαιμόνια », καὶ οὔτε ὁ ἅγιος νόμος οὔτε οἱ προφῆται ἐβρῦσαντο τὸν κόσμον ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, ἀλλὰ καὶ οἱ προφῆται ἐκινδύνευον καὶ βασιλεῖς ἐπλανήθησαν οἱ τὸν νόμον εἰδότες καὶ τοὺς προφήτας, Ἀχαάβ καὶ Μανασσῆς καὶ ἕτεροι πλείονες. Προέλεγον δὲ οἱ προφῆται ὅτι διὰ τοῦ ἐρχομένου Χριστοῦ γίνεται ἡ σωτηρία τοῦ κόσμου. Ἐλθὼν δὲ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ σάρκα ἀναλαβὼν ἐκ τοῦ σπέρματος Ἰούδα καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι εὐδοκήσας διὰ τὸ μὴ ὑποφέρειν τοὺς ἀνθρώπους γυμνὸν Θεὸν θεωρῆσαι, τὰς χεῖρας αὐτοῦ « ἐπὶ νότου τῶν ἐχθρῶν » αὐτοῦ τέθηκεν — ἄνθρωπος γὰρ ὢν ὁ Χριστὸς καὶ Θεὸς τοὺς δαίμονας φεύγοντας καὶ τρέμοντας ὄπισθεν διώκει· ὁ γὰρ φεύγων ὄπισθεν δέρεται — ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας ἐκτείνας εἰς τὸν σταυρὸν τὸν διάβολον κατήργησεν. Προσκυνεῖ δὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἡ ἀνθρωπότης ὡς ἀδελφῷ διὰ τὴν σάρκα τὴν ἡμετέραν ἦν ἀνέλαβεν, ὡς Θεῷ γὰρ θέλοντες καὶ μὴ θέλοντες. Καὶ οὐδεὶς τολμήσει εἰπεῖν· Οὐ προσκυνῶ τὴν σάρκα, ὅτι κτιστὴ ἐστίν, ὡσπερ οὐδεὶς τολμᾷ εἰπεῖν βασιλεῖ· Ἐκδυσαὶ τὸ ἱμάτιόν σου ὁ φορεῖς, ἐπεὶ οὐ προσκυνῶ σε· ἀλλὰ προσκυνεῖται ὁ βασιλεὺς μεθ' ὧν φορεῖ, οὕτως καὶ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ προσκυνεῖται μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ἧς ἀνέλαβεν ἐξ ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων. Καθὼς λέγει Δανιὴλ ὅτι· « Ἴδού μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι δουλεύουσιν αὐτῷ ».

I 8 : 1-2 Ps. 117 (118), 26-27 || 2-3 Ps. 86 (87), 5 || 3-5 Bar. 3, 36-38 || 5-6 Is. 7, 14 || 6-8 Is. 8, 3 || 10-11 Gen. 49, 8 || 14 Ps. 95 (96), 5 || 20 Barn. 5, 10 || Gen. 49, 8 || 29-31 Dan. 7, 13-14.

I 8 : 1 δ' om. CFM || 2 λέγει om. CM || Καὶ<sup>3</sup> om. C || 3 Ἰερεμίας ubique F || 4 πάλιν μετὰ ταῦτα : μετὰ βραχέα μεταῦτα F || ἐπὶ + τῆς C || 5 δ om. CP || εἶπεν : λέγει CF || 6 πάλιν om. C || 6 προσήλθεν C || 7 προφήτιν C || [υἱὸν καὶ εἶπεν leg. nequ. P || εἶπεν + μοι F || 7-8 κάλεσον — αὐτοῦ om. C || κάλεσον — προνόμεισον : leg. nequ. P || 8 δ om. C || [θάνα]τον leg. nequ. P || 9 τῆς om. C || διαβ. : ἄδου F || 11 σοι : σε C || οἱ om. CP || 12 ἐλάλησαν οἱ προφῆται CF || τοῦ<sup>1</sup> om. P || 13 τῷ διαβ. ὑποχ. : ὑποχ. τῷ διαβ. C ὑπὸ τοῦ διαβόλου ὑποχ. P || ἐλάτρευεν F || 15 καὶ<sup>1</sup> + αὐτοῖ C || ἐπλανοῦντο P || εἰδότες post προφήτας transp. CF || εἰδόντες P || τοὺς om. P || 17 Ἀχαάβ — πλείονες om. Sl. et Ar., an glossa? || καὶ ἕτεροι πλείονες F : καὶ οἱ λοιποὶ P om. C || ἔλεγον F || 18 τοῦ<sup>2</sup> om. P || τοῦ<sup>3</sup> om. F || 19 Ἰούδα PSl. : δαυὶδ CF || 20 θεωρεῖν F || 21 τέθηκεν om. P || 22 διώκει — ὄπισθεν δέρεται : leg. nequ. P || 23 εἰς : πρὸς C || 24 ὡς Θεῷ : ὁ θεὸς P ὡς θεὸν F || γὰρ : om. P || 26 βασιλεῖ om. P || σου om. CFM || δ : τὸ P || 27 δ' om. P || μεθ' ὧν : μετὰ τῶν P || 29 τοῦ οὐρανοῦ om. MP || ἐρχόμενον CP ἔρχεται F || ὡς Υἱὸς ἀνθρ. om. F || υἱὸν C || 30 οἱ om. CF || φυλαί + καὶ C || 31 δουλεύουσιν CP.

9. Comme le dit aussi Isaïe : « Un enfant nous est né, un fils nous a été donné, Dieu fort, père du siècle à venir. » Et Moïse dit dans les Nombres par la bouche de Balaam : « Il naîtra un homme de la race d'Israël qui régnera sur de nombreux peuples, et sa royauté sera exaltée. Il dévorera les nations de ses ennemis, il extraira la moelle de leur graisse et de ses traits il abattra son ennemi », et encore : « Un astre se lèvera de Jacob et un homme surgira d'Israël », « et il régnera sur de nombreux peuples. » Et encore, dans le Deutéronome, Moïse dit : « Si tu entres dans la terre que te donne le Seigneur ton Dieu, tu n'apprendras pas à suivre les abominations de ces nations », et ce qui suit : « Mais Dieu te suscitera un prophète tel que moi, vous l'écouteriez conformément à tout ce que tu as demandé au Seigneur ton Dieu à l'Horeb en disant : Nous n'entendrons plus la voix du Seigneur notre Dieu et nous ne verrons plus ce grand feu, afin que nous ne mourrions pas ; et le Seigneur dit à Moïse : Tout ce qu'ils ont dit est juste ; je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète tel que toi, et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur parlera comme je le lui commanderai ; et l'homme qui n'écouterait pas toutes les paroles que prononcera ce prophète en mon nom, je tirerai vengeance de lui. » Vous voyez, mes frères, que le Christ est venu, le Verbe de Dieu, celui qui est éternellement avec Dieu et qui sous sa forme humaine nous enseigne les mystères divins et le royaume des cieux, qui comme législateur nous donne une nouvelle Loi par les saints Évangiles, afin que Moïse dise vrai en affirmant « tel que moi », c'est-à-dire en prédisant un législateur à venir.

10. C'est ainsi que Jérémie l'a annoncé en précisant que la Loi de Moïse prenait fin et qu'une nouvelle Loi meilleure apparaissait, par laquelle tous les péchés seraient pardonnés aux hommes. Jérémie dit en effet : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où j'établirai avec la maison de Juda une alliance nouvelle, différente de celle que j'ai conclue avec leurs pères lorsque je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte, parce qu'ils n'ont pas observé mon alliance et que moi je les ai négligés, dit le Seigneur. Car voici l'alliance que j'établirai avec la maison de Juda après ces jours, dit le Seigneur ; en donnant mes lois, je les graverai dans leur pensée et dans leur cœur, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple ; et chacun n'enseignera plus son prochain et son frère en disant : Connais le Seigneur,

9. Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, Υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, Θεὸς ἰσχυρὸς, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ». Καὶ Μωϋσῆς λέγει ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς διὰ  
 Βο 7 Βαλαάμ· « Ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος Ἰσραὴλ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν |  
 5 πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Ἔδεται ἔθνη ἐχθρῶν αὐτοῦ, καὶ τὰ πάχη  
 αὐτῶν ἐκμυελιεῖ καὶ τοῖς βέλεσιν αὐτοῦ κατατοξεύσει ἐχθρόν », καὶ πάλιν· « Ἐνατελεῖ  
 ἄστρον ἐξ Ἰακώβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ », « καὶ κυριεύσει ἐθνῶν  
 πολλῶν ». Καὶ πάλιν ἐν τῷ Δευτερονομίῳ Μωϋσῆς λέγει· « Ἐὰν εἰσέλθῃς εἰς τὴν γῆν  
 σου, ἦν Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι, οὐ μαθήσῃ ποιεῖν κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν  
 10 ἐκείνων », καὶ τὰ ἐξῆς· « Ἀλλὰ προφήτην ἀναστήσει σοι Κύριος ὁ Θεός σου ὡς ἐμέ,  
 αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἠτήσω παρὰ Κυρίου Θεοῦ σου ἐν Χωρὴβ λέγον-  
 τες· Οὐκ ἀκούσομεν τὴν φωνὴν Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ πῦρ τὸ μέγα ἐκεῖνο οὐκ  
 ὀψόμεθα ἔτι, καὶ οὐ μὴ ἀποθάνωμεν. Καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωϋσῆν· Ὅρθῶς πάντα  
 ὅσα ἐλάλησάν. Προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὡς περ σε, καὶ  
 δώσω τὰ ῥήματά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς, καθὼς ἐντέλλομαι  
 15 αὐτῷ· καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης  
 ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ ». Ὅρατε, ἀδελφοί, ὅτι ἦλθεν ὁ Χριστὸς καὶ  
 Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ μετὰ τοῦ Θεοῦ πάντοτε ὢν καὶ ὡς ἄνθρωπος διδάσκων ἡμᾶς τὰ  
 μυστήρια τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, διὰ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων νόμον  
 20 διδοὺς ἡμῖν νέον ὡς νομοθέτης, ἵνα ἀληθεύσῃ Μωϋσῆς εἰπὼν « ὡς ἐμέ », φησὶ νομοθέτην  
 τινὰ ἐρχόμενον.

10. Καθὼς Ἰερεμίας ἐκήρυξεν λέγων παύειν τὸν νόμον Μωϋσέως καὶ ἕτερον νόμον  
 βελτίονα ἀνίστασθαι, ἐν ᾧ πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι συγχωρηθήσονται τοῖς ἀνθρώποις. Φησὶ  
 γὰρ Ἰερεμίας· « Ἴδου ἡμέραι ἐρχονται, λέγει Κύριος, καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰούδα  
 διαθήκην καινὴν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἦν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν, ἐπιλαβομένου  
 5 μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ  
 διαθήκῃ μου κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει Κύριος. Ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἦν διαθήσομαι  
 τῷ οἴκῳ Ἰούδα μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, φησὶ Κύριος, διδοὺς νόμους μου εἰς διάνοιαν  
 αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίαν αὐτῶν γράψω αὐτοῦς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεὸν καὶ αὐτοὶ

I 9 : 1-2 *Is.* 9, 5-6 || 3-7 *Nombr.* 24,7-8.17.7 || 7-16 *Deut.* 18,9.15-19.

I 10 : 3-12 *Jér.* 38 (31),31-34.

I 9 : 1 Ὡς : ὁ M ὁ F | Υἱὸς + θεοῦ CF || καὶ ἐδόθη ἡμῖν om. CFM || Θεός om. CF || 2 μωσῆς  
 P || 2-3 διὰ Βαλαάμ om. PSI. || 4 ἔδεται F<sup>a</sup>. c. || Ἔδεται — αὐτοῦ om. C || Ἔδεται — ἐχθρῶν  
 om. M || ἐχθρῶν αὐτοῦ om. P | post αὐτοῦ add. περι τῆς διαβολικῆς πλάνης λέγει glossam CF || 5 ἐκμυελιεῖ  
 C || αὐτοῦ om. CF | πάλιν om. CF || 6 κατακυριεύσῃ C || 7 ἐν τ. Δευτ. ΠÉι. : om. FSI. || Μωϋσῆς  
 om. MP || λέγει om. CM || Ἐάν : ἂν C || 8 σου<sup>1</sup> om. FCM || δίδωσιν C<sup>a</sup>. c. δίδωσι CP<sup>c</sup>. || βδελύγματα  
 leg. nequ. P || 9-10 ὡς — Θ. σου : μὴ οὖν ἀπειθήσετε αὐτῷ ὡς F om. C || 11 ἀκούσομεν CP ||  
 τῆς φωνῆς C || καὶ + τὸ CF || οὐχ CF || 12 ἀποθανοῦμεν P || Μωϋσῆν : με CFSI. || 13 ὅσα om.  
 FPSI. || ὅσα + πρὸς με C || ἐλάλησα F || μέσῳ om. CF || ὡς περ : ὡς C || 15 ὃς ἂν F || ὅσα ἂν F || λαλήσῃ  
 pos : λαλήσει CP λαλήη F || 16 Χριστὸς + ὁ F || 17 ὁ om. C || τοῦ<sup>2</sup> om. P || 18 ἁγίων om. P || 19 διδοὺς  
 F : δίδων P ὁ διδοὺς M ὁ δώσας C || ὡς νομ. : νομοθετήσας C || φησὶ om. C.

I 10 : 1 Καθὼς + καὶ C || παύσῃ C || 2 βελτίον P || ἀνίστ. : στήσαι C || ἀνθρώποις : ἔθνεσιν CF ||  
 3 Ἰερ. om. CF || 4 καὶ οὐ P || διεθέμην : διαθήσας F<sup>a</sup>. c. || ἐπιλαμβανομένου C || 7 φησὶ : φησὶν λέγει P  
 λέγει C || 8 ἐπιγράψομαι CF.

parce que du plus petit au plus grand tous me connaîtront, parce que je serai indulgent envers leurs péchés et que j'oublierai leurs impiétés et leurs injustices, dit le Seigneur. » Le Christ est, en effet, venu proclamer une nouvelle alliance, une charité débordante au point d'aimer même ses ennemis, et, en apprenant aux nations à adorer le Dieu d'Abraham et, en les sauvant de l'égarément des idoles, il a appris à toute la création à connaître Dieu. Vraiment, le Christ s'est révélé un grand législateur en sa qualité de Verbe de Dieu. De même Dieu dit encore par Ézéchiël qu'une autre Loi, supérieure à celle de Moïse, va apparaître : « Je me souviendrai de l'alliance que j'ai conclue avec toi dans ta jeunesse, et je conclurai avec toi une alliance éternelle et tu te souviendras de ta voie. » Et encore : « Il n'existera plus le dicton qui disait : Jusqu'à la troisième et la quatrième génération je châtierai les péchés ; le fils n'expiera plus pour son père, mais c'est celui qui mangera le fruit vert dont les dents seront gâtées. » Vous voyez, frères, comment la sainte Loi est supprimée, ou plutôt accomplie par un ordre divin. La Loi et les prophètes annonçaient en effet la venue du Christ dans la chair. Car il était impossible que le Dieu invisible apparût autrement que dans la chair : le Verbe de Dieu est inaccessible aux hommes. Que le Christ est Dieu, Isaïe le dit : « Ni envoyé ni messenger, c'est Dieu lui-même qui est venu nous sauver. » Et Dieu le Père dit encore au sujet du Christ par la bouche d'Isaïe : « Voici l'enfant<sup>18</sup> que j'ai choisi, mon bien-aimé en qui mon âme s'est complue ; je mettrai mon esprit sur lui, et il jugera les nations ; il ne querellera pas et n'élèvera pas la voix (Sl. : *et l'on n'entendra pas sa voix sur les places*) ; il ne brisera pas le roseau froissé et n'éteindra pas la mèche qui fume jusqu'à ce qu'il ait jugé la terre. Il brillera et ne sera pas blessé jusqu'à ce qu'il juge la terre, et les nations espéreront en son nom. » Voyez, mes frères, que, comme l'a dit notre Dieu, les nations espèrent dans le nom du Christ et que le Fils de Dieu né de la vierge Marie est bien le Christ.

11. Et Isaïe dit encore : « Le monde ancien s'en est allé », « et je vous en annonce un nouveau, et il vous a été révélé avant que je ne l'annonce. Chantez au Seigneur un chant nouveau », c'est-à-dire la nouvelle alliance du Christ. Et encore : « Son pouvoir est glorifié en haut. Ceux des extrémités de la terre glorifient son nom, ceux qui descendent dans la mer et y naviguent, et toutes les îles. » Vois, la nouvelle Loi du Christ est glorifiée en haut dans les cieus et proclamée sur terre. Et Isaïe dit encore : « Le sauveur viendra de Sion et il écartera les impiétés de Jacob, et ce sera

18. L'auteur emploie *παῖς* dans le sens d' « enfant » et non dans celui de « serviteur », qui seul correspondrait à l'hébreu.

Βο 8 ἔσονται | μοι εἰς λαόν· καὶ οὐ μὴ διδάξει ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν  
 10 ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων· Γνωθὶ τὸν Κύριον, ὅτι ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν εἰδήσουσί  
 με, ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν  
 οὐ μὴ μνησθῶ, φησὶ Κύριος ». Ἦλθεν γὰρ ὁ Χριστὸς νέαν διαθήκην κηρύσσων, ἀγαπᾶν καὶ  
 τοὺς ἐχθροὺς ὑπερβάλλουσαν ἀγάπην, διδάσκων προσκυνεῖν τὸν Θεὸν τοῦ Ἀβραάμ καὶ  
 ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων ἐρρύσατο τὰ ἔθνη, θεογνωσίαν διδάξας πᾶσαν τὴν κτίσιν.  
 15 Ὅντως οὖν ὁ Χριστὸς νομοθέτης μέγας ἀνεδείχθη καὶ ἔστιν ὡς Λόγος Θεοῦ. Ὅμοίως ὁ  
 Θεὸς πάλιν διὰ Ἰεζεκιὴλ λέγει ὑπὲρ τὸν νόμον Μωϋσέως ἄλλον νόμον ἀναφύεσθαι  
 μέλλοντα· « Μνησθήσομαι τῆς διαθήκης μου τῆς μετὰ σοῦ ἐκ νεότητός σου καὶ διαθήσομαι  
 σοι διαθήκην αἰώνιον καὶ μνησθήσῃ τὴν ὁδόν σου ». Καὶ πάλιν· « Οὐ μὴ ἔσται ἡ παρα-  
 βολὴ ἢ λέγουσα· Ἔως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς ἀποδώσω ἁμαρτίας· οὐ μὴ ἀπολάβῃ υἱὸς  
 20 ὑπὲρ πατρός, ἀλλ' ὁ φαγὼν τὸν ὄμφακα αὐτοῦ αἰμαδιάσουσιν οἱ ὀδόντες ». Βλέπετε,  
 ἀδελφοί, ἀνατροπὴν νόμου, μᾶλλον δὲ πλήρωσιν τοῦ ἁγίου νόμου κελεύσει Θεοῦ. Ὁ νόμος  
 γὰρ καὶ οἱ προφῆται ἐκήρυσσον τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ ἐν σαρκὶ φαινομένου. Οὐ γὰρ  
 ἦν δυνατὸν φανῆναι τὸν ἀόρατον Θεὸν εἰ μὴ διὰ σαρκός· ἀπρόσιτος γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ  
 τοῖς ἀνθρώποις. Ὅτι δὲ Θεὸς ἔστιν ὁ Χριστός, Ἡσαΐας λέγει· « Οὐ πρέσβυς οὐδὲ  
 25 ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐλθὼν ἔσωσεν ἡμᾶς ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ λέγει διὰ  
 Ἡσαΐου περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ἐν ᾧ εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ  
 μου· θήσω τὸ Πνεῦμα μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει· οὐκ ἐρίσει οὐδὲ  
 κραυγᾶσει...· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει,  
 30 ἕως ἂν θῆ ἐπὶ γῆς κρίσιν. Ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν ἐπὶ γῆς κρίσιν ἐξοίσει  
 Βο 9 καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ὅτι, | καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς  
 ἡμῶν, τὰ ἔθνη εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐλπίζουσιν, καὶ αὐτὸς ἔστιν ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ Θεοῦ  
 Υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθείς.

11. Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν », « καὶ νέα ὑμῖν ἀναγγέλλω,  
 καὶ πρὸ τοῦ ἀναγγεῖλαι ἐδηλώθη ὑμῖν. Ὑμνεῖτε τῷ Θεῷ ὕμνον καινόν », τουτέστιν τοῦ  
 Χριστοῦ τὴν νέαν διαθήκην. Καὶ πάλιν· « Ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ ἄνω δοξάζεται. Δοξάζουσι τὸ  
 ὄνομα αὐτοῦ οἱ ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς, οἱ καταβαίνοντες εἰς θάλασσαν καὶ πλέοντες αὐτὴν  
 5 καὶ αἱ νῆσοι πᾶσαι ». Ἰδέ, ὁ νέος νόμος τοῦ Χριστοῦ καὶ ἄνω ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ  
 γῆς κηρύσσεται. Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Ἦξει ἐκ Σιών ὁ ρυόμενος καὶ ἀποστρέψει

I 10 : 17-18 *Éz.* 16,60 || 18-20 *Jér.* 38 (31),29-30; cf. *Éz.* 18,2 || 24-25 *Is.* 63,9 || 26-30 *Is.* 42,1-4;  
*Math.* 12,18-21.

I 11 : 1-5 *Is.* 42,9.10 et 43,18; *II Cor.* 5,17.

I 10 : 9 διδάξη F || 10 ὅτι + πάντες F || αὐτῶν om. CF || 11 ἀδικιῶν α. κ. τ. ἀνομιῶν α. C || καὶ  
 τ. ἀδικ. αὐτῶν om. F || 12 φησὶν C || καὶ om. P || 14 π. τ. κτίσιν : πάντα τὰ ἔθνη F || 15 ἀνεδείχθη +  
 ὅς F || ὡς om. C || Ὅμοίως om. C || 15-16 ὁ Θεὸς π. διὰ : καὶ πάλιν CF || 16-17 ὑπὲρ — μέλλοντα :  
 περὶ τοῦ νόμου τοῦ ἀναφ. μέλλοντος F (cf. Sl.) τοῦ ἀναφ. μέλλοντος νόμου C || 17 τῆς διαθ. μου τῆς :  
 διαθήκην μου τὴν F || 19 ἁμαρτίας + καὶ P || 20 ὁμοδιάσουσιν P μοδιάσουσιν C || οἱ ὀδ. ante αἰμῶδ.  
 transp. F || 22 γὰρ : hic desinit C || ἐκήρυσαν ἐκήρυσαν F || Χριστοῦ : θεοῦ P || φαίνουσιν F || 23 δυνατὸν  
 om. P || 24 τοῖς om. P || πρέσβυς P || 25 καὶ πατὴρ om. PSI. || 26 τοῦ om. F || ἐν ᾧ : εἰς ὃν F || ἠδόκησεν  
 P || 27 ἐρίσει F : ἐρήσεται P ἐρίσεται M || 28 κραυγ. : κηρύξεται F || 29 ἀναλάμψεται F || ἕως — ἐξοίσει  
 om. P || 30 ἐπὶ om. P || εἶδετε P || 31 τοῦ' om. F || ὁ Χριστὸς om. P || 32 Υἱὸς : λόγος F ||  
 παρθένου : ἁγίας F.

mon alliance avec eux », « quand j'enlèverai leurs péchés. » Voyez, mes frères, que ce n'est pas par la Loi de Moïse que la création est sauvée, mais par une autre Loi nouvelle qui surgit. Comme le dit encore Jérémie : « Celui-ci est notre Dieu, on n'en comptera pas d'autre que lui ; il a trouvé toutes les voies du savoir et il les a données à Jacob son serviteur et à Israël son bien-aimé ; après cela, on l'a vu sur terre et il a côtoyé les hommes. Voici le livre des commandements de Dieu et la Loi qui existe pour l'éternité ; ceux qui s'y tiennent vont à la vie, ceux qui l'abandonnent mourront. » Tenons-nous donc, frères, au livre de vie, à la nouvelle alliance du Christ, pour ne pas périr par manque de foi. Il dit en effet : « Reviens, Jacob, et prends-la, passe à la clarté face à sa lumière. » Voyez, mes frères, que le prophète inspiré par l'Esprit Saint qualifie la nouvelle alliance du Christ de lumière et de vie, et que ceux qui l'abandonnent sont condamnés à la mort éternelle et à un châtement qui se poursuivra sans fin. Il ne faut donc plus judaïser lorsque le Christ est venu. Et Jérémie dit encore : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où je susciterai à David une descendance juste, où un roi juste régnera, et il fera la justice et l'équité au milieu de la terre. En ses jours, Juda sera sauvé et Israël viendra habiter en se confiant à lui ; et voici le nom que lui donnera le Seigneur, Iosédek, notre seigneur de justice, et il sera au nombre des prophètes. » Avez-vous entendu la justice et l'équité, la nouvelle alliance du Christ ? Que personne donc n'hésite à embrasser la foi du Christ.

12. Ceux de la circoncision répondent : Et pourquoi Moïse a-t-il dit : « Gardez cette Loi et par elle vous vivrez », alors que toi, messire Jacob, tu dis qu'il ne faut plus judaïser ni observer le sabbat ? Nous, nous voulons à la fois observer le sabbat et croire au Christ.

Jacob répond et dit : Moïse le grand législateur nous enseigne cela en disant « conservez » cette Loi que Dieu vous a donnée par mon intermédiaire, et lorsque vous serez entrés dans la terre de la promesse ne faites pas « selon les abominations de ces nations ». Car c'est à cause de l'égarement de leurs abominations que le Seigneur les anéantira. Mais toi, « n'agis pas ainsi ; car le Seigneur ton Dieu te suscitera parmi tes frères un prophète tel que moi », c'est-à-dire un grand législateur, « médiateur entre Dieu et les hommes », « vous l'écouteriez en tout ». Or le Christ est venu, étant Verbe de Dieu devenu homme sans altération, médiation entre Dieu et les hommes, comme nous l'a dit le grand prophète Moïse. Écoutons donc en tout les paroles du Christ qui est venu, afin que Moïse ne soit pas notre accusateur dans

ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη », « ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ὅτι οὐ διὰ τοῦ νόμου Μωϋσέως σφάζεται ἡ κτίσις, ἀλλὰ δι' ἄλλου νόμου νέου ἀναφύοντος. Καθὼς καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν· ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακώβ τῷ παιδί αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ· μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστράφη. Αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ εἰς τὸν αἰῶνα ὑπάρχων· πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν εἰς ζωὴν, οἱ δὲ καταλιπόντες αὐτὴν ἀποθανοῦνται ». Κρατήσωμεν οὖν, ἀδελφοί, τὴν βίβλον τῆς ζωῆς, τὴν νέαν διαθήκην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μὴ τῇ ἀπιστίᾳ ἀπολώμεθα. Φησὶ γάρ· « Ἐπιστρέφου, Ἰακώβ, καὶ ἐπιλαβοῦ αὐτῆς, διόδευσον πρὸς τὴν λάμπιν κατέναντι τοῦ φωτός αὐτῆς ». Βλέπετε, ἀδελφοί μου, ὅτι τὴν νέαν διαθήκην τοῦ Χριστοῦ φῶς καὶ ζωὴν καλεῖ ὁ προφήτης ὑπὸ ἀγίου Πνεύματος κινούμενος καὶ τοὺς καταλιπόντας αὐτὴν εἰς θάνατον αἰώνιον καὶ κόλασιν αἰεὶ διαμένουσας καταδικαζομένους. Οὐ χρὴ οὖν λοιπὸν ἰουδαΐζειν ἐλθόντος τοῦ Χριστοῦ. Καὶ πάλιν Ἱερεμίας λέγει· « Ἴδου ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυίδ ἀνατολὴν δικαίαν, καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς δίκαιος, καὶ ποιήσει κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς. Ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ σωθήσεται Ἰουδας καὶ Ἰσραὴλ κατασκηνώσει καὶ ἔσται πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ· καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὃ καλέσει αὐτόν Κύριος, Ἰωσεδέκ, κύριος δικαιοσύνης ἡμῶν, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς προφήταις ». | Ἐκούσατε κρίμα καὶ δικαιοσύνην, τὴν νέαν διαθήκην τοῦ Χριστοῦ; Μὴ τις οὖν διστάσῃ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν.

12. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Καὶ διὰ τί εἶπεν Μωϋσῆς· « Τὸν νόμον τοῦτον φυλάξασθε καὶ ζήσεσθε ἐν αὐτῷ », καὶ σὺ λέγεις, κύριε Ἰακώβ, ὅτι οὐ χρὴ λοιπὸν ἰουδαΐζειν ἢ σαββατίζειν; Ἡμεῖς καὶ σαββατίζειν θέλομεν καὶ τῷ Χριστῷ πιστεύειν.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰακώβος καὶ λέγει· Μωϋσῆς μὲν ὁ μέγας νομοθέτης διδάσκει ἡμᾶς λέγων· « φυλάξατε » τὸν νόμον τοῦτον, ὃν ὁ Θεὸς δι' ἐμοῦ ἔδωκεν ὑμῖν, καὶ μετὰ τὸ εἰσελθεῖν ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας μὴ ποιήσητε « κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν ἐκείνων ». Διὰ γὰρ τὴν πλάνην τῶν βδελυγμάτων αὐτῶν ἐξαλείψει αὐτοὺς Κύριος. Σὺ δὲ « οὐχ οὕτως, ἀλλὰ προφήτην ἀναστήσει σοι Κύριος ὁ Θεός σου ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμέ », τουτέστιν νομοθέτην μέγαν, « μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων », « αὐτοῦ ἀκούσατε ἰσχυρῶς κατὰ πάντα ». Ἦλθεν οὖν ὁ Χριστός, Λόγος Θεοῦ ὢν καὶ ἀνθρώπος γενάμενος ἀτρέπτως καὶ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις μεσιτεύων, καθὼς εἶπεν ἡμῖν ὁ μέγας προφήτης Μωϋσῆς. Ἀκούσωμεν οὖν κατὰ πάντα τοὺς λόγους τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, ἵνα μὴ καὶ Μωϋσῆς

I 11 : 6-7 *Is.* 59,20-21 || 7-8 *Is.* 27,9 || 9-14 *Bar.* 3,36-4,1 || 15-16 *Bar.* 4,2 || 20-25 *Jér.* 23,5-6.

I 12 : 1-2 cf. *Lév.* 18,5 || 5-10 *Deut.* 18,9.12.14-15 || 9 *I Tim.* 2,5.

I 11 : 8 εἶδετε P || ἄδ. μου Sl. : οἱ ἄδ. P ἄδ. F om. M || 9 δι' ἄλλου : μάλλον διὰ F || ἀναφύοντος B<sup>M</sup> ἀναφανέντος L || καὶ om. F || 10 αὕτην : αὐτῷ P || 11 καὶ — αὐτοῦ om. P || 12 ὁ om. MP || 13 τὸν om. F || ζωὴν + ἐλεύσονται F || 15 ἐπιστρέφου FP || 16 καὶ διόδευσον F || 17 μου om. P || 19 αἰεὶ om. F || καταδικ. om. P || 20 Καὶ πάλιν : ὡς καὶ P || 21-22 δίκαιος — δικαιοσύνην : δικαιοσύνης P || 22 ἐμμέσῳ P || 23 αὐτοῦ om. F || 24 δικαιοσύνη F || ἐν om. F || 25 ἀκούσατε F || διαθήκην + λέγων F || 26 διστάζει τῇ εἰς χριστὸν πίστει P.

I 12 : 1 Καὶ<sup>2</sup> om. F || 2 φυλάξατε P || κύριε om. F || 3 λοιπὸν om. FP || σαββ. ἢ ἰουδ. MF || ἡ : καὶ P || Ἡμεῖς καὶ σαββ. om. P || 4 ὁ<sup>1</sup> om. MP || 5 δέδωκεν F || 9 καὶ μεσίτην P || ἀκούετε BP || 10 οὖν om. F || Θεοῦ om. F || γενόμενος FM || 11 Θεῷ : θεοῦ P || μέγας + ὁ F || 12 οὖν om. P || τοῖς λόγοις P || ἐλθόντος + τοῦ F || καὶ + ὁ P.

le monde à venir. Malachie dit en effet : « Le soleil de justice se lèvera sur ceux qui le craignent ». Et David dit : « À toi le jour et à toi la nuit ». Pour la nuit, « Dieu a fait des luminaires », la lune « et les astres ». Dieu a donc fait généreusement la lune et les étoiles pour briller la nuit sur terre et sur mer, mais des lampes allumées à propos se voient la nuit dans la maison. Lorsque l'astre qui précède l'aurore s'est levé, on attend la lumière du jour et du soleil. Lorsque le soleil s'est levé, ni la lumière de la lune ni celle des étoiles n'apparaissent plus, et elles cessent de briller, ainsi que les lampes allumées qui n'apparaissent plus le jour à cause de l'éclat du soleil qui l'emporte. Je ne veux pas dire, loin de moi cette idée, que la lune et les étoiles ne sont pas de bonnes choses, mais que Dieu par sa parole a placé la lune « et les astres » « au début de la nuit » ; d'ailleurs par mauvais temps (Sl. : *il arrive*) souvent que ni la lune ni les étoiles n'apparaissent, parce qu'elles sont cachées par l'épaisseur et la noirceur des nuages. De même, la sainte Loi et les prophètes, comme au milieu de la nuit, à cause de l'égarément diabolique qui recouvrait toute la terre, brillaient dans les âmes des hommes pieux, et l'homme pouvait à peine relever la tête vers son créateur ; et à cause de ces ténèbres profondes et indicibles les hommes disaient : Depuis que nous écoutons les prophètes, le malheur a fondu sur nous. Et même le peuple de Dieu, Israël, s'est constamment égaré dans l'idolâtrie. Mais maintenant que, comme je l'ai dit, « le soleil de justice » s'est levé, le Christ Fils de Dieu, portant « la guérison dans ses ailes » — je veux dire les miracles extraordinaires qu'il a accomplis —, comme l'a dit le prophète Isaïe, « voici que notre Dieu rend et rendra ses jugements ; alors s'ouvriront les yeux des aveugles, les oreilles des sourds entendront, alors le boiteux sautera comme un faon, et la langue des muets parlera clair », et encore, « la mort a prévalu et a englouti<sup>19</sup>, et Dieu essuiera toute larme de tout visage. » Dès lors, étant « fils de lumière », nous n'avons plus besoin des ténèbres<sup>20</sup>.

13. C'était une bonne chose que la sainte Loi et les prophètes aient brillé pour les hommes comme la lune et les étoiles dans la nuit<sup>21</sup>. Car l'enseignement de la divine Écriture, proclamé par la Loi et les prophètes, était une grande lumière pour les hommes contre le vain égarément de l'idolâtrie. En effet, c'étaient le Verbe de Dieu et son Esprit Saint qui parlaient par la Loi et les prophètes. Même après tous

19. L'hébreu dit « la mort a été engloutie », ce qui est plus acceptable pour le sens ; faut-il comprendre *κατέμην* comme une forme active à sens passif ?

20. Le slave ajoute : (nous n'avons plus besoin) « des étoiles qui éclairaient la nuit dans les ténèbres de l'idolâtrie, puisque nous sommes assez éclairés par le soleil de justice ».

21. Emprunt vraisemblable à HIPPOLYTE, *De Antichristo* XLIV, 2.

κατήγορος ἡμῶν γένηται ἐπὶ τοῦ μέλλοντος. Καὶ γὰρ καὶ ὁ Μαλαχίας λέγει· « Ἐνατελεῖ » γὰρ φησὶ « ἥλιος δικαιοσύνης τοῖς φοβουμένοις » αὐτόν. Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Σὴ ἐστὶν ἡμέρα  
 15 καὶ σὴ ἐστὶν ἡ νύξ ». Τῇ δὲ νυκτὶ « ἐποίησεν ὁ Θεὸς φωστῆρας », τὴν σελήνην « καὶ τοὺς ἀστέρας ». Προσφόρως οὖν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τῇ νυκτὶ φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης, ἀλλὰ καὶ λύχνοι ἐπιτηδείως καϊόμενοι τὴν νύκταν φαίνουσιν εἰς οἶκον. Ἐνατειλαντος δὲ τοῦ προεωσφόρου ἀστέρος προσδοκία λοιπὸν τοῦ φωτὸς τῆς ἡμέρας καὶ τοῦ ἡλίου. Τοῦ ἡλίου δὲ ἀνατειλαντος οὔτε σελήνης φῶς φαίνεται  
 20 οὔτε ἀστέρος, ἀλλ' ἀργουσὶν τοῦ φαίνειν, καὶ λύχνοι καϊόμενοι οὐ φαίνουσιν τὴν ἡμέραν, διὰ τὴν ὑπερβάλουσαν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου. Οὐ λέγω δέ, μὴ γένοιτο, ὅτι ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσὶ καλοὶ, ἀλλ' ὅτι ἔθετο ὁ Θεὸς εἰπὼν τὴν σελήνην « καὶ τοὺς ἀστέρας » « εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς »· ἀλλὰ δὲ καὶ χειμῶνος πολλάκις (συμβαίνει), μήτε σελήνην μήτε ἀστέρας φαίνειν, διὰ τὸ καλύπτεσθαι ὑπὸ τῆς παχύτητος καὶ ἀμαυρότητος  
 25 τῶν νεφελῶν. Οὕτως καὶ ὁ ἅγιος νόμος καὶ οἱ προφῆται, ὡς ἐν νυκτὶ, διὰ τὴν διαβολικὴν πλάνην τὴν κατέχουσιν πᾶσαν τὴν γῆν ἔφαινον ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν θεοσεβῶν ἀνθρώπων, καὶ μόλις ἠδύνατο ἀνανεῦσαι ἀνθρώπος πρὸς τὸν ποιήσαντα αὐτόν· καὶ ἐκ τοῦ πολλοῦ σκότους καὶ ἀνεικάστου ἔλεγον οἱ ἄνθρωποι ὅτι· Ἐξ ὅτε ἀκούομεν τῶν προφητῶν, κακὰ ἡμᾶς κατέλαβεν. Ἄλλα καὶ ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ Ἰσραὴλ πάντοτε  
 30 ἐπλανᾶτο καὶ εἰδωλολάτρευεν. Ἐνατειλαντος δέ, ὡς εἶπον, τοῦ « ἡλίου τῆς δικαιοσύνης », Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἔχοντος « ἴσιν ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ » — λέγω τὰ δι' αὐτοῦ γεγονότα ἐξαισία θαύματα —, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης, « ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἡμῶν κρίσιν ἀνταποδίδωσιν καὶ ἀνταποδώσει· τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν καὶ ὠτα κωφῶν ἀκούσονται, τότε ἀλείπεται ὡς ἔλαφος ὁ χῶλος καὶ τρανιεῖται  
 35 γλῶσσα μογιλάων », καὶ πάλιν, « κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας, καὶ ἀφελεῖ ὁ Θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου ». Οὐκέτι λοιπὸν « υἱοὶ φωτὸς » ὄντες χηρῶν τοῦ σκότους.

13. Καλῶς μὲν ἔφαινον ὁ ἅγιος νόμος καὶ οἱ προφῆται ὡς ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες ὡς ἐν νυκτὶ τοῖς ἀνθρώποις. Φῶς γὰρ ἦν μέγα ἢ τῆς θείας γραφῆς κηρυσσομένη διδασκαλία διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τῆς πλάνης τῆς ματαίας τῆς εἰδωλολατρίας. Ὁ Λόγος γὰρ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον ἐλάλει διὰ τοῦ νόμου

I 12 : 13-14 *Mal.* 3,20 || 14-15 et 23 *Ps.* 73 (74),16 || 15-16 *Gen.* 1,16 || 30-31 *Mal.* 3,20 || 33-35 *Is.* 35,4-6 || 35-36 *Is.* 25,8 || 36 *I Thess.* 5,5.

I 12 : 13 μέλλοντος + αἰῶνος F || Καὶ γ. κ. ὁ M. λέγει : λέγει γὰρ μαλ. M μαλ. λέγει P || 14 γὰρ φησὶ om. F || δικ. : δικαιοσύνη ἐπὶ F || Καὶ om. P || 16 Προσφόρως — ἀστέρας om. F || 16-17 ὥστε φαίνειν τῇ νυκτὶ F || 17 τῆς<sup>2</sup> om. P || ἐπιτηδείοι F || νύκτα F || 19 Τοῦ ἡλίου δὲ om. F || φῶς φαίνεται om. F || 20 οὔτε — ἀλλ' : οὔτε ἀστέρων χρεια, ἀλλὰ F || καϊόμενοι FSI. : om. MP || τῇ ἡμέρᾳ F || 21 τοῦ ἡλ. λαμπρ. F || δέ om. P || 22 εἶπον P || τῇ σελήνῃ F || 23 ἀλλὰ δὲ καί... πολλάκις om. F || συμβαίνει rest. Bonwetsch e Sl. *ključaetsja* || 23-24 μὴ δέ... μὴ δὲ P || 25-26 διαβ. πλ. τ. κατ. : κατέχουσιν πλάνην F || 26 ἐμφαίνων F || θεοσεβούντων F || 27 ἐδύνατο ἀναπνεῦσαι οἱ ἄνθρωποι F || αὐτὸν καὶ : αὐτοὺς ἀλλ' F || 30 ἐπλανῶντο καὶ εἰδωλολάτρων F || εἶπον : ἔφην F || 31 τοῦ Υἱοῦ om. F || 32 λέγω τὰ δι' αὐτοῦ : τὰ δι' αὐτοῦ λέγω δὲ F || γεγονότα om. P || θαύματα τὰ γενόμενα P || Ἡσαΐας om. FSI. || 33-34 καὶ ἀνταπ. — τυφλῶν om. F || 34 τρανῆ ἔσται F || 35 πάλιν + ἡσαΐας φησὶν F || καί<sup>2</sup> + πάλιν F || ἀφεῖλεν F || πᾶν om. P || 37 τοῦ σκότους : τῆς νυκτὸς F.

I 13 : 1 μὲν + οὖν F || ἔφαινον F || ὡς — ἀστέρες : δίκην σελήνης καὶ ἀστέρων F || 3 διὰ om. F || 3-4 τῆς εἰδ. : καὶ εἰδ. F || 4 γὰρ + ὁ F.

ces enseignements et avertissements divins des prophètes, le monde restait dans l'égarément et les ténèbres de la tromperie diabolique, tout comme, dans la nuit, des nuages noirs et épais cachent aux hommes la lumière de la lune et des étoiles. Quand le soleil de justice se leva, ses rayons brillèrent sur toute la terre : il ne faut plus dormir. Car avant son aurore, nous nous reposions dans la Loi et les prophètes pour éviter le tumulte et les ténèbres de la nuit, les pluies, le froid et le gel, nous nous réchauffions comme dans nos lits dans les couvertures que nous avait dispensées Dieu par l'enseignement de la sainte Loi et des prophètes. Voilà la raison de l'observance du sabbat. Mais une fois levé l'astre du matin vers l'aurore, Jean Ar. : *le fils de Zacharie*<sup>22</sup>, qui venait en empruntant l'apparence d'Élie le Thesbite — car ce n'est pas Élie lui-même qui devait venir à la première Parousie, mais un autre ermite sous l'apparence d'Élie —, comme le dit Isaïe, « vous verrez le roi dans sa gloire; une voix crie dans le désert : Préparez la route du Seigneur, aplanissez les chemins de notre Dieu. Tout ravin sera comblé, toute montagne et toute colline seront rabaissées, les chemins sinueux iront droit et les sentiers caillouteux seront rabotés, et on verra la gloire du Seigneur, et toute chair verra le salut de notre Dieu. »

14. Comme le dit aussi David : « Toutes les extrémités de la terre ont vu le salut de notre Dieu. » Et encore : « Il descendra comme la rosée sur un flocon de laine », et : « Avant le soleil<sup>23</sup> son nom demeurera », « et avant la lune, pour les générations des générations. » « Et toutes les races de la terre seront bénies en lui, toutes les nations le proclameront bienheureux », dit-il, et s'écrieront : « Béni le Seigneur le Dieu d'Israël qui seul fait des merveilles, et béni le nom de sa gloire pour les siècles et les siècles des siècles ! » Vous voyez, mes frères, que le Christ est fils de David, qu'il est à la fois homme et Dieu, et qu'on l'appelle Dieu d'Israël « béni pour les siècles ». Car David dit : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur », « Dieu le Seigneur qui s'est montré à nous », et si nous disons que c'est de Salomon son fils qu'il a parlé, nous nous trompons. Car Isaïe dit : « La souche de Jessé continuera avec celui qui en surgira pour commander aux nations; les nations espéreront en lui. » Et encore : « Ils prieront en toi et se prosterneront en toi car Dieu est en toi, car c'est toi notre Dieu et il n'y a pas d'autre dieu que toi, car c'est toi notre Dieu et nous ne le savions pas, le Dieu du salut. » Alors, dit-il, « le lion paîtra avec l'agneau, la panthère se reposera avec le chevreau, le bœuf, le taureau et le lion paîtront ensemble et un petit enfant les mènera; et le bœuf et l'ours paîtront

22. Le texte grec est irrémédiablement corrompu; nous avons repoussé la restitution de P (« précurseur et ermite ») au profit de la leçon de l'arabe (« fils de Zacharie »), qui a pour elle le bon sens et la conformité avec le *De Antichristo* d'Hippolyte. La leçon « fils de Néhémie » du slave et de F reste inexplicable, sinon comme une corruption de la leçon conservée par l'arabe.

23. L'auteur joue sur le sens de la préposition  $\pi\rho\delta$  : dans la Septante, elle signifie « devant » (le soleil), ici « avant ».

5 καὶ τῶν προφητῶν. Καὶ μετὰ τὰς πολλὰς ἐκεῖνας θεοδιδασκαλίας καὶ παραγγελίας τῶν  
 προφητῶν ὁ κόσμος ἐπλανᾶτο καὶ ἐσκοτίζετο τῇ διαβολικῇ πλάνῃ, ὥσπερ ἐν νυκτὶ νεφέλαι  
 μαυραὶ καὶ παχεῖαι σκοτίζουσιν τοῖς | ἀνθρώποις τὸ φῶς τῆς σελήνης καὶ τῶν  
 ἀστέρων. Ἀνατείλαντος δὲ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἔφανεσαν αἱ ἀστραπαὶ αὐτοῦ τῇ  
 οἰκουμένῃ, καὶ οὐ χρὴ κοιμᾶσθαι. Πρὸ γὰρ τοῦ διαφῶσαι ἀνεπαυόμεθα ἐν τῷ νόμῳ καὶ ἐν  
 10 τοῖς προφήταις καὶ διεφύγομεν τὸν κλύδωνα καὶ τὸ σκότος τῆς νυκτός καὶ τὰς βροχὰς  
 καὶ τὸ ψῦχος καὶ τὸ πάγος, θερμαίνόμενοι ὡς ἐν ταῖς κοίταις ἡμῶν καὶ ἀμφίους οἷς  
 ἐχαρίσατο ἡμῖν ὁ Θεὸς διὰ τῆς διδαχῆς τοῦ ἁγίου νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Οὗτός ἐστιν ὁ  
 τρόπος τοῦ σαββατίζεω. Ἀνατείλαντος δὲ τοῦ προεωσφόρου περὶ τὸ διάφωμα,  
 Ἰωάννου (τοῦ Ζαχαρίου) τοῦ καὶ ἐν τῷ σχήματι Ἡλίου τοῦ Θεοβίτου ἐλθόντος — ἐπειδὴ  
 15 γὰρ αὐτός Ἡλίας οὐκ ἔμελλεν ἔρχεσθαι εἰς τὴν πρώτην παρουσίαν, ἀλλ' ἐν σχήματι Ἡλίου  
 ἄλλος τις ἐρημίτης ἔρχεται —, ὡς Ἡσαΐας λέγει, « βασιλέα μετὰ δόξης ὤψεσθε· φωνὴ  
 βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ Θεοῦ  
 ἡμῶν. Πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται καὶ ἔσται τὰ  
 σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας, καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα Κυρίου, καὶ  
 20 ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ».

14. Ὡς καὶ Δαυὶδ λέγει· « Εἶδον πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ  
 ἡμῶν ». Καὶ πάλιν· « Καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον », καὶ· « Πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ  
 ὄνομα αὐτοῦ », « καὶ πρὸ τῆς σελήνης, εἰς γενεὰς γενεῶν ». « Καὶ ἐνευλογηθήσονται  
 ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριουσίουν αὐτόν », φησί, λέγοντες·  
 5 « Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ ὁ ποιῶν θαυμάσια μόνος καὶ εὐλογημένον τὸ  
 ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ». Ἴδετε αὐτόν,  
 ἀδελφοί μου, ὅτι υἱὸς τοῦ Δαυὶδ ὁ Χριστὸς ἐστίν, καὶ ἀνθρωπὸς ἐστὶ καὶ Θεός, καὶ Θεὸς  
 Ἰσραὴλ καλεῖται « εὐλογημένος εἰς τοὺς αἰῶνας ». « Εὐλογημένος, φησὶν, ὁ ἐρχόμενος ἐν  
 ὀνόματι Κυρίου », « Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν »· ἀλλ' ἐὰν εἰπωμεν ὅτι περὶ  
 10 Σολομῶντος ὁ Δαυὶδ εἶπεν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ψευδόμεθα. Φησὶν γὰρ | Ἡσαΐας· « Ἔσται ἡ  
 ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἀρχεὶν ἔθνων· ἔθνη ἐπ' αὐτῷ ἔλπιουσιν ». Καὶ πάλιν·  
 « Ἐν σοὶ προσεύξονται καὶ ἐν σοὶ προσκυνήσουσιν, ὅτι ὁ Θεὸς ἐν σοὶ ἐστίν καὶ οὐκ ἐστίν  
 θεὸς πλὴν σου· σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἡμῶν καὶ οὐκ ἤδεμεν, ὁ Θεὸς τοῦ σῶζειν ». Τότε,  
 15 φησὶν, « βοσκηθήσεται λύκος μετὰ ἀρνός, καὶ πάρδαλις συναναπαύσεται ἐρίφῳ, καὶ  
 μωσχαρίον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς, καὶ

I 13 : 8 cf. *Mal.* 3,20 || 9 cf. *Rom.* 13,11 et *I Thess.* 5,6 || 16-20 *Is.* 40,3-5.

I 14 : 1-2 *Ps.* 97 (98),3 || 2-8 *Ps.* 71 (72),6.17.5.17-19 || 8-9 *Ps.* 117 (118),26.27 || 10-11 *Is.* 11,  
 10 || 12-13 *Is.* 45,14-15 || 14-16 *Is.* 11,6-7.

I 13 : 5-6 Καὶ μετὰ — προφητῶν om. F || 7 τὸ φῶς + τὸ F || 7-8 καὶ τῶν — δικαιοσύνης om. F ||  
 9 καὶ! om. P || πρὸ τοῦ γὰρ F || 10 διεφεύγομεν F || τ. νυκτός post βροχὰς transp. P || 11 τὸν πάγον  
 F || ταῖς κοίταις ἡμῶν : σκοτίζει F || 13 ἑωσφόρου F || 14 τοῦ Ζαχαρίου ex Et. restitui : τοῦ προδρόμου  
 καὶ ἐρημίτου P τοῦ νεχεμίου FSI. || 14 et 15 ἡλίου F || 15 ἀλλ' ἐν om. P || 16 ἄλλος : ἀλλ' ὡς F || τίς  
 P || ἔρχεται — μετὰ om. F || 18 post ταπεινωθήσεται add. τὰς δυνάμεις τῶν δαιμόνων οὕτως καλεῖ glossam  
 F || ἔσται : οὕτως F || 19 post εὐθείαν add. ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων εἰς θεογνωσίαν glossam F || post  
 Κυρίου add. περὶ τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F.

I 14 : 1 Ὡς καὶ : καὶ πάλιν F || 2 Καὶ πάλιν om. PSI. || Καταβ. + γὰρ P || καί<sup>2</sup> om. FM || διαμένει  
 P || 3 εἰς om. MP || 4 φησί, λέγοντες P : καὶ ἐπάγει F λέγοντα M || 5 τοῦ om. FM || 6 τῆς δόξης  
 om. MP || εἶδετε P || αὐτόν om. F || 7 τοῦ om. F || ἔστι om. F || 7-8 εὐλογημένος post Θεός! transp.  
 F || 8 φησὶν : γὰρ F || 10 Φησὶν : λέγει F || 11 ἔθνη post ἐπ' αὐτῷ transp. F || Καὶ πάλιν om. F ||  
 12-13 καὶ οὐκ — σου om. F || 13 ὁ om. F || 15 βοσκηθήσεται F.

ensemble, et le lion et le taureau mangeront ensemble l'herbe. » Le prophète signifie par là la connaissance de Dieu pour les nations.

15. Comme le dit aussi Amos : « Ce jour-là, dit le Seigneur, je relèverai la tente de David qui était tombée, je rebâtirai ce qui en était tombé et je redresserai ce qui s'en était effondré; et je la redresserai comme les jours de l'éternité pour que reviennent les fils des hommes et toutes les nations sur lesquelles<sup>24</sup> a été invoqué mon Nom pour les garder, dit le Seigneur qui le fait. » Et encore : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où le battage rattrapera la moisson, où le raisin mûrira dans la semence, où les montagnes ruisselleront de douceurs, et où toutes les collines seront plantées; et je ramènerai mon peuple de captivité. » Or Salomon n'est ni un dieu qui demeure avant le soleil et la lune, ni un dieu du salut, il n'a pas redressé la tente de David, c'est-à-dire l'humanité depuis Adam, ni n'a libéré le monde de la captivité où la tenait le diable à cause d'Adam; de plus, Salomon dans sa vieillesse a fait le mal devant le Seigneur en bâtissant des temples d'idoles, et il mourut ainsi en ayant chagriné Dieu sans avoir ramené les nations à Dieu, tandis que le Verbe de Dieu, lui, descendu du ciel et ayant pris chair de la lignée de David, est devenu véritablement homme sans altération — comme le dit Jérémie « Et il est homme et qui le connaîtra? », c'est-à-dire qu'il est aussi Dieu. Et en tant qu'homme il est mort, comme l'avaient annoncé les saints prophètes et la sainte Loi, en tant que Dieu il a fait des miracles en guérissant toutes les maladies des hommes, il a mis fin à l'égarement diabolique des vaines idoles, et il a appris au monde à connaître Dieu.

16. Comme le dit Jérémie : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où chacun n'enseignera plus son prochain en disant : Connais le Seigneur, car du plus petit au plus grand tous me connaîtront ». Et Isaïe dit : « Voici ce que dit le Seigneur le Dieu d'Israël : En ce jour-là l'homme aura confiance en son créateur, ses yeux se tourneront vers le saint d'Israël. » Le saint d'Israël, frères, c'est le Christ. Et Isaïe dit encore du Christ : « Le Seigneur régnera dans Sion et dans Jérusalem, et il sera glorifié devant ses anciens », « Seigneur mon Dieu, je te chanterai et je glorifierai ton nom parce que tu as fait des merveilles, projet ancien et devenu vérité; que cela se fasse, Seigneur, car tu as réduit des villes en poussière, des villes fortes dont

24. Nous avons choisi de rapporter ἐπ' αὐτοῦς à ἐπικέκληται.

βοῦς καὶ ἄρκος ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ λέων καὶ ταῦρος ἅμα φάγονται ἄχυρα ». Σημαίνει ὡδε ὁ προφήτης τὴν θεογνωσίαν τῶν ἐθνῶν.

15. Ὡς φησι καὶ Ἄμωσ· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, ἀναστήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ ἀνοικοδομήσω τὰ πεπτωκότα αὐτῆς καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀναστήσω· καὶ ἀναστήσω αὐτὴν καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος, ὅπως ἂν ἐπιστρέψωσιν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οἷς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει Κύριος ὁ ποιῶν ταῦτα ». Καὶ πάλιν· « Ἴδου ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ καταλήψεται ὁ ἀλοητὸς τὸν τρυγητόν, καὶ περκάσει ἡ σταφυλὴ ἐν τῷ σπόρῳ, καὶ ἀποσταλάξει τὰ ὄρη γλυκασμόν, καὶ πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται· καὶ ἐπιστρέψω τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου ». Σολομών δὲ οὔτε θεὸς ἔστι πρὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης διαμένων, οὔτε θεὸς ἔστιν τοῦ σφίξεν, οὔτε τὴν σκηνὴν Δαυὶδ, τουτέστι τὴν ἀνθρωπότητα τὴν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ, ἀνέστησεν, οὔτε τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ κόσμου τὴν διὰ τοῦ Ἀδάμ κρατουμένην ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἠλευθέρωσεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Σολομών εἰς τὸ γῆρας αὐτοῦ τὸ πονηρὸν ἐνώπιον Κυρίου ἐποίησεν κτίσας ναοὺς εἰδώλων, καὶ οὕτως ἀπέθανεν λυπήσας τὸν Θεόν, μὴδὲ τὰ ἔθνη ἐπιστρέψας πρὸς τὸν Θεόν, ὁ δὲ Λόγος τοῦ Θεοῦ, κατελθὼν ἐξ οὐρανοῦ καὶ σὰρκα ἀναλαβὼν ἐκ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἀνθρώπος γενόμενος ἐν ἀληθείᾳ ἀτρέπτως — καθὼς λέγει Ἰερεμίας : « Καὶ ἀνθρώπος ἔστιν καὶ τίς γνώσεται αὐτόν; », τουτέστιν ὅτι καὶ Θεὸς ἔστιν. Καὶ ὡς ἀνθρώπος μὲν ἀπέθανεν, καθὼς προεμήνυσαν οἱ ἅγιοι προφήται καὶ ὁ ἅγιος νόμος, ὡς δὲ Θεὸς ἐθαυμα-  
 15 τούργησεν ἰσαόμενος πάσας τὰς νόσους τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν διαβολικὴν πλάνην  
 16 κατήργησεν τῶν ματαίων εἰδώλων καὶ θεογνωσίαν ἐδίδαξεν τὸν κόσμον.

16. Καθὼς εἶπεν Ἰερεμίας· « Ἴδου, φησὶν, ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ οὐ μὴ διδάξῃ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ λέγων· Γνωθὶ τὸν Κύριον, ὅτι ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν εἰδήσουσί με ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Τάδε λέγει Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ· Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πεποικῶς ἔσται ὁ ἀνθρώπος ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν, οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ ἐμβλέψονται ». Ἔστι δὲ ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ, ἀδελφοί, ὁ Χριστός. Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Βασιλεύσει Κύριος ἐν Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων αὐτοῦ δοξαστήσεται », « Κύριε ὁ Θεὸς μου, ὑμνήσω σε καὶ δοξάσω τὸ ὄνομά σου, ὅτι ἐποίησας θαυμαστά πράγματα, βουλήν ἀρχαίαν καὶ ἀληθινήν. Γένοιτο, Κύριε, ὅτι ἔθηκας πόλεις εἰς χῶμα, πόλεις ὀχυράς

I 15 : 1-5 *Amos* 9,11-12 # 5-8 *Amos* 9,13-14 # 12 *III Rois* 11,4.7 # 14-15 *Rom.* 1,3 # 15-16 *Jér.* 17,9.

I 16 : 1-3 *Jér.* 38 (31), 31.34 # 3-5 *Is.* 17,6.7 # 6-12 *Is.* 24,23-25.4.

I 14 : 16 post βοσκ. add. περὶ τῆς κλήσεως τῶν ἐθνῶν glossam F # 19 Σημ. ὡδε : διὰ τοῦτο F # 17 θεογν. + δηλῶν F.

I 15 : 2 ἀνοικοδομήσω P # 3 καὶ ἀν. αὐτὴν om. F # 4 ἐπιστρέψωσιν : ἐκζητήσωσιν F # οἱ om. F # τῶν om. F # ἐφ' οὓς F # μου om. F # 5 Καὶ πάλιν om. PSI. # 6-7 περκάσει... ἀποσταλάξῃ P # 8-9 πρὸ — ἔστιν om. FSI. # ὑπόβηθι ἔμπροσθεν σ' φύλλα καὶ εὐρήσεις τὴν ἀκολουθίαν τοῦ λόγου ὅπου καὶ τὸ σημεῖον in marg. P add. quidam # 10 τὴν ἀπὸ — οὔτε om. F # 11 ἀλλὰ + δὲ P # 12 εἰς τὸ γῆρας αὐτοῦ om. F # ἐποίησεν ἐν. Κυρίου F # 13 τὸν<sup>1</sup> om. F # μήτε δὲ P # 14 καὶ σ. ἀν. : σὰρκα ἀνέλαβεν F # 15 γενόμενος F # 16 αὐτὸν + φησὶν P # τουτέστιν om. PSI. # καὶ<sup>2</sup> om. P # ἀπέθανεν : ἔπαθεν F # 17 ἅγιοι om. F # ὁ νόμος ὁ ἅγιος F # 19 τῷ κόσμῳ F.

I 16 : 1 φησὶν om. F # 3 αὐτῶν : αὐτόν P # λέγει : φησὶν F # τοῦ om. P # 4 ὁ om. F # 5 εἰς : ἐπὶ P # ἀποβλέψονται F # 6 τοῦ om. P # ἐν : ἐκ F # 9 Γένοιτο iter. P # Κύριε om. PSI. # post χῶμα add. τὴν δυναστείαν τοῦ διαβόλου λέγει glossam F.

tu as fait tomber les fondements, les villes d'impies ne seront pas rebâties pour l'éternité! C'est pour cela que te bénira le peuple misérable, et que les cités des hommes frappés par l'injustice, qui te craignent, te béniront. Car tu t'es fait le secours de toutes les cités humbles. » Mes frères, depuis la venue du Christ, les hommes qui étaient jusqu'alors sous le coup de l'injuste tromperie du diable, venus à la connaissance de Dieu, rendent grâces à Dieu en le bénissant. Comme le dit Isaïe de la vocation des peuples : « Le Seigneur Sabaoth fera venir toutes les nations sur la montagne de Sion; ils boiront l'allégresse, ils boiront le vin, ils s'enduiront de baume. » Et encore : « Car cette décision vaut pour toutes les nations, et ils diront en ce jour : Voici notre Dieu en qui nous espérions, et nous nous réjouissons à cause de notre sauveur, et le Seigneur nous sauvera lui-même. »

17. Isaïe dit de la même manière au sujet de la nouvelle Loi donnée dans la nouvelle alliance du Christ : « Voici ce que dit le Seigneur : On donnera à mes serviteurs un nom nouveau qui sera béni sur la terre; car ils béniront le vrai Dieu, et ceux qui prêteront serment le feront au nom du vrai Dieu; car ils oublieront leur première tribulation. » Comprendons donc, mes frères, que le Dieu Très-haut a dit : « On donnera à mes serviteurs un nom nouveau qui sera béni sur la terre, car, dit-il, ils béniront le vrai Dieu. » Il n'a pas dit : « Ils me béniront, moi le vrai Dieu », mais : « Ils béniront le vrai Dieu », c'est-à-dire le Christ. Et si le Dieu Très-haut, le Dieu d'Abraham, témoigne que ce nouveau peuple, celui des Chrétiens, adore le vrai Dieu et professe une foi exacte, pourquoi donc voulons-nous encore judaïser, observer le sabbat et résister à Dieu? Isaïe dit encore en effet à propos du nouveau peuple : « Ouvrez les portes, qu'entre un peuple juste, gardant la justice, aimant la vérité, s'attachant à la justice, gardant la vérité, aimant la paix; car ils ont espéré en toi, Seigneur. » Et encore : « Ce jour-là, Dieu dans son conseil rayonnera sur la terre de gloire pour exalter et glorifier le reste d'Israël. »

18. Et encore : « Car le Seigneur lavera la souillure des fils et des filles de Sion. » Ce « le Seigneur lavera » désigne le saint baptême du Christ. Ézéchiël porte le même témoignage en disant : « Je verserai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de vos idoles et de vos péchés. » Isaïe dit aussi : « Lavez-vous, devenez purs », et encore : « Il a jailli » « de l'eau pour la soif de ceux qui marchent dans le désert », « Et le désert deviendra un étang, et il y aura une source d'eau dans la terre assoiffée », « Là sera une route pure que l'on appellera route sainte. » Vraiment,

10 τοῦ πεσεῖν αὐτῶν τὰ θεμέλια, ἀσεβῶν πόλεις εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ οἰκοδομηθήσονται. Διὰ  
 τοῦτο εὐλόγησε σε ὁ λαὸς ὁ πτωχὸς καὶ πόλεις ἀνθρώπων ἀδικουμένων καὶ φοβουμένων  
 σε εὐλόγησούσι σε. Ἐγένου γὰρ πάση πόλει ταπεινῆ βοηθός ». Ἐλθόντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ,  
 ἀδελφοί μου, οἱ ἄνθρωποι, οἱ ἀδικούμενοι ποτε ὑπὸ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου, εἰς  
 15 τῶν ἐθνῶν κλῆσιν· « Ποιήσει Κύριος Σαβαῶθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σιών.  
 Πίνονται εὐφροσύνην, πίνονται οἶνον, χρίσονται μύρω ». Καὶ πάλιν· « Ἡ γὰρ βουλή αὕτη ἐπὶ  
 πάντα τὰ ἔθνη. Καὶ ἐροῦσιν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· Ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐφ' ὃν ἠλπίαμεν,  
 καὶ ἀγαλλιασόμεθα ἐπὶ τῷ σωτηρί ἡμῶν, καὶ σώσει ἡμᾶς αὐτὸς Κύριος ».

17. Ὅμοίως Ἡσαΐας λέγει περὶ τοῦ νέου νόμου τῆς νέας διαθήκης τοῦ Χριστοῦ·  
 « Τάδε λέγει Κύριος· Τοῖς δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα καινόν, ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ  
 τῆς γῆς· εὐλόγησούσι γὰρ τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν, καὶ (οἱ ὀμνύοντες) ὁμοῦνται τὸν Θεὸν  
 τὸν ἀληθινόν· ἐπιλήσονται γὰρ τῆς θλίψεως αὐτῶν τῆς πρώτης ». Κατανοήσωμεν οὖν,  
 10 ἀδελφοί μου, ὅτι ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος εἶπεν· « Τοῖς | δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα  
 καινόν, ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς », « Εὐλόγησούσι γὰρ, φησί, τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν ».  
 Οὐκ εἶπεν· « Εὐλόγησούσι με τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν », ἀλλ' « Εὐλόγησούσιν τὸν Θεὸν  
 τὸν ἀληθινόν », τουτέστι τὸν Χριστόν. Ἐὰν οὖν μαρτυρῇ ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος ὁ τοῦ Ἀβραάμ  
 15 ὅτι νέος λαὸς οὗτος ὁ τῶν Χριστιανῶν τὸν ἀληθινόν Θεὸν προσκυνούσιν καὶ ὀρθῶς  
 πιστεύουσι, τί λοιπὸν θέλομεν ἰουδαΐζειν καὶ σαββατίζειν καὶ ἀνταίρειν Θεῷ; Φησὶ γὰρ  
 πάλιν Ἡσαΐας περὶ τοῦ νέου λαοῦ· « Ἀνοιξατε πύλας, εἰσελθάτω λαὸς δίκαιος,  
 φυλάσσω δικαιοσύνην, ἀγαπῶν ἀλήθειαν, ἀντιλαμβάνόμενος δικαιοσύνης, φυλάσσω  
 ἀλήθειαν, ἀγαπῶν εἰρήνην, ὅτι ἐπὶ σοί, Κύριε, ἠλπισαν ». Καὶ πάλιν· « Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ  
 15 καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραὴλ ».

18. Καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐκπλυνεῖ Κύριος τὸν ῥύπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων  
 Σιών ». Τὸ δὲ « ἐκπλυνεῖ Κύριος » ἐστὶν τὸ ἅγιον βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ. Ὡς καὶ Ἰεζεκιὴλ  
 μαρτυρεῖ λέγων· « Ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ τῶν εἰδώλων  
 ὑμῶν καὶ τῶν ἀμαρτιῶν ὑμῶν ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Λούσασθε, καθαροὶ γένησθε », καὶ  
 5 πάλιν· « Ὅτι ἐρράγη » « ὕδωρ ἐν δίψει τοῖς πορευομένοις ἐν ἀνύδρῳ », « Καὶ ἔσται ἡ  
 ἀνύδρος εἰς ἔλη, καὶ εἰς τὴν γῆν τὴν διψῶσαν πηγὴ ὕδατος ἔσται », « Ἐκεῖ ἔσται ὁδὸς  
 καθαρὰ καὶ ὁδὸς ἀγία κληθήσεται ». Ὅντως γάρ, ἀδελφοί, ὁδὸς ἀγία ἐστὶν τὸ βάπτισμα

I 16 : 15-16 Is. 25,6.7 || 16-18 Is. 25,7.9.

I 17 : 2-4 Is. 65,13.15.16 || 11-13 Is. 26,2-4 || 13-15 Is. 4,2.

I 18 : 1-2 Is. 4,4 || 3-4 Ἐζ. 36,25 || 4 Is. 1,16 || 5 Is. 35,6 || 5-6 Is. 44,3 || 6-7 Is. 35,7.8.

I 16 : 11 εὐλόγησεν P || ὁ<sup>1-2</sup> om. F || καὶ<sup>2</sup> om. P || 14 Θεόν : κύριον F || 15 Σιών : ἅγιον F || 16 μῦρον P || αὕτη : αὐτοῦ P || 17 ἐφ' ᾧ F || post ἠλπίαμεν add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F.

I 17 : 3-4 καὶ — ἀληθινόν om. P || 3 οἱ ὀμνύοντες rest. Bonwetsch e Sl. *kleinüßei* || 4 ἐπιλ. γὰρ : καὶ ἐπιλ. P || αὐτῶν om. F || κατανοήσωμεν P || οὖν om. F || 5 εἶπεν : ἔφη F || κληθήσεται : δοθήσεται F || 7 καὶ ante Οὐκ add. P || 8 μαρτυρεῖ P || ὁ θ. τοῦ ἀβ. ὁ ὕψ. F || 9 ὅτι + ὁ F || οὗτος ὁ om. FSl. || 9-10 προσκυνεῖ... πιστεύει F || 11 εἰσελθετε F || 13 ἠλπισα F || 14 βολῆ P || δοξάσει P || 15 καταληφθὲν F.

I 18 : 1 Κύριος MSl. : om. FP || 1-2 Κύριος — ἐκπλυνεῖ om. F || 2 ἐστὶν : ἐστι δὲ F || τοῦ Χρ. om. F || 3 καθαρισθήσεσθαι P || 4 καὶ τ. ἀμ. ὑμῶν om. F || λέγει P : πάλιν λέγει F πάλιν M || 5 δίψη F || 6 εἰς τὴν διψῶσαν γῆν F.

frères, c'est le baptême du Christ qui est une route sainte. Car le peuple a été sauvé en passant la mer Rouge au milieu des eaux. Et Moïse lui aussi, en préfiguration du saint baptême, a été fait fils de la fille du roi et sauvé par l'eau du fleuve. Et Élisée lui aussi a sanctifié les eaux en préfigurant les mystères du Christ. Et Naaman le Syrien a été lui aussi guéri de la lèpre par le baptême en préfiguration de ceux qui allaient être baptisés dans la sainte piscine de la sainte Église et se débarrasser ainsi de la lèpre des péchés. Et même dans la Loi il est dit : le prêtre « se lavera » et ainsi « sera pur ». Et Dieu dit encore par Isaïe : « Je suis celui qui efface tes péchés et je ne m'en souviendrai plus. Mais toi, souviens-t'en et entrons en procès. Toi, dis tes péchés le premier pour que tu sois justifié », « car je donnerai de l'eau pour la soif de ceux qui marchent dans le désert et je ferai descendre mon esprit sur ta descendance et mes bénédictions sur tes enfants », et encore : « Dieu qui les prend en pitié leur fera miséricorde et les mènera à des sources d'eaux. » Michée parle de la même manière du saint baptême : « Qui est pareil à toi, Dieu qui effaces les péchés et négliges les injustices de ceux qui restent de ton héritage ? Il n'a pas retenu sa colère <sup>25</sup> pour leur prouver qu'il veut la miséricorde. Lui-même viendra nous ramener, nous fera miséricorde, et engloutira nos péchés dans les abîmes de la mer. » Et Joël dit : « Ce jour-là, les montagnes laisseront couler du vin doux, les collines ruisselleront de lait, toutes les sources de Juda ruisselleront d'eau, et une source d'eau jaillira de la maison du Seigneur. » Frères, c'est un « abîme de la sagesse de Dieu » que les rémissions de Juda se fassent par l'eau. Et David dit que c'est par le bon vouloir de Dieu que se fait le baptême : « La voix du Seigneur est sur les eaux ; le Dieu de gloire a tonné, le Seigneur sur les grandes eaux. »

19. Que Dieu hâisse ceux qui judaïsent et observent le sabbat après la Parousie du Christ, il le dit par Malachie : « Je n'ai pas de plaisir avec les fils d'Israël, et je ne recevrai pas de sacrifice de leurs mains ; car de l'Orient jusqu'à l'Occident mon nom est glorifié parmi les nations, et en tout lieu on offre l'encens à mon nom ; car mon nom est grand parmi les nations, je suis vivant, dit le Seigneur tout-puissant. » Quant à ceux qui veulent encore judaïser et observer le sabbat après la Parousie du Christ, et qui disent : « L'Oint n'est pas encore venu, j'attends en judaïsant et en observant le sabbat, en respectant la Loi de Moïse », Isaïe dit à leur sujet : « Malheur à ceux qui étirent leurs péchés comme sur une grande corde et leurs injustices comme sur la courroie du joug d'une génisse, à ceux qui disent : Que vienne vite ce que fera le Seigneur afin que nous le voyons, et que vienne la volonté du saint d'Israël afin que nous le sachions. Malheur à ceux qui disent que le mal est bien et

25. Le texte hébreu dit à juste titre le contraire : « il a retenu sa colère ». Faut-il comprendre le grec comme une tournure interrogative, « n'a-t-il pas retenu sa colère » ?

τοῦ Χριστοῦ. Διὰ γὰρ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης μέσον τῶν ὑδάτων ὁ λαὸς ἐσώθη. Ἄλλὰ  
καὶ Μωϋσῆς εἰς προτύπωσιν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος διὰ τοῦ ὕδατος τοῦ ποταμοῦ υἱὸς  
10 θυγατρὸς βασιλέως ἀνεδείχθη καὶ ἐσώθη. Ἄλλὰ καὶ Ἐλισσαῖος τὰ ὕδατα ἠγάσεν  
προτυπῶν τὰ μυστήρια τοῦ Χριστοῦ. Ἄλλὰ καὶ Νεεμᾶν ὁ Σύρος διὰ τοῦ βαπτίσματος ἰάθη  
ἀπὸ τῆς λέπρας εἰς προτύπωσιν τῶν μελλόντων βαπτίζεσθαι ἐν τῇ ἁγίᾳ κολυμβήθρα τῆς  
ἁγίας ἐκκλησίας καὶ ἀπαλλάττεσθαι τῆς λέπρας τῶν ἁμαρτιῶν. Ἄλλὰ καὶ ἐν τῷ νόμῳ  
16 λέγει· « Λούσεται » ὁ ἱερεὺς καὶ οὕτως « ἔσται καθαρὸς ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαίου  
βο λέγει· « Ἐγὼ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἁμαρτίας σου καὶ οὐ μὴ [ μνησθῶ. Σὺ δὲ μνησθητι καὶ  
κριθῶμεν ἅμα. Σὺ δὲ λέγε τὰς ἁμαρτίας σου πρῶτος ἵνα δικαιωθῆς », « ὅτι δώσω ὕδωρ ἐν  
δίψει τοῖς πορευομένοις ἐν ἀνύδρῳ καὶ ἐπιθήσω τὸ Πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα σου καὶ τὰς  
εὐλογίας μου εἰς τὰ τέκνα σου », καὶ πάλιν· « Ὁ ἐλεῶν αὐτοὺς Θεὸς οἰκτειρήσει αὐτοὺς  
καὶ διὰ πηγῶν ὑδάτων ἐξάξει αὐτούς ». Ὁμοίως Μιχαίας λέγει περὶ τοῦ ἁγίου  
20 βαπτίσματος· « Τίς ὡς σὺ Θεὸς ἐξαίρων ἁμαρτίας καὶ ὑπερβαίων ἀδικίας τοῖς  
καταλοιποῖς τῆς κληρονομίας σου; Οὐ συνέσχεν ὀργὴν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, ὅτι θελητῆς  
ἐλέους ἐστίν. Αὐτὸς ἐπιστρέψει καὶ οἰκτειρήσει ἡμᾶς καὶ καταδώσει τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν  
εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης ». Καὶ Ἰωὴλ λέγει· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀποσταλάξει  
τὰ ὄρη γλυκασμὸν καὶ οἱ βουνοὶ ῥυήσονται γάλα καὶ πᾶσαι ἀφέσεις Ἰουδα ῥυήσονται  
25 ὕδατα καὶ ἐκ τοῦ οἴκου Κυρίου πηγὴ ὕδατος ἐξελεύσεται ». Ὡ ἀδελφοί, « βάθος »  
τῆς τοῦ « Θεοῦ σοφίας », ὅτι ἀφέσεις Ἰουδα δι' ὑδάτων γίνονται. Ὅτι δὲ εὐδοκία Θεοῦ  
ἐστὶ τὸ ἅγιον βάπτισμα Δαυὶδ λέγει· « Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων· ὁ Θεὸς τῆς  
δόξης ἐβρόντησεν, Κύριος ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν ».

19. Ὅτι δὲ ὁ Θεὸς μισεῖ τοὺς Ἰουδαίζοντας καὶ σαββατίζοντας μετὰ τὴν παρουσίαν  
τοῦ Χριστοῦ, διὰ Μαλαχίου λέγει· « Οὐκ ἔστι μοι θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, καὶ θυσίαν  
ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν οὐ προσδέξομαι· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά  
μου δοξάζεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα τῷ ἐμῷ ὀνόματι προσάγεται, ὅτι  
5 μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Περὶ δὲ τῶν  
θελόντων μετὰ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ἀκμὴν Ἰουδαίειν καὶ σαββατίζειν καὶ λεγόντων  
ὅτι· « Ἀκμὴν οὐκ ἦλθεν ὁ Ἠλειμμένος καὶ περιμένω σαββατίζων καὶ Ἰουδαίζων, φυλάσσω  
τὸν νόμον Μωϋσέως », Ἡσαίας λέγει περὶ αὐτῶν· « Οὐαὶ οἱ ἐπισπώμενοι τὰς ἁμαρτίας  
αὐτῶν ὡς σχοινίῳ μακρῷ καὶ ὡς ζυγοῦ ἱμάντι δαμάλεως τὰς ἀνομίας αὐτῶν· οἱ λέγοντες·  
10 Τὸ τάχος ἐγγισάτω ἃ ποιήσει ὁ Θεὸς ἵνα ἴδωμεν, καὶ ἐλθάτω ἡ βουλὴ τοῦ ἁγίου Ἰσραὴλ ἵνα

I 18 : 8 cf. *Ex.* 14,16-30 || 9-10 cf. *Ex.* 2,3-10 || 10-11 *IV Rois* 2,21 || 11-12 cf. *IV Rois* 5,14 ||  
14 *Lév.* 14,18 || 15-16 *Is.* 43,25-26 || 16-18 *Is.* 44,3 || 18-19 *Is.* 49,10 || 20-23 *Mich.* 7,18.19 || 23-25 *Joël*  
3 (4),18 || 25-26 *Rom.* 11,33 || 27-28 *Ps.* 28 (29),3.

I 19 : 2-5 *Mal.* 1,10.11 || 8-12 *Is.* 5,18-20.

I 18 : 9 ἁγίου om. F || 11 τὸ μυστήριον F || Ἄλλὰ om. F || ναιμᾶν F || 13 ἀπαλλάσσεσθαι P ||  
14 φησὶν — καθαρὸς : φησὶ λούσασθαι τοὺς ἱερεῖς καὶ οὕτως εἶναι καθαρούς F || 16 Σὺ : οὐ P || δὲ  
om. F || πρῶτον P || 17 δίψη F || ἐπὶ : εἰς F || 18 et 22 οἰκτειρήση P || 19 ἐξάξει nos : ἐξάξει P ἄξει  
F || Ὁμοίως : καὶ P || 19-20 περὶ τ. ἀγ. β. ante *Mich.* λέγει transp. F || 20 ἐξαιρούμενος P || 21 Οὐ  
om. F || 24-25 πᾶσα ἀφείας ἰ. ῥυήσεται ὕδωρ F || 26 ὅτι + καὶ F || διὰ F.

I 19 : 1 ὁ om. P || κ. σαββ. om. F || 2 τὴν θυσίαν P || 3 ἡλίου καὶ MSI. : om. FP || 4 ἐμῷ ὀν. : ὀν.  
μου F || 5 Κύριος + ὁ θεὸς ὁ F || 7 οὐκ ἦλθεν ἀκμὴν F || εἰλημμένος P εἰλημμένος F || περιμένω — φυλάσσω  
: περιμενόντων κ. διατοῦτο σαββατίζόντων κ. φυλασσόντων F || 8 μωσέως F || 9 σχοινίον  
μακρὸν P || ζυγῶ P || οἱ om. P || 10 ἐλθέτω F.

que le bien est mal, à ceux qui prennent la lumière pour l'obscurité et l'obscurité pour la lumière, à ceux qui disent que l'amer est doux et le doux amer. », et encore : « Mon peuple a été fait captif parce qu'il ne connaissait pas le Seigneur », et encore : « Leur lignée sera comme de la poussière et la fleur de leur jeunesse montera comme de la cendre ; car ils n'ont pas voulu suivre la Loi du Seigneur Sabaoth, et ils ont irrité le Verbe du saint d'Israël. Et le Seigneur Sabaoth s'est irrité contre son peuple et il a porté sa main sur eux et il les a fracassés. » Et Isaïe dit encore des Juifs incrédules : « Vous entendrez de vos oreilles et vous ne comprendrez pas, vous regarderez de vos yeux et vous ne verrez pas. Car le cœur de ce peuple s'est endurci, ils ont entendu à contrecœur de leurs oreilles et ils ont fermé leurs yeux, pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux, qu'ils n'entendent pas de leurs oreilles, qu'ils ne comprennent pas dans leur cœur et ne reviennent pas se faire guérir par moi. » Et Moïse dit : « Ce peuple est fou et non sage. » Et Jérémie dit : « Peuple fou et sans cœur<sup>26</sup>, ils ont des yeux et ils ne voient pas, ils ont des oreilles et ils n'entendent pas, et vous ne me craignez pas et vous n'aurez pas de respect pour ma face, moi qui ai fixé le sable comme limite à la mer, commandement pour l'éternité qui ne passera pas. » Et Isaïe dit encore : « Ce peuple s'approche de moi en paroles, et ils m'honorent des lèvres ; mais leur cœur est loin de moi. C'est en vain qu'ils m'honorent, alors qu'ils prêchent des enseignements et des préceptes humains. C'est pourquoi voici que je vais déporter ce peuple, le déporter en exil, faire disparaître la sagesse de ses sages et occulter l'intelligence de ses habiles », et encore : « Car mon peuple est désobéissant, fils menteurs », « eux qui disent aux prophètes : Ne nous annoncez rien, et qui disent aux visionnaires : Ne nous parlez pas droitement, mais dites-nous des mots et annoncez-nous une autre illusion. » Et Dieu dit encore par Malachie : « Je n'ai pas de plaisir avec les fils d'Israël. »

20. Et Isaïe dit encore des Juifs rebelles au Christ : « Écoute, ciel, et prête l'oreille, terre, car le Seigneur a parlé : J'ai engendré des fils et je les ai élevés, et eux m'ont renié. Le bœuf connaît son propriétaire et l'âne la mangeoire de son maître, mais Israël<sup>27</sup> ne m'a pas connu et mon peuple ne m'a pas compris. » Et Dieu dit par Osée : « Je jetterai sur eux mon filet, je les ramènerai à terre comme les oiseaux du ciel, je les corrigerai en leur faisant entendre leur affliction. Malheur à eux, car ils se sont écartés de moi. Ils sont vils, car ils ont commis l'impiété envers moi. Et moi, je les ai rachetés, et eux ont proféré des mensonges contre moi, et leurs cœurs n'ont pas crié vers moi, dit le Seigneur. » Et Jérémie dit encore au nom du Christ : « Ils m'ont abandonné, moi la fontaine d'eau vive », et encore : « Ils ont machiné un discours

26. Le slave ajoute : « car les Juifs ont rejeté le Sauveur de leur cœur. Mais s'ils se convertissent et regrettent leurs péchés, je les consolerais. Car il dit : *puissent se tourner vers moi ceux qui le craignent et connaissent les signes*. Qui sont ceux qui connaissent les signes ? Les prêtres, ceux qui préservent la Loi, qui vivent dans la crainte de Dieu. Car ils observent extrêmement la Loi. Car les prophètes sont des yeux, et voici que l'Écriture proclame par le prophète Jérémie les Évangiles qui seront annoncés au monde. » L'assimilation des prophètes à des yeux vient d'HIPPOLYTE, *De Antichristo* II.

27. Le slave ajoute : « Israël signifie l'esprit qui voit Dieu, le nouvel Israël les Chrétiens ; car ainsi parle l'Écriture : son esprit est un miroir de Dieu, c'est-à-dire un esprit pur. »

γνώμεν. Οὐαὶ οἱ λέγοντες τὸ πονηρὸν καλὸν καὶ τὸ καλὸν πονηρὸν, οἱ τιθέντες τὸ φῶς σκότος καὶ τὸ σκότος φῶς, οἱ λέγοντες τὸ πικρὸν γλυκὺ καὶ τὸ γλυκὺ πικρὸν », καὶ πάλιν·  
 Βο 17 « Αἰχμάλωτος ἐγενήθη ὁ λαός μου, διὰ | τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν Κύριον », καὶ  
 15 πάλιν· « Ἡ ῥίζα αὐτῶν ὡς χνοὺς ἔσται καὶ τὸ ἄνθος αὐτῶν ὡς κοινορτὸς ἀναβήσεται· οὐ γὰρ ἠθέλησαν τὸν νόμον Κυρίου Σαβαῶθ ποιεῖν, ἀλλὰ τὸ λόγιον τοῦ ἁγίου Ἰσραὴλ παρώξυναν. Καὶ ἐθυμώθη Κύριος Σαβαῶθ ὀργῇ ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπέβαλεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπάταξεν αὐτούς ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ τῶν ἀπίστων Ἰουδαίων· « Ἀκοῆ ἀκούσατε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. Ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδιά τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς  
 20 ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι καὶ ἰάσωμαι αὐτούς ». Καὶ Μωϋσῆς λέγει· « Οὗτος λαὸς μωρὸς καὶ οὐχὶ σοφός ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Λαὸς μωρὸς καὶ ἀκάρδιος, ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν, ὠτα ἔχουσι καὶ οὐκ ἀκούουσιν, καὶ ἐμὲ οὐ φοβηθήσεσθε καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου μου οὐκ εὐλαβηθήσεσθε, τὸν τάξαντα ἄμμον ὄριον θαλάσσης,  
 25 πρόσταγμα αἰώνιον καὶ οὐ παρελεύσεται ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος τῷ στόματι αὐτῶν, καὶ τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με· ἡ δὲ καρδιά αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. Μήτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας. Διὰ τοῦτο ἰδοὺ προσήσω τοῦ μεταθεῖναι τὸν λαὸν τούτον καὶ μεταθήσω αὐτῶς μεταθέσει καὶ ἀπολώ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν αὐτῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν  
 30 αὐτῶν κρύψω », καὶ πάλιν· « Ὅτι λαὸς μου ἀπειθής ἐστιν, υἱοὶ ψευδεῖς », « οἱ λέγοντες τοῖς προφήταις· Μὴ ἀναγγέλλετε ἡμῖν, καὶ τοῖς τὰ ὄραματα ὀρώσιν· Μὴ λαλεῖτε ἡμῖν ὀρθῶς, ἀλλὰ λαλεῖτε ἡμῖν λαλιὰν καὶ ἀναγγεῖλατε ἡμῖν ἑτέραν πλάνησιν ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς διὰ Μαλαχίου λέγει· « Οὐκ ἔστι μοι θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ».

20. Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ τῶν ἀπειθούντων Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ· « Ἄκουε  
 Βο 18 οὐρανὲ καὶ ἐνωτίζου γῆ, ὅτι Κύριος ἐλάλησεν· Υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, | αὐτοὶ δὲ με ἠθέτησαν. Ἔγνω βοὺς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δὲ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαὸς με οὐ συνῆκεν ». Καὶ διὰ Ὡσηὲ λέγει ὁ Θεός· « Ἐπιβαλὼν  
 5 ἐπιβαλῶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ δίκτυόν μου, καθὼς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καταξῶ αὐτούς, παιδεύσω αὐτούς ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν. Οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι ἀπεπήδησαν ἀπ' ἐμοῦ. Δειλαιοὶ εἰσιν, ὅτι ἠσέβησαν εἰς ἐμέ. Ἐγὼ δὲ ἐλυτρώσαμην αὐτούς, αὐτοὶ δὲ κατελάλησαν κατ' ἐμοῦ ψευδῆ, καὶ οὐκ ἐβόησαν αἱ καρδίαι αὐτῶν πρὸς με, λέγει Κύριος ». Καὶ πάλιν ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ λέγει Ἱερεμίας· « Ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος

I 19 : 13 Is. 5, 13 || 14-17 Is. 5, 24-25 || 18-21 Is. 6, 9. 10 || 21-22 Deut. 32, 6 | 22-25 Jér. 5, 21. 22 || 25-30 Is. 29, 13-14 || 30-32 Is. 30, 9. 10 || 33 Mal. 1, 10.

I 20 : 1-4 Is. 1, 2. 3 || 4-8 Os. 7, 12-14 || 9-10 Jér. 2, 13.

I 19 : 12 πάλιν om. F || 14 χνοὺς P || 18 ἀκούσατε... βλέψατε P || 19 ὠσίν a. : ὠσί F || ἤκουσαν : leg. nequ. F || 21 ἰάσομαι P || Καὶ M. : μ. γὰρ F || 23 ἔχουσι P || ἀκούσωσι P || καὶ ἐμὲ : ἡ καὶ ἐμὲ F (aïte mene ne uboitezja Sl. quasi legisset ei eme) || 24 τοῦ τάξαντος F || θαλάσσης F || 25 Ἡσ. : διὰ ἡσαΐου ὁ θεὸς P || λέγει om. MSI. || 26 αὐτῶν<sup>2</sup> om. F || 27 διδ. + διδασκαλίας F || 28 ἰδοὺ om. F || μεταθεῖναι : μεταθῆναι P || 29 καὶ<sup>1</sup> om. P || 30 μου om. FSI. || 31 ἀναγγέλλετε nos : ἀναγγέλλεται P ἀναγγεῖλατε F || 32 λαλεῖτε : λέγετε F || ἡμῖν<sup>3</sup> om. P || 33 διὰ μαλ. ὁ θεὸς F.

I 20 : 1 πάλιν Ἡσ. λέγει om. P || 4 με<sup>1</sup> om. P || διὰ — Θεός : πάλιν ὡσηὲ λέγει F ὡσηὲ M om. Sl. || Ἐπιβαλὼν om. F || 5 ἐπιβαλῶ raene leg. F : ἐπιβάλω P || 6 post ἐμοῦ add. περὶ τῆς σταυρώσεως λέγει glossam F || 9 πάλιν — Ἱερ. : ἱερεμίας M πάλιν ὁ χρ. διὰ ἱερεμίου λέγει P.

pour se saisir de moi, et ils ont dissimulé des filets contre moi, et toi, Seigneur, tu as connu tout leur complot (Sl. : *contre moi*) pour me faire mourir. Ne pardonne pas leurs péchés et n'efface pas leurs iniquités devant ta face. Que leurs faiblesses restent devant toi, tu leur rendras au jour de ta colère ». Et le Christ dit encore par David : « Ils ont mêlé du fiel à ma nourriture et ils m'ont fait boire du vinaigre dans ma soif. Qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes. » Donc, mes frères et mes pères, n'allons pas refuser de croire au Christ, de croire que c'est lui le sauveur du monde. Car si nous n'avons pas foi en lui, tous les malheurs qui sont écrits fondront sur nous et dans cette vie et dans la vie future.

21. Ceux de la circoncision prennent la parole et lui disent : Et pourquoi, messire Jacob, nos pères et les docteurs de la Loi disent-ils que les temps de la Parousie du Christ le roi d'Israël ne sont pas encore venus ?

Et Jacob répond : En vérité, le Christ est venu en son temps et les Chrétiens ont une chronographie par générations<sup>28</sup>. Et comme l'a dit Daniel le juste, soixante-neuf semaines après la construction du sanctuaire et de Jérusalem, le Christ est venu. Car c'est ce qui est écrit dans le livre de Daniel ; il dit en effet que Daniel supplia Dieu en jeûnant pour le peuple. Et l'ange Gabriel lui dit : « Soixante-dix semaines ont été comptées pour ton peuple et la ville sainte pour sceller les péchés, accomplir les iniquités et effacer les injustices et obtenir le pardon des iniquités, faire venir une justice éternelle, sceller la vision et la prophétie, et oindre le saint des saints. » C'est le Christ qui est la justice, lui qui a remis tous leurs péchés aux hommes ; et depuis lors il n'est plus venu de prophète. Car une fois le Christ venu, il n'y a plus besoin de prophètes pour dire que le Christ va venir. Si le vrai Christ n'était pas celui qui est né de la sainte Marie, les prophètes auraient dû continuer à l'annoncer jusqu'aujourd'hui ; mais il est vraiment le Christ qui a libéré le monde de l'égarement des idoles et a amené toutes les nations à la connaissance de Dieu, comme l'avaient annoncé les prophètes. Car les prophètes disent que c'est par le Christ que les nations seront sauvées.

22. Le prophète parle ainsi des temps : « Et tu sauras et tu comprendras, à partir du surgissement d'une parole pour se séparer et construire Jérusalem jusqu'au Christ chef, sept semaines et soixante-deux semaines ; et il reviendra et l'on bâtera un mur et une place, et les temps seront écoulés ; et après ces soixante-deux

28. Voir plus bas, p. 249. Pour les spéculations sur les « semaines » de Daniel, on consultera G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich 1972, p. 4-76.

10 ζώντος », καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐνεχείρησαν λόγον εἰς σύλληψίν μου καὶ παγίδας ἔκρυψάν μοι, καὶ σύ, Κύριε, ἔγνωσ πᾶσαν τὴν ἐπιβουλήν αὐτῶν (ἐπ' ἐμὲ) εἰς θάνατον. Μὴ ἀθώωσῃς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ τὰς ἀνομίας αὐτῶν ἀπὸ προσώπου σου μὴ ἐξαλείψῃς. Γενέσθωσαν αἱ ἀσθένειαι αὐτῶν ἐναντίον σου, ἐν καιρῷ θυμοῦ σου ποιήσεις αὐτοῖς ». Καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς διὰ Δαυὶδ λέγει· « Ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου  
15 ἐπότισάν με ὄξος. Ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν ». Μὴ οὖν ἀπιστήσωμεν, ἀδελφοί μου καὶ πατέρες, τῷ Χριστῷ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Ἐὰν γὰρ ἀπιστήσωμεν αὐτῷ, πάντα τὰ κακὰ τὰ γεγραμμένα καταλήψεται ἡμᾶς καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

21. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Καὶ διὰ τί οὖν λέγουσιν, κύρι Ἰάκωβε, οἱ πατέρες ἡμῶν καὶ νομοδιδάσκαλοι ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἔφθασαν οἱ χρόνοι τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ τοῦ βασιλέως τοῦ Ἰσραήλ;

Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἀληθῶς κατὰ τὸν χρόνον αὐτοῦ ἦλθεν ὁ Χριστὸς καὶ κατὰ  
5 γενεὰς ἔχουσιν χρονογραφῆν οἱ Χριστιανοί. Ἀλλὰ καὶ καθὼς εἶπεν ὁ δίκαιος Δανιήλ, μετὰ ἐξήκοντα ἐννέα ἑβδομάδας μετὰ τὸ κτισθῆναι τὸ ἅγιοσμα καὶ τὴν | Ἱερουσαλήμ  
Ba 19 ἦλθεν ὁ Χριστὸς. Ἔχει γὰρ οὕτως ἡ βίβλος τοῦ Δανιήλ· φησὶ γάρ· Ἐδέετο τοῦ Θεοῦ ὁ Δανιήλ νηστεύων διὰ τὸν λαόν. Καὶ εἶπεν αὐτῷ Γαβριήλ ὁ ἄγγελος· « Ἐβδομήκοντα ἑβδομάδες συνεμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἅγιαν, τοῦ σφραγίσαι  
10 τὰς ἁμαρτίας καὶ τοῦ συντελεσθῆναι τὰς ἀνομίας καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι τὰς ἀνομίας καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ τοῦ σφραγίσαι  
δρασιν καὶ προφητεῖαν καὶ τοῦ χρίσαι ἅγια ἁγίων ». Ἔστι δὲ ἡ δικαιοσύνη ὁ Χριστὸς, ὁ συγχωρήσας πάσας τὰς ἁμαρτίας τοῖς ἀνθρώποις· καὶ ἔκτοτε οὐκ ἦλθεν προφήτης. Ἐλθόντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ οὐκέτι χρειαῖ προφήτου, ἵνα εἶπῃ ὅτι ἔρχεται ὁ Χριστὸς. Εἰ  
15 γὰρ μὴ ἦν ὁ ἀληθινὸς Χριστὸς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθείς, ἕως ἄρτι εἶχον κηρύσσειν οἱ προφῆται· ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Χριστὸς ὁ καὶ τὸν κόσμον ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδῶλων ἐλευθερώσας καὶ πάντα τὰ ἔθνη εἰς θεογνωσίαν ἀγαγών, ὡς προεῖπαν οἱ προφῆται. Διὰ γὰρ τοῦ Χριστοῦ λέγουσιν οἱ προφῆται σώζεσθαι τὰ ἔθνη.

22. Οὕτως λέγει ὁ προφήτης καὶ περὶ τῶν χρόνων. Φησὶ γάρ· « Καὶ γνώση καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομήσαι τὴν Ἱερουσαλήμ ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἐξήκοντα δύο· καὶ ἐπιστρέψει καὶ οἰκοδομηθήσεται τεῖχος καὶ πλατεῖα καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί· καὶ μετὰ τὰς

I 20 : 10-13 *Jér.* 18,22-23 || 14-16 *Ps.* 68 (69),22.29.

I 21 : 7-8 cf. *Dan.* 9,3-4 || 8-12 *Dan.* 9,21-22.

I 22 : 1-6 *Dan.* 9,25-26.

I 20 : 10 εἰσὺλλ. F || παγίδα F || 11 καὶ om. P || αὐτῶν om. F || ἐπ' ἐμὲ rest. Bonwetsch e Sl. || εἰς θάνατον om. P || 12 κ. τ. ἀνομίας αὐτῶν om. F || γενεθῆτωσαν P || 13 αὐτοῖς : αὐτοῦς F || πάλιν om. F || 14-15 εἰς<sup>2</sup> — ὄξος : τὰ ἐξῆς P || 16 μου om. F || 17 ὁ σωτὴρ : ἡ σωτηρία F || 18 καταλείψεται P || καιρῷ : αἰῶνι F.

I 21 : 1 τῆς om. FP || Καί<sup>2</sup> om. F || 2 κυρίακωβε ubique F || καὶ νομοδιδ. om. P || 3 βασιλέως : σωτὴρος P || 4 Καί<sup>1</sup> om. F || ὁ<sup>1</sup> om. P || 5 γενεὰν ἔχουσι γὰρ χρονογράφον F || Δανιήλ + ὅτι F || 7 τοῦ<sup>1</sup> om. F || φησὶ γάρ om. F || 8 ἀρχάγγελος F || 11 καί<sup>1</sup> om. F || 12 καί<sup>2</sup> om. F || ἅγια : ἀπὸ P || 13 τοῖς ἀνθρ. πάσας τ. ἄμ. F || οὐκ : οὐκέτι F || 14-15 El — Χριστὸς om. F || 15 εἶχομεν F || 16 τὸν κόσμον ἐκ om. F || 17 προεῖπον F || 18 τοῦ om. F || οἱ προφ. om. F.

I 22 : 1 Οὕτως + δὲ F || Καὶ γνώση : γνώθι F || 2 et 16 συνήσης P || ἐξόδων P || τὴν om. F || 4 οἰκοδομήσεται P.

semaines l'onction sera anéantie, et il n'y avait plus de justice en elle, et on détruira la ville et le saint lieu avec le chef qui viendra. » Il parle du chef des Juifs venu après, Aristoboulos, qui fut pris par les Romains et partit à Rome prisonnier avec ses femmes et ses enfants, son frère (Sl. tantum : *Hyrkan, comme le dit Josèphe*) ayant été tué par les Parthes (Sl. tantum : *commandés par les généraux Pakoros et Barzaphanos*)<sup>29</sup>, afin que fasse défaut le « prince et chef issu de Juda », selon la prophétie de notre père Jacob le juste, qui dit : « Un prince issu de Juda ne fera pas défaut, ni un chef sorti de ses reins, jusqu'à ce que vienne celui pour qui il est réservé, et qui, lui, est l'attente des nations. » Et en effet, à la naissance du Christ notre chef, le maître, le Dieu et le roi de toute la création, à Bethléem de Judée, Hérode, un Ascalonite étranger, (Sl. : *un fils d'Antipater, Iduméen de race, dont la mère Kiprias était une affranchie d'Arabie* régna sur notre pays à nous les Juifs<sup>30</sup>, et nous fûmes soumis aux Romains jusqu'aujourd'hui, et la prophétie de notre père Jacob, le fils d'Isaac, s'est vérifiée, Daniel dit en effet : « Et tu sauras et tu comprendras, à partir du surgissement d'une parole pour se séparer et construire Jérusalem jusqu'au Christ chef, sept semaines et soixante-deux semaines », c'est-à-dire quatre cent quatre-vingt-trois années, et le Christ est venu ainsi la quatre cent quatre-vingt-quatrième année depuis la fondation du temple et de la cité. Car le Christ est apparu au début de la soixante-dixième semaine, et il nous a sauvés en anéantissant la tromperie du diable. Car, Aristoboulos ayant été fait prisonnier avec ses enfants par les Romains (Sl. tantum : *et leur général Pompée*), les Romains ont détruit la ville sainte et ils ont réduit le peuple en esclavage avec notre chef, le chef des Juifs, Aristoboulos comme il a été dit. Et ainsi a pris fin notre royaume juif, Hérode l'étranger ayant régné du fait des Romains et ayant revêtu le vêtement sacré<sup>31</sup>, et ainsi firent défaut notre royauté et notre prêtrise à nous les Juifs, conformément à la prophétie de notre père Jacob. Et aussitôt, sous le règne d'Hérode est né le Christ à Bethléem, le salut et « l'attente des nations ». Et si le Christ n'est pas celui qui est venu sous Hérode et César Auguste, Jacob notre père est en vérité un menteur, et Moïse est un menteur, lui qui a écrit la Genèse, où se trouve la prophétie de Jacob, et Daniel le prophète est aussi un menteur avec l'ange Gabriel qui lui a parlé des temps de la venue du Christ. Et l'Esprit Saint lui-même, « qui a parlé par les prophètes », ment si l'on suit le raisonnement de ceux qui ne croient pas au Christ et disent qu'il n'est pas encore venu. Et on voit s'accomplir à leur sujet la prophétie d'Isaïe qui dit : « Ils ont irrité l'Esprit Saint et il est devenu leur ennemi ». Car en vérité, l'Esprit Saint s'est détourné de nous les Juifs, car autrement<sup>32</sup> nous ne serions pas foulés aux pieds par les nations depuis six cent quarante ans. Car depuis que les Juifs nos pères ont crucifié le Christ, depuis lors

29. Tout le passage est puisé dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* I, 6, sauf la mention de Pakoros et Barzaphanos, qui vient de FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* XV, 12 et XX, 245.

30. Sur ces agissements d'Hérode, voir EUSÈBE, *Hist. eccl.* I, 6.

31. Le sort d'Aristoboulos est rapporté par EUSÈBE, *Hist. eccl.* I, 6, 6-7.

32. Le choix entre les différentes leçons des manuscrits est délicat ; Bonwetsch opte pour εἰ μὴ... ἐπει (expression attestée dès les premiers siècles de notre ère : H. LJUNGVİK, *Studien zur Sprache der Apokryphen Apostelgeschichten*, Uppsala 1962, p. 62). La leçon retenue ici donne à ἐπει le sens de « car sinon », qui revient à sous-entendre une protase conditionnelle négative ; cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier*, 10, éd. Festugière p. 357 : ἐπει ἕνα μόνον οὐκ ἐπεμπες.

5 ἐξήκοντα δύο ἑβδομάδας ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρίμα οὐκ ἦν ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ ». Περὶ τοῦ ὑστέρου ἡγουμένου λέγει, Ἀριστοβούλου τῶν Ἰουδαίων, τοῦ κρατηθέντος ὑπὸ Ῥωμαίων καὶ ἀπελθόντος ἐν Ῥώμῃ αἰχμαλώτου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, τοῦ ἀδελφοῦ ... [τοῦ] ἀναλωθέντος ὑπὸ Πάρθων, (...), ἵνα ἐκλείπῃ « ἄρχων καὶ ἡγούμενος ἐκ τοῦ Ἰούδα », κατὰ τὴν προφητείαν  
10 τοῦ δικαίου πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, τὴν λέγουσαν· « Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως οὗ ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἔθνῶν ». Γεννηθέντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἡγουμένου ἡμῶν καὶ πάσης κτίσεως δεσπότης καὶ Θεοῦ καὶ βασιλέως, ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας, Ἡρώδης ἀλλόφυλος  
Bo 20 Ἀσκαλωνίτης ἐκράτησε τῆς | χώρας ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων (...), καὶ ὑπὸ Ῥωμαίου  
15 ἐγενόμεθα ἕως σήμερον καὶ ἠλθήευσεν ἡ προφητεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ υἱοῦ Ἰσαάκ. Φησὶν γὰρ ὁ Δανιὴλ· « Καὶ γνώση καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομηθῆναι τὴν Ἱερουσαλήμ ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἐξήκοντα δύο », τουτέστιν ἑτὶ τετρακόσια ὀγδοήκοντα τρία, καὶ οὕτως ἦλθεν ὁ Χριστὸς ἐν τῷ τετρακοσιοστῷ ὀγδοηκοστῷ τετάρτῳ ἔτει ἀπὸ τοῦ κτισθῆναι τὸν ναὸν καὶ  
20 τὴν πόλιν. Ἐπιλαβομένης γὰρ τῆς ἑβδομηκοστῆς ἑβδομάδος ἐπεφάνη ὁ Χριστὸς καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ τὴν τοῦ διαβόλου πλάνην κατήργησεν. Ἀριστοβούλου γὰρ τοῦ ἡγουμένου αἰχμαλωτισθέντος σὺν τοῖς τέκνοις ὑπὸ (...) Ῥωμαίων, διέφθειραν οἱ Ῥωμαῖοι τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ τὸν λαὸν ἠνδραπόδισαν σὺν τῷ ἡγουμένῳ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων, ὡς εἶρηται Ἀριστοβούλῳ. Καὶ οὕτως κατέπαυσεν ἡ ἀρχὴ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων, Ἡρώδου  
25 τοῦ ἀλλοφύλου βασιλευσάντος ὑπὸ Ῥωμαίων καὶ ἱερὰν ἔσθητα ἐνδύσαμένου· καὶ οὕτως ἐξέλιπεν ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἱερωσύνη ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων κατὰ τὴν προφητείαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ. Καὶ εὐθέως ἐπὶ Ἡρώδου ἐγεννήθη ὁ Χριστὸς ἐν Βηθλεὲμ, ἡ « προσδοκία » καὶ ἡ σωτηρία « τῶν ἔθνῶν ». Εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν ἐπὶ Ἡρώδου (καὶ) Καίσαρος Αὐγούστου, ὄντως ψεύστης ἐστὶν ὁ Ἰακώβ ὁ πατὴρ ἡμῶν, ψεύστης ἐστὶ καὶ  
Bo 21 Μωϋσῆς ὁ συγγραψάμενος τὴν Κτίσιν τὴν λέγουσαν περὶ τῆς | προφητείας Ἰακώβ, ψεύστης  
δὲ ἐστὶ καὶ ὁ Δανιὴλ ὁ προφήτης καὶ ὁ Γαβριὴλ ὁ λαλήσας αὐτῷ περὶ τῶν χρόνων τῆς ἐλευσεως τοῦ Χριστοῦ. Ἀλλὰ καὶ ψεύδεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον « τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν » κατὰ τὸν λόγον τῶν ἀπιστούντων τῷ Χριστῷ καὶ λεγόντων ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἦλθεν. Καὶ πληροῦται εἰς αὐτοὺς ἡ προφητεία Ἡσαίου ἡ λέγουσα· φησὶ γάρ·  
35 « Παρεπίκραναν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἐχθρόν ». Ὅντως γὰρ ἀπεστράφη ἀφ' ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπὶ ἑξακόσια τεσσαράκοντα ἑτὶ ἐπατούμεθα ὑπὸ τῶν ἔθνῶν. Ἐξ ὅτε γὰρ οἱ πατέρες ἡμῶν οἱ Ἰουδαῖοι ἐσταύρωσαν τὸν Χριστόν, ἔκτοτε ἕως σήμερον δοῦλοὶ ἕσμεν ὄλων τῶν ἔθνῶν

I 22 : 9 et 10-12 Gen. 49,10 || 16-18 Dan. 9,25 || 27-28 cf. Mich. 5,2; Gen. 49,10 || 32-33 Symb. Nicée-Const. || 35 Is. 63,10.

I 22 : 6-16 Περὶ τοῦ — ὁ Δανιὴλ om. F || 7 ἀριστοβόλου P || 8 ἀδελφοῦ + σίμωνος P || 12 γὰρ : οὖν P || 16 ἐξόδου P || 17 τὴν Ἱερ. P : ἱερ. FM om. Sl. || ἡγουμένου + δύο P || 19 τετρ. ὀγδ. τετ. : τριακοστοογδόω εικοστοτετάρτῳ F || ἀπὸ τοῦ : μετὰ τὸ F || ναὸν + σολομώντος M Andr. || 20 Ἐπιλαβ. : ἐπιομένης P || τῆς ἑβδ. ἑβδ. : αὐτῆς τῆς ὀγδοηκοστῆς ἑβδ. F || 21 ἀριστοβόλου LP || 22 τοῖς om. F || Ῥωμαῖοι : Ῥωμαεῖς καὶ P || 23 τ. ἁγίαν π. : τὴν πόλιν Ἱερουσαλήμ P || λαὸν : ναὸν P λαὸν τοῦ Ἰσραὴλ M Andr. || ἡμῶν om. F || 23-24 ὡς εἶρηται om. PSI. || 24 τῶν Ἰουδαίων om. P || 25 καὶ<sup>1</sup> om. P || ἱερὰν : ἑτέραν F || 26 καὶ ἡ — Ἰουδαίων : ἡμῶν F || 27 Καὶ εὐθέως : εὐθέως δὲ F || ὁ om. F || 28 καὶ<sup>2</sup> rest. Bonwetsch e Sl. i || 29 ὁ<sup>1</sup> om. F || ψεύστης ἐστὶ om. PSI. || 30 τὴν<sup>2</sup> om. P || 31 δὲ om. F || ὁ<sup>1,3</sup> om. F || 32 τὸ πν. τὸ ἅγ. ψεύδ. F || 33 ἀπειθούντων F || 34 ἦλθεν + ὁ χριστὸς P || φησὶ γάρ om. F || 35 ἐχθραν F || 36 ἀπεστράφη : εἰ μὴ ἀπέστη P || ἑπὶ om. P || 37-38 οἱ Ἰ. : τῶν Ἰουδαίων F.

jusqu'aujourd'hui nous sommes les esclaves et le jouet de toutes les nations. Que l'Esprit Saint est l'ennemi de ceux qui ne croient pas au Christ, Josèphe le sage Juif le dit : quand le Christ fut crucifié, on entendit dans le Temple de Dieu des voix de saints qui disaient : « Partons, ne restons plus ici », et « le rideau du Temple se déchira du haut en bas »<sup>33</sup>. De plus, les Romains ont ravagé toute la Judée, et la justice divine a brûlé tous les Juifs qui s'y trouvaient. Quant à ceux qui ont cru au Christ et avant la crucifixion et après, une vision divine qui leur est apparue leur a ordonné de se retirer et d'aller habiter au-delà du Jourdain dans un lieu du nom de Pella<sup>34</sup>. Quand les Romains vinrent et s'emparèrent de tout l'Orient, ils firent périr les Juifs dans chaque ville et chaque canton, mais ils n'approchèrent même pas des fidèles du Christ à Pella : ils étaient gardés par l'Esprit Saint.

23. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Tu nous as édifiés, frère, que Dieu te bénisse ! Car souvent nous sommes tombés au fond de la détresse en nous demandant si nous n'avons pas été égarés en étant baptisés<sup>35</sup>. Rends-nous service, messire Jacob, encore sur ce point : lorsque nous entendons l'Évangile dire que le Christ a ressuscité des morts, nous sommes heureux ; mais lorsque nous entendons qu'il a été injurié et souffleté, et qu'il est mort, nous disons que ce n'est pas le Christ.

Jacob leur dit : Mes frères et mes pères, il fallait que le Christ souffrît comme l'avaient annoncé les saints prophètes. Isaïe dit en effet, comme au nom de Dieu le père : « Voici que mon fils comprendra, qu'il sera élevé, glorifié et emporté aux cieux ; tout comme ils seront étonnés de te voir, de même ta beauté et ta gloire seront méprisées par les fils des hommes. De nombreux peuples l'admireront ainsi et des rois retiendront leurs paroles, car ceux à qui il n'a pas été annoncé verront clair à son sujet, et ceux qui n'ont pas entendu parler de lui comprendront. » Et encore : « Un homme vivant dans les coups et sachant supporter l'outrage, car son visage s'est détourné, il a été humilié et il a été compté pour rien. C'est lui qui porte nos péchés et qui souffre pour nous ; et nous, nous avons cru qu'il était dans la peine et l'abaissement, et lui a été blessé pour nos péchés, et outragé pour nos iniquités ; nous avons tous été guéris par sa blessure. » En effet, à la crucifixion du Christ les soldats lui percèrent le côté avec la lance, et « il en sortit du sang et de l'eau. » L'eau préfigurait le saint baptême, le sang son corps, les saints mystères des Chrétiens. C'est à cause de la lance que Zacharie a dit : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ». Car lors de la deuxième Parousie du Christ, lorsqu'il « jugera les vivants et les morts », ceux qui n'ont pas cru au Christ devront le voir venir avec les saints anges, et alors ils pleureront amèrement, sans aucun profit, et ils seront livrés au châtement éternel. »

33. Seules les additions slaves au texte de FLAVIUS JOSÈPHE, *Bellum iudaicum* V, 5, 4, font allusion à cet événement ; voir l'édition de H. St. J. Thackeray, Londres et Cambridge 1968, p. 658. En revanche, Eusèbe de Césarée fournit un parallèle dans ses *Eclogae propheticae* (PG 22, col. 1189) sans l'attribuer à Flavius Josèphe.

34. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* III, 5, 3.

35. Cette expression équivoque, qui revient plusieurs fois (I 43, l. 17, voir index) implique que le baptême, même forcé et sans adhésion personnelle, crée une appartenance nouvelle. Voir Commentaire, p. 231.

καὶ καταπάτημα. Ὅτι δὲ ἐχθρός ἐστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς μὴ πιστεύουσι τῷ Χριστῷ,  
 40 Ἰώσηπος ὁ σοφὸς Ἰουδαῖος λέγει, ὅτι, ὅτε ἐσταυρώθη ὁ Χριστός, τινὰς φωνὰς ἁγίων  
 ἤκουσαν ἐν τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ λεγούσας· « Ἄγωμεν, οὐκέτι μένωμεν ὧδε », καὶ  
 « τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω ». Ἄλλὰ καὶ οἱ Ῥωμαῖοι  
 ἐπόρθησαν πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν χώραν καὶ πάντας τοὺς κατὰ τόπον Ἰουδαίους ἢ θεῖα  
 45 δίκη ἐνέπρησεν. Τοὺς δὲ πιστεύσαντας τῷ Χριστῷ, καὶ πρὸ τῆς σταυρώσεως καὶ μετὰ  
 τὴν σταύρωσιν, δι' ὀπτασίας φανείσης αὐτοῖς θείας ἀναχωρεῖν ἐκέλευσεν καὶ πέραν τοῦ  
 Ἰορδάνου εἰς Πέλλαν οὕτω λεγομένην χώραν οἰκεῖν προσέταξεν. Ἐλθόντων οὖν τῶν  
 Ῥωμαίων καὶ πᾶσαν τὴν Ἀνατολὴν κρατησάντων, τοὺς Ἰουδαίους κατὰ πόλιν καὶ  
 χώραν ἀπώλεσαν, εἰς Πέλλαν δὲ πρὸς τοὺς πιστεύσαντας τῷ Χριστῷ οὕτε ἤγγισαν· ἦσαν  
 γὰρ φυλαττόμενοι ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

23. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὁφέλησας ἡμᾶς, ἀδελφέ·  
 ὁ Κύριος εὐλόγησαι σε· ὅτι πολλάκις κατεπέσαμεν θλιβόμενοι, μήπως ἐπλανήθημεν  
 βαπτισθέντες. Ὁφέλησον δὲ ἡμᾶς, κύριε Ἰάκωβε, καὶ περὶ τοῦ λόγου τούτου· ὅταν γὰρ  
 ἀκούωμεν τοῦ μεγαλείου λέγοντος ὅτι ὁ Χριστὸς νεκροὺς ἠγειρεν, ἡδέως ἔχομεν·  
 5 ὅταν δὲ ἀκούωμεν ὅτι ὑβρίσθη καὶ ἐρράπισθη καὶ ἀπέθανεν, λέγομεν ὅτι οὐκ ἔστιν  
 ὁ Χριστός.

Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰάκωβος· Ἀδελφοί μου καὶ πατέρες, ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν ὡς  
 προεκήρυξαν οἱ ἅγιοι προφῆται. Φησὶν γὰρ Ἡσαΐας ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός· « Ἰδοὺ  
 22 συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται· ὄν  
 τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σοί, οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ | εἶδος σου καὶ ἡ δόξα  
 σου ἀπὸ τῶν υἰῶν τῶν ἀνθρώπων. Οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ καὶ  
 συνέξουσι βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄνουνται, καὶ  
 οἱ οὐκ ἀκηκόασι συνήσουσιν ». Καὶ πάλιν· « Ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὦν καὶ εἰδὼς φέρειν  
 15 μαλακίαν, ὅτι ἀπέστρεπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη. Οὗτος τὰς  
 ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται. Καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ  
 καὶ ἐν κακώσει, αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ μεμαλακίσται  
 διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν· τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἰάθημεν πάντες ». Σταυρωθέντος γὰρ τοῦ  
 20 Χριστοῦ τῇ λόγχῃ ἔνυξαν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν οἱ στρατιῶται, καὶ « ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ ».  
 Τὸ δὲ ὕδωρ προετύπου τὸ ἅγιον βάπτισμα, τὸ δὲ αἷμα τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὰ ἅγια μυστήρια  
 τῶν Χριστιανῶν. Διὰ δὲ τὴν λόγχην ὁ Ζαχαρίας εἶπεν· « Ὅνουνται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν ». Ἐν  
 τῇ γὰρ δευτέρᾳ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ, ὅταν « μέλλη κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς », οἱ  
 ἀπιστήσαντες τῷ Χριστῷ ὄψεσθαι αὐτὸν ἔχουσιν μετὰ ἁγίων ἀγγέλων ἐρχόμενον·  
 καὶ τότε κλαύσουσι πικρῶς, μηδὲν ὠφελοῦντες, ἀλλὰ τῇ αἰωνίᾳ κρίσει παραδίδονται.

I 22 : 42 *Matth.* 27,51 || 45 cf. *Matth.* 24,16; *Luc* 21,21.

I 23 : 7-8 *Luc* 24,26 || 8-13 *Is.* 52,13-15 || 13-17 *Is.* 53,3-6 || 18 *Jean* 19,34 || 20 *Zach.* 12,10  
 sicut in *Jean* 19,37 = *Aquila/Theodotion* || 21 *II Tim.* 4,1.

I 22 : 39 τοῖς μὴ π. : τῶν ἠπιστευόντων P || 40 ἰωσήπος P || τινὰς P || 41 ἤκουσαν SI. : ἠκούσαμεν  
 P ἤκουσεν F || μένωμεν FP || 43 ἰουδαίων F || 45 αὐτοῦς F || ἐκέλευεν P || 46 οὕτω om. F.

I 23 : 2 εὐλόγησε P || πολλάκις : πολλοὶ P || 3 δὲ om. P || 4 ἀκούωμεν P || μεγαλίου P || λέγοντος  
 om. PSI. || 7 αὐτοῖς om. FSI. || ὁ om. P || 8 ἅγιοι om. F || Φησὶν : λέγει F || καὶ Πατρός om. PSI. ||  
 10 ἐπὶ σοί : ἀπὸ σοῦ F || ἀδοξήσει P || 11 Οὕτως : ὥστε F || 12 συνέξουσι P || ἀναγγέλλει P || 13 πάλιν  
 om. F || καί<sup>2</sup> om. P || 14 ἀπέστρεψεν F || 15 ἐλογισάμεθα P || αὐτὸν om. F || 16 ἁμαρτίας : ἀνομίας  
 F || 16-17 καὶ μεμ. — ἡμῶν add. infra paginam P || 16 μεμαλακίσθαι P || 17 ἀνομίας : ἁμαρτίας F || πάντες  
 ἰάθημεν P || 18 ἠνοιξαν P || αὐτοῦ τ. πλ. : πλ. αὐτοῦ F || 19 δὲ<sup>1</sup> om. F || προετύποι FP || τὸ σῶμα  
 om. F || 20 ὁ om. F || 21 μέλλη P || κρίνει F || 23 κλαύσουσιν P || ὠφελήσαντες F.

24. Ceux de la circoncision prirent la parole et dirent : Messire Jacob, quel passage de l'Écriture dit que le Christ mourra et ressuscitera d'entre les morts ?

Jacob répondit : La sainte Loi dit de la mort du Christ : « Tombé à terre, il a dormi comme un lion et comme un lionceau. Qui le réveillera ? », et encore : « Il dévorera les nations de ses ennemis, et il extraira la moelle de leur graisse, et de ses traits il abattra son ennemi ; il s'est couché et se repose comme un lion et comme un lionceau. Qui le réveillera ? » En effet, une fois enseveli le corps du Christ, le Verbe de Dieu qui l'habitait a dépouillé le diable de toute sa puissance et a libéré l'humanité entière de son asservissement au diable. David dit : « Il envoya son Verbe et il les guérit » ; « ils crièrent, dit-il, vers le Seigneur et ils les a délivrés de leurs angoisses », « ceux qui étaient plongés dans les ténèbres et l'ombre de la mort, ceux qui étaient prisonniers de la pauvreté et du fer », « car il a brisé des portes de bronze et cassé des verrous de fer. » Isaïe dit en effet : « Il a été conduit à la mort à cause des iniquités de mon peuple, et je livrerai les méchants pour venger sa sépulture et les riches pour venger sa mort ; car il n'a pas fait le mal, et il n'y a pas eu de fraude dans sa bouche. » Et Isaïe dit encore : « Le Seigneur dit à mon Christ <sup>36</sup> que j'ai pris par sa droite : Les nations obéiront devant lui et je briserai la force des rois, j'ouvrirai devant lui les portes et les villes ne resteront pas fermées. Je marcherai devant toi et j'araserai des montagnes, je briserai des portes de bronze et je casserai des verrous de fer. Et je te donnerai des trésors obscurs, invisibles, je te révélerai des trésors cachés », et encore « disant aux captifs : Sortez, et à ceux qui sont dans les ténèbres : Montrez-vous. » Car la mort du Christ a été le salut du monde. En effet, à la suite du péché d'Adam toutes les âmes des hommes, après la mort et la séparation du corps, étaient tenues prisonnières par le diable sous terre. Dans sa grande bonté, le Dieu Très-haut par charité a envoyé son Verbe dans le monde, en daignant lui faire prendre âme et chair et le faire s'incarner véritablement, « sans confusion et sans altération », afin qu'il puisse mourir de par notre nature, et que par la sienne, incorruptible et incompréhensible, il puisse donner vie à l'univers et le libérer des chaînes du diable. En effet, les saints prophètes, voyant les blessures d'Adam devenir incurables et les âmes des hommes après la mort passer sous l'emprise du diable, être sujettes de Satan dans l'affliction, criaient comme s'ils parlaient au nom de l'humanité : « Que tes miséricordes nous atteignent vite, Seigneur, car nous sommes tombés dans une grande misère ! Aide-nous, Dieu notre sauveur ! », et encore : « Lève-toi, Seigneur, aide-nous et rachète-nous pour la gloire de ton nom ! », et : « Réveille-toi ! Pourquoi dors-tu, Seigneur ? »

36. Le texte reçu de la Septante précise qu'il s'agit de Cyrus, qui rendit effectivement sa liberté à Israël. Le slave rétablit spontanément le nom de Cyrus, qui s'intègre pourtant bien mal à l'argumentation de l'auteur. Peut-être la citation provient-elle d'un florilège anti-judaïque.

24. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Κύριε Ἰάκωβε, ποία γραφή λέγει ὅτι ὁ Χριστὸς ἀποθνήσκει καὶ ἐγείρεται ἐκ νεκρῶν;

Ἰάκωβος εἶπεν· Ὁ ἅγιος νόμος λέγει περὶ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ· « Ἀναπεσὼν ἐκοιμήθη ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ αὐτόν; », καὶ πάλιν· « Ἔδεται ἔθνη ἔχθρῶν καὶ τὰ πάχη αὐτῶν ἐκμυελιῖ καὶ ταῖς βολίαις αὐτοῦ κατατοξεύσει ἔχθρῶν· κατακλιθεὶς ἀνεπαύσατο ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ αὐτόν; » Ταφὴν γὰρ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὁ ἐνοικῶν εἰς αὐτὸ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐσκύλευσεν πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ διαβόλου καὶ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα τὴν κεκρατημένην ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἠλευθέρωσεν. Δαυὶδ λέγει· « Ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἴασατο αὐτούς »·  
 10 « Ἐκέκραζαν, φησί, πρὸς Κύριον, καὶ ἐκ τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν ἐρρύσατο αὐτούς », « τοὺς καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου, τοὺς πεπεδημένους ἐν πτωχείᾳ καὶ σιδήρῳ », « πύλας γὰρ χαλκᾶς συνέτριπεν καὶ μοχλοὺς σιδηροὺς συνέθλασεν ». Φησὶ γὰρ Ἡσαΐας· « Ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχη εἰς θάνατον, καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ· ὅτι ἀνομίαν  
 15 οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ ἠῤῥέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει  
 20 οὕτως· | « Λέγει Κύριος τῷ Χριστῷ μου, οὐ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ ἐπακούσαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη καὶ ἰσὺν βασιλέων διαβρήξω· ἀνοιξὼ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πύλας καὶ πόλεις οὐ συγκλεισθήσονται. Ἐγὼ πορεύσομαι ἔμπροσθέν σου, καὶ ὄρη ὄμαλιῶ, πύλας χαλκᾶς συντρίψω καὶ μοχλοὺς σιδηροὺς συνθλάσω. Καὶ δώσω σοι ἠθσαυροὺς σκοτεινοὺς, ἀοράτους, ἀποκρύφους ἀνοιξὼ σοι », καὶ πάλιν· « λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς· Ἐξέλθατε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· Ἀνακαλύφθητε ». Ὁ θάνατος γὰρ τοῦ Χριστοῦ σωτηρία τοῦ κόσμου ἐγένετο. Τοῦ Ἀδάμ γὰρ ἁμαρτήσαντος πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων μετὰ τὸ ἀποθανεῖν καὶ χωρισθῆναι τοῦ σώματος ἐκρατοῦντο ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐν τοῖς καταχθονίοις. Τῇ οὖν πολλῇ ἀγαθότητι αὐτοῦ ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος ὡς  
 25 φιλόανθρωπος ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, εὐδοκήσας αὐτὸν ψυχὴν καὶ σάρκα ἀναλαβεῖν καὶ ἀληθινῶς ἐνανθρωπήσαι, « ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως », ἵνα διὰ τῆς ἡμῶν οὐσίας δυνηθῇ ἀποθανεῖν, καὶ διὰ τῆς αὐτοῦ οὐσίας τῆς ἀφθάρτου καὶ ἀκαταλήπτου τὰ πάντα ζωοποιήσῃ καὶ ἐλευθερώσῃ ἐκ τῶν δεσμῶν τοῦ διαβόλου. Ἰδόντες γὰρ οἱ ἅγιοι προφηταὶ τὰ τραύματα τοῦ Ἀδάμ γενόμενα ἀνιάτα καὶ τὰς ψυχὰς τῶν  
 30 ἀνθρώπων μετὰ θάνατον ὑπὸ τοῦ διαβόλου κρατουμένας καὶ βασιλευόμενας ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ καὶ θλιβομένας, ὡς ἐκ τῆς ἀνθρωπότητος ἐκραζον λέγοντες· « Ταχὺ προκαταλαβέτωσαν ἡμᾶς οἱ οἰκτιρμοὶ σου, Κύριε, ὅτι ἐπτοχεύσαμεν σφόδρα. Βοήθησον ἡμῖν ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν », καὶ πάλιν· « Ἀνάστα, Κύριε, βοήθησον ἡμῖν καὶ λύτρωσαι ἡμᾶς ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου », καί· « Ἐξηγέρθητι, ἵνα τί ὕπνοις, Κύριε; »

I 24 : 3-4 Gen. 49,9 || 4-6 Nomb. 24,8,9 || 9-12 Ps. 106 (107),20.6.10.16 || 13-15 Is. 53,8,9 || 16-20 Is. 45,1-3 || 20-21 Is. 49,9 || 26 Symb. Chalced. || 31-33 Ps. 78 (79), 8,9 || 33-34 Ps. 43 (44), 27.24.

I 24 : 1 Ἰάκ. + καὶ F || 2 ὁ om. F || 4 σκύμνος F || ἔθνη + ἐπ' P || 5 τοῖς βέλεσιν P || 8 ὑπὸ τοῦ διαβ. : ὑπ' αὐτοῦ F || 9 Δαυὶδ + γὰρ F || 12 γὰρ om. F || συντρίψας... συνθλάσας F || 12-13 Φησὶ γὰρ Ἡσ. : ἡσαΐας λέγει P || 13 Ἀπὸ — μου om. F || 14-15 ὅτι — αὐτοῦ om. F || 15 Καὶ πάλιν om. P || Ἡσαΐας om. F || περὶ τοῦ σκυλευσαι τὸν ἄδην add. glossam post πάλιν F post λέγει P || 16 ἐπακούσονται F || 17 βασιλέως F || ἀνοιξὼ om. F || 18 οὐ om. P || συγκλ. : συνθλασθήσονται P || Ἐγὼ + δὲ F || ὄμαλιῶ P || 20 λέγων om. P || 21 ἐξέλθατε F || σκότει : ἄδη F || Χρ. : κυρίου F || 22 τῷ κόσμῳ F || 23 χωρ. τοῦ : χωρὶς θανάτου P || 24 οὖν om. P || 25 τ. Λόγον om. F || 26 ἀναλ. : λαβεῖν P || 27 δυνηθῇ — οὐσίας om. F || 28 ζωοποιήσει F || ἐλευθερώσει FP || δεσμῶν : δαιμόνων καὶ F || εἰδόντες P || 29 γὰρ om. F || τοῦ om. P || 31 ἀνθρ. + οἱ προφηταὶ P || λέγοντες om. P || 33-34 λύτρωσαι — σου : τὰ ἐξῆς P || 34 καὶ om. F.

25. Que le Verbe de Dieu devait rebâtir son propre temple qu'il nous avait emprunté, c'est-à-dire son âme et son corps, parce qu'il ne connaît ni le sommeil ni la mort, David le dit : « Que Dieu se lève, que ses ennemis soient dispersés et que ceux qui le haïssent fuient devant sa face. » Que le Christ devait libérer de la main du diable les âmes depuis Adam, David le dit : « Tu es monté sur le sommet, tu as fait prisonnière la captivité » ; et Naoum dit pareillement : « Les portes des villes se sont ouvertes », « et les palais sont tombés et la fondation est apparue, elle est montée et ses servantes la précédaient comme des colombes. » Et Isaïe dit encore : « Vous qui descendez dans le pays et l'ombre de la mort, la lumière brillera sur vous. » Voyez donc, frères, quel salut la mort du Christ a apporté aux hommes ! Comme le dit encore Isaïe à propos de la mort du Christ : « Voyez comment le juste a péri et personne ne s'en soucie dans son cœur, comment les justes disparaissent et personne ne le remarque ? Car le juste a été soustrait à l'iniquité ; sa sépulture restera en paix, il a été enlevé du milieu des hommes. » Et Isaïe dit encore à propos de sa mort et des larrons crucifiés avec le Christ : « Son âme a été livrée à la mort et il a été rangé avec les criminels. » Et Jérémie dit, comme au nom de nos pères infortunés qui ont crucifié le Christ : « Venez, et mettons du bois dans son pain, et jetons-le hors de la terre des vivants. » Et Salomon dit des Juifs qui ont crucifié le Christ : « Ils ont fait ces calculs et ils se sont égarés ; car leur méchanceté les a aveuglés, et ils n'ont pas connu les mystères de Dieu. »

26. Anne et Caïphe, les misérables grands-prêtres qui ont crucifié le Christ, étaient de la tribu de Lévi, et les scribes de la tribu de Syméon<sup>37</sup>. Le bienheureux Jacob, notre père à nous les Juifs, dit prophétiquement : « Syméon et Lévi ont pétré l'injustice de leur propre choix. Que mon âme n'entre pas dans leur conseil, que mon cœur n'entre pas en querelle avec leur assemblée, car dans leur colère ils ont tué des hommes, et dans leur convoitise ils ont coupé les jarrets d'un taureau ; maudite leur colère car elle est sans frein, maudit leur courroux car il s'est endurci. Je les séparerai dans Jacob et je les diviserai dans Israël. » Et si nous disons : C'est à cause de Dina leur sœur, il n'en est pas ainsi. Alors en effet ils s'étaient justifiés

37. Tout ce développement est emprunté à HIPPOLYTE, *Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, PO 27, p. 60-69 et 72-73.

25. Ὅτι δὲ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὡς ἀνώστακτος καὶ ἀθάνατος ἡμελλεν ἐγείρειν τὸν ναὸν τὸν ἴδιον ὃν ἐξ ἡμῶν ἔλαβεν, τουτέστι ψυχὴν καὶ σῶμα, Δαυὶδ λέγει· « Ἄνασθητω ὁ Θεὸς καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ καὶ φυγέτωσαν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οἱ μισοῦντες αὐτόν ». Ὅτι δὲ καὶ τὰς ψυχὰς τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ἡμελλεν ἐλευθεροῦν ὁ Χριστὸς ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ διαβόλου, Δαυὶδ λέγει· « Ἀνέβης εἰς ὕψος, ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν », καὶ Ναοὺμ δὲ ὁμοίως λέγει· « Πύλαι τῶν πόλεων διηνοίχθησαν », « καὶ τὰ βασιλεία κατέπεσαν καὶ ἡ ὑπόστασις ἀπεκαλύφθη, καὶ αὕτη ἀνέβαινε καὶ | αἱ δοῦλαι αὐτῆς ἤγοντο ὡσεὶ περιστραφαί ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Οἱ καταβαίνοντες ἐν χώρα καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμπει ἐφ' ὑμᾶς ». Ἴδετε οὖν, ἀδελφοί, ποία σωτηρία ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ ἐγένετο τοῖς ἀνθρώποις. Καθὼς πάλιν λέγει Ἡσαΐας περὶ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ· « Ἴδετε ὅτι ὁ δίκαιος ἀπώλετο καὶ οὐδεὶς ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ, καὶ δίκαιοι αἵρονται καὶ οὐδεὶς κατανοεῖ; Ἀπὸ προσώπου γὰρ ἀδικίας ἦρται ὁ δίκαιος· ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφή αὐτοῦ, ἦρται ἐκ μέσου ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ τοῦ θανάτου καὶ τῶν ληστῶν τῶν συσταυρωθέντων τῷ Χριστῷ· « Παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει ὡς ἐκ προσώπου τῶν ἀθλίων ἡμῶν πατέρων τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν· « Δεῦτε, καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτόν ἐκ γῆς ζώντων ». Καὶ ὁ Σολομὼν λέγει περὶ τῶν σταυρωσάντων Ἰουδαίων τὸν Χριστόν· « Ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν· ἀπετύφλωσε γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν, καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια Θεοῦ ».

26. Ἄννας δὲ καὶ Καϊάφας, οἱ ἀρχιερεῖς οἱ ταλαίπωροι οἱ σταυρώσαντες τὸν Χριστόν, ἐκ τοῦ Λευὶ ἦσαν, οἱ δὲ γραμματεῖς ἐκ τοῦ Συμεῶν. Προφητεύων οὖν ὁ μακάριος Ἰακώβ ὁ πατὴρ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων λέγει· « Συμεῶν καὶ Λευὶ συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἰρέσεως αὐτῶν. Εἰς βουλήν αὐτῶν μὴ εἰσέλθῃ ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρίσηται τὰ ἥπατά μου, ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν, ὅτι αὐθάδης, καὶ ἡ μῆνις αὐτῶν, ὅτι ἐσκληρύνθη. Διαμεριῶ αὐτοὺς ἐν Ἰακώβ καὶ διασκορπιῶ αὐτοὺς ἐν Ἰσραὴλ ». Καὶ ἐὰν εἴπωμεν· Διὰ τὴν Δῖναν, τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὕτως.

I 25 : 2-4 Ps. 67 (68), 2 || 5-6 Ps. 67 (68), 19 || 6-8 Nah. 2, 7, 8 || 9 Is. 9, 1 || 11-13 Is. 57, 1-2 || 15 Is. 53, 12 || 16-17 Jér. 11, 19 || 18-20 Sag. 2, 21-22.

I 26 : 3-7 Gen. 49, 5-7.

I 25 : 1 ὡς P : ὁ FSI. || ἀθάνατος + ὑπάρχων F || ἡμελλεν F || 2 ὃν — ἔλαβεν om. F || 3-4 φυγέτ. — αὐτόν : τὰ ἐξῆς P || 4 τὰς<sup>2</sup> om. F || Ἀδ. : ἄδου F || ἡμελλεν F || ἐλευθεροῦν FP || 4-5 ὁ Χριστὸς om. F || 7 post διηνοίχθ. add. περὶ τοῦ ἄδου λέγει glossam F || καὶ ἡ om. P || ἀπεκαλύφθη : αὕτη P || post αὕτη add. ἡ ψυχὴ σὺν τῷ λόγῳ glossam FSI. || 8 καὶ<sup>1</sup> om. P || αἱ δοῦλαι αὐτῆς : ἐδόουλεον αὐτοῖς F || ἤγοντο P || ὡσεὶ : ὡς al P || post περιστραφαί add. μελέτητι καὶ al ψ. τ. ἀνθρ. εὐχαριστοῦσαι glossam F αἱ ψ. τ. ἀνθρ. μελέτη P (post αὐτῆς add. *duša žetouěesky* quasi legisset αἱ ψυχαι τῶν ἀνθρώπων μελέτην glossam SI.) || 9 λέγει om. P || ἐν<sup>2</sup> om. F || 10 Ἴδετε : οἴδατε P || ἀδελφοί + μου FM || ἐγένετο : γέγονεν P || 11 πάλιν om. P || εἴδετε P || 13 γὰρ om. FM || 14 λέγει post Χριστῷ transp. P || καὶ om. F || τῷ Χριστῷ : καὶ F || 15 ἡ om. P || 16 τῶν ἀθλίων — τὸν Χριστόν : τῶν σταυρωσάντων περὶ τῶν ἀθλίων πατέρων ἡμῶν τὸν χριστόν F τῶν πατέρων ἡμῶν M || 17 αὐτόν om. FM || 18 ὁ om. P || 19 ἀεπλανήθησαν F || 20 τὰ μυστ. τοῦ θ. P.

I 26 : 1 δὲ om. F || οἱ ἀρχιερεῖς om. F || 3 post ἡμῶν add. περὶ τῶν προδοτῶν glossam M<sup>sl</sup> tantum || λέγει : ἔφη F || ἐξετέλεσαν F || 4 εἰσέλθῃ P : ἔλθῃ BL ἔλθοι FM || ἐπὶ τ. συστ. : ἐν τῇ ἐπισυστάσει F || 5 et 18 ἐρίσηται nos : ἐρείσηται F ἐρήσεται P ἐρείσεται M || ἀνθρωπον F || 7 διασκ. : διασπεῖρω P || 8 δῖνα F || αὐτῶν + ταῦτα εἰρῆσθαι F || ἀλλ' om. FM.

auprès de leur père en disant : « Useront-ils donc de notre sœur comme d'une prostituée? » Et Jacob le juste lui-même par la suite dit à Joseph en lui faisant cadeau de cette ville : « Je te donne hors partage Sichem, ville que j'ai prise avec l'épée et avec l'arc », ce qui implique que Jacob lui-même a agréé la justification de Syméon et Lévi. Comment donc s'est accompli ce qu'avait dit leur père? Comme je l'ai dit, parce que Anne et Caïphe étaient de la tribu de Lévi et les scribes de la tribu de Syméon. Puisque c'est par leur avis et leur conseil que le Christ a été livré et a été mis à mort à cause d'eux, c'est prophétiquement que Jacob dit : « Que mon âme n'entre pas dans leur conseil » — Isaïe dit de même (Sl. : *avec Jacob*) : « Malheur à leur âme, car ils ont machiné un projet mauvais, en disant entre eux : Ligotons le juste, car il nous pèse » —, et : « Que mon cœur n'entre pas en querelle avec leur assemblée, car dans leur colère ils ont tué des hommes et dans leur convoitise ils ont coupé les jarrets d'un taureau; maudite leur colère! » Veillez donc, mes frères, à ce qu'aucun d'entre vous ne refuse de croire au Christ, afin que dans le monde à venir et Jacob et Isaïe ne se retrouvent pas contre nous. »

27. Ceux de la circoncision répondent et disent : Quel passage de l'Écriture prédit la résurrection du Christ?

Jacob dit : Dans le soixante-dix-septième psaume, David dit : « Et le Seigneur s'est réveillé comme le dormeur, comme un homme puissant alourdi par le vin, et il a frappé ses ennemis dans le dos et leur a infligé une honte éternelle. » Et Osée dit : « C'est lui qui nous a frappés et lui qui nous guérira, qui nous pansera et nous rétablira après deux jours, et le troisième nous nous relèverons devant lui », et encore : « Ô mort, où est ta victoire, enfer, où est ton aiguillon? » Et Zacharie dit : « Et toi dans le sang de ton alliance tu as fait revenir tes prisonniers d'une citerne sans eau. » Et David dit : « Réveille-toi mon Dieu, juge la terre, car tu seras l'héritier de toutes les nations. » Et Isaïe dit : « Le Seigneur veut diminuer la peine de son âme, lui montrer la lumière, forger son intelligence, justifier le juste qui se fait le serviteur empressé du grand nombre, et portera lui-même leurs péchés. C'est pourquoi il héritera lui-même de beaucoup et il partagera les dépouilles des puissants; en retour, son âme a été livrée à la mort et il a été rangé avec les criminels; et il a porté lui-même les péchés du grand nombre, et il a été livré pour leurs péchés. »

Ceux de la circoncision disent : Messire Jacob, tu as été égaré : à ce que disent nos didascales, Isaïe parlait du roi Josias.

25 Ἀπολογήσαντο γὰρ τότε τῷ πατρὶ αὐτῶν λέγοντες· | « Ἄλλ' ὡς ἐπὶ πορνείᾳ χρήσονται τῇ  
 10 ἀδελφῇ ἡμῶν; » Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δίκαιος Ἰακώβ μετὰ ταῦτα χαριζόμενος τὴν πόλιν τῷ Ἰωσήφ  
 λέγει· « Δίδωμί σοι ἐξαίρετον Σίκημα ἢν ἔλαβον πόλιν ἐν μαχαίρα μου καὶ τῷ τόξῳ μου »·  
 ὥστε καὶ αὐτὸς ὁ Ἰακώβ τὴν ἀπολογίαν ἐδέξατο τοῦ Συμεῶν καὶ Λευὶ. Ποῦ οὖν  
 ἐπληρώθη τὰ ῥηθέντα ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῶν; Ἄλλ' ἐπειδὴ, ὡς εἶπον, Ἄννας καὶ Καϊάφας  
 15 τῆς φυλῆς τοῦ Λευὶ ἦσαν καὶ οἱ γραμματεῖς ἐκ τοῦ Συμεῶν. Ἐπειδὴ οὖν τῇ τούτων  
 γνώμῃ καὶ βουλῇ παρεδόθη ὁ Χριστὸς καὶ δι' αὐτῶν ἀνηρέθη, προφητεύων Ἰακώβ λέγει·  
 « Εἰς βουλήν αὐτῶν μὴ εἰσέλθῃ ἡ ψυχὴ μου » — ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει (...): « Οὐαὶ τῇ ψυχῇ  
 αὐτῶν· διότι ἐβουλεύσαντο βουλήν πονηράν, καθ' ἑαυτῶν εἰπόντες· Δήσωμεν τὸν δίκαιον,  
 20 ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν » —, καὶ· « Ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρίσῃται τὰ ἥπατά μου,  
 ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν  
 ταύρον· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν ». Βλέπετε οὖν, ἀδελφοί μου, μὴ τις ὑμῶν  
 ἀπιστήσῃ τῷ Χριστῷ, ἵνα μὴ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος καὶ Ἰακώβ καὶ Ἡσαΐας καθ' ἡμῶν  
 εὐρεθῶσιν.

27. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ποία γραφὴ λέγει τὴν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ;

Ἰακώβος λέγει· Ἐν τῷ ἑβδομηκοστῷ ἑβδόμῳ ψαλμῷ Δαυὶδ λέγει· « Καὶ ἐξηγέρθη  
 ὡς ὁ ὑπνῶν Κύριος, ὡς δυνατὸς καὶ κεκραιπαληκῶς ἐξ οἴνου, καὶ ἐπάταξε τοὺς ἐχθροὺς  
 5 αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω, ὄνειδος αἰώνιον ἔδωκεν αὐτοῖς ». Καὶ Ὡσηβ λέγει· « Αὐτὸς πέπαικε  
 καὶ ἰάσεται, καὶ μοτώσει καὶ ὑγιαίνει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ  
 ἀναστήσομεθα ἐναντίον αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Ποῦ σου θάνατε τὸ νίκος, ποῦ σου ἄδη τὸ  
 κέντρον; » Καὶ Ζαχαρίας λέγει· « Καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους  
 26 σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Ἀνάστα ὁ Θεός, κρίνον τὴν γῆν,  
 ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Βού|λεται Κύριος  
 ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ φῶς, πλάσαι τῇ συνέσει, δικαίῳσαι  
 δίκαιον εὐ δουλεύοντα πολλοῖς, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. Διὰ τοῦτο  
 αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκύλα· ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς  
 15 θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη· καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν  
 καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη ».

Λέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς· Κύριε Ἰακώβε, ἐπλανήθης· ὡς γὰρ λέγουσιν οἱ διδάσκαλοι ἡμῶν, περὶ Ἰωσίου τοῦ βασιλέως εἶπεν ὁ Ἡσαΐας.

I 26 : 9-10 Gen. 34,31 || 11 Gen. 48,22 || 16 Gen. 49,6 || 16-18 Is. 3,9.10 || 18-20 Gen. 49,6-7.

I 27 : 3-5 Ps. 77 (78),65-66 || 5-7 Os. 6,1-2 || 7-8 Os. 13,14; I Cor. 15,55 || 8-9 Zach. 9-11 || 9-10 Ps. 81 (82),8 || 10-15 Is. 53,10-12.

I 26 : 9 ἀπελογήσαντο BFP || τότε om. F || ἐχρήσαντο PSI. || 10 τ. πόλιν : πάλιν F || 11 πόλιν om. F || τῷ... μου om. FM || 12 ὁ om. F || Ποῦ : πάντα P || 13 πληρωθῇ F || 14 ἐπεὶ F || 15 ὁ Χρ. δι' αὐτῶν καὶ P || 16 ἔλθοι F || 17 βεβούλευνται F || 18 καὶ om. F || 19 τῷ om. F || ἀνθρωπον F || 20 post ταύρον add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F || οὖν om. F || 21 μέλλοντος + αἰῶνος F || Ἡσαΐας : ἰσαάκ F.

I 27 : 3 Ἐν — ψαλμῷ om. F || Δαυὶδ om. PSI. || Καὶ om. F || 4 καὶ<sup>2</sup> om. P || 5 Αὐτὸς om. F || 6 καὶ<sup>2</sup> om. P || μωτώσει καὶ ὑγίωση P || ἡμέρας + καὶ FM || 7 νίκος + καὶ P || 9 σου om. F || Καὶ + πάλιν F || κρίνων P || 10 ὅτι — ἔθνεσιν : καὶ τὰ ἐξῆς P om. M || 13 τῶν δαιμόνων λέγει (λέγει om. P) post σκύλα add. glossam F post ἰσχυρῶν P || 14 ψυχῆ αὐτοῦ : leg. nequ. P || post ἀνόμων add. τῶν ληστῶν glossam P || post ἐλογίσθη add. τουτ' ἐστίν τῶν ληστῶν δηλονότι glossam F || 16 γὰρ : leg. nequ. P (γέ?) post λέγουσιν transp. F || 17 ὁ om. F.

Jacob dit : Ils mentent. C'est ainsi qu'ils nous égarent constamment. Car Josias n'a pas été crucifié avec des larrons, des criminels, il n'a pas été capable de remettre les péchés des hommes, après sa mort il n'a pas vu la lumière, et les nations n'ont pas placé leur espoir en Josias, mais au contraire notre peuple est parti en captivité. En revanche, les nations ont cru au Christ. En effet, le Christ a anéanti toute la tromperie des idoles et a retiré de l'enfer les âmes qui s'y trouvaient pour les libérer. Car Isaïe dit (du Christ) comme au nom de Dieu le Père : « C'est moi qui l'ai suscité comme roi avec justice, et toutes ses voies sont droites. Celui-là construira ma ville et fera revenir mon peuple de captivité, sans rançons et sans dons, dit le Seigneur Sabaoth. » Et Isaïe dit encore : « Ainsi parle le Seigneur Sabaoth : L'Égypte a décliné, et le commerce éthiopien et les hommes de Saba à la haute stature passeront à toi, seront tes serviteurs, suivront tes pas en portant des entraves, et ils passeront à toi, ils se prosterneront devant toi, et ils invoqueront ton nom ; car Dieu est en toi, et il n'y a pas d'autre Dieu que toi. Car tu es Dieu et nous ne le savions pas, le Dieu sauveur d'Israël. » Il dit : « Dieu est en toi » à cause du Verbe de Dieu qui a habité dans le corps du Seigneur, et : « Il n'y a pas d'autre Dieu que toi », parce que le Christ est le vrai Dieu.

28. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Que Dieu nous accorde que tes discours soient vrais, pour que nous ne nous repentions pas d'être devenus chrétiens ! Mais quel mal cela nous fera-t-il si nous observons le sabbat <sup>38</sup> ?

Jacob dit : Avant la Loi de Moïse, les hommes étaient placés sous la Loi naturelle et n'étaient pas tenus d'observer le sabbat ; en revanche une fois venue la Loi, celui qui n'observait pas le sabbat était maudit ; de même à rebours, une fois venu le Christ la vraie lumière, comme le dit Isaïe : « En ce jour, la lumière de la lune sera comme celle du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois comme la lumière de sept jours en un, quand le Seigneur guérira la blessure de son peuple et soignera la douleur de sa plaie ; voici que le nom de Dieu vient à travers le temps et son esprit sera comme de l'eau qui siffle dans le ravin. » Par conséquent, mes frères, « la Loi » est bonne et « sainte », puisqu'elle a été donnée par Dieu ; et le bienheureux Moïse nous a dit d'observer la Loi jusqu'à la venue du Christ. Il dit en effet : « Quand tu entreras dans la terre que le Seigneur ton Dieu te donne, il te suscitera un prophète ; vous l'écouteriez en tout ce qu'il vous dira. » La Loi était donc vraiment une bonne chose ; mais la Parousie du Christ est un bien sept fois meilleur. Comme l'a dit le prophète Isaïe : « Car tous ses adversaires seront couverts de honte et de confusion, et ils che-

38. Cette question caractérise l'attitude de nombreux Juifs et de quelques Chrétiens qui ne voient pas d'incompatibilité entre les pratiques des deux religions ; voir Commentaire, p. 262 ; V. DÉROCHE, « La polémique anti-judaïque... », plus bas, p. 287 ; G. DAGRON, « Judaïser », p. 364-365.

Ἰάκωβος εἶπεν· Ψεύδονται. Οὕτως γὰρ πάντοτε πλανῶσιν ἡμᾶς. Ἰωσίας γὰρ οὔτε  
 20 μετὰ ἀνόμων ληστῶν ἐσταυρώθη οὔτε ἀμαρτίας ἱκανὸς ἐγένετο συγχωρησάμενος ἀνθρώπων,  
 οὔτε δὲ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτὸν εἶδεν φῶς, οὔτε τὰ ἔθνη ἤλιπισαν ἐπὶ Ἰωσίαν, ἀλλὰ καὶ  
 ὁ λαὸς ἡμῶν εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπῆλθεν. Εἰς Χριστὸν δὲ καὶ τὰ ἔθνη ἐπίστευσαν. Ὁ Χριστὸς  
 γὰρ καὶ πᾶσαν τὴν πλάνην κατήργησε τῶν εἰδώλων καὶ τὰς ψυχὰς τὰς ἐν τῷ ἄδῃ ἀνήνεγκε  
 καὶ ἠλευθέρωσεν. Λέγει γὰρ Ἡσαΐας ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ Θεοῦ· « Ἐγὼ ἤγειρα αὐτὸν  
 25 μετὰ δικαιοσύνης βασιλέα, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ εὐθείαι. Οὗτος οἰκοδομήσει τὴν  
 πόλιν μου καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου ἐπιστρέψει, οὐ μετὰ λύτρων οὔτε μετὰ  
 δώρων, εἶπεν Κύριος Σαβαώθ ». Καὶ πάλιν λέγει Ἡσαΐας· « Οὕτως λέγει Κύριος  
 Σαβαώθ· ἐκοπίασεν Αἴγυπτος, καὶ αἱ ἐμπορεῖαι Αἰθίοπων καὶ οἱ Σαβαῖν ἄνδρες ὑψηλοὶ  
 ἐπὶ σὲ διαβήσονται καὶ σοὶ ἔσονται δοῦλοι καὶ ὀπίσω σου ἀκολουθήσουσιν δεδεμένοι  
 30 χειροπέδαις καὶ διαβήσονται πρὸς σε καὶ προσκυνήσουσί σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται·  
 ὅτι ἐν σοὶ ὁ Θεὸς ἐστίν, καὶ οὐκ ἔστιν Θεὸς πλὴν σου. Σὺ γὰρ εἶ Θεὸς καὶ οὐκ ἤδειμεν,  
 ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτὴρ ». Τὸ δὲ « Ἐν σοὶ Θεὸς ἐστίν » διὰ τὸν Λόγον λέγει τοῦ Θεοῦ  
 τὸν ἐνοικήσαντα εἰς τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου, καὶ τὸ « Οὐκ ἔστι Θεὸς πλὴν σου », ὅτι ἀληθινὸς  
 Θεὸς ἐστίν ὁ Χριστὸς.

Bo 27 28. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὁ Θεὸς δώσοι ἀληθινούς | εἶναι  
 τοὺς λόγους σου, ἵνα μὴ μεταμεληθῶμεν χριστιανίσαντες. Τί δὲ βλάπτει ἡμᾶς, ἐὰν καὶ  
 σαββατίζωμεν;

Ἰάκωβος λέγει· Ὡσπερ οἱ πρὸ τοῦ νόμου Μωϋσέως ὑπὸ τὸν φυσικὸν νόμον ἦσαν καὶ  
 5 οὐκ ἐχρῆν αὐτοὺς σαββατίζειν, ἐλθόντος δὲ τοῦ νόμου ἐπικατάρατος ἦν ὁ μὴ σαββατίζων,  
 οὕτως πάλιν ἐλθόντος τοῦ Χριστοῦ τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, καθὼς λέγει Ἡσαΐας·  
 φησὶ γάρ· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται τὸ φῶς τῆς σελήνης ὡς τὸ φῶς τοῦ ἡλίου, καὶ  
 τὸ φῶς τοῦ ἡλίου ἔσται ἑπταπλάσιον ὡς τὸ φῶς τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ὅταν  
 10 ἰάσῃται Κύριος τὸ σύντριμμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, καὶ τὴν ὀδύνην τῆς πληγῆς αὐτοῦ ἰάσεται·  
 ἰδοὺ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ἐρχεται διὰ χρόνου καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ὡς ὕδωρ ἐν φάραγγι  
 διασυρίζον ». Ὡστε οὖν, ἀδελφοί μου, καὶ « ὁ νόμος » καλὸς καὶ « ἅγιος », ὡς ὑπὸ  
 Θεοῦ δεδομένος· καὶ ὁ μακάριος Μωϋσῆς εἶπεν ἡμῖν φυλάττειν τὸν νόμον ἕως οὗ ἔλθῃ ὁ  
 Χριστὸς. Φησὶ γὰρ Μωϋσῆς· « Ὅταν εἰσέλθῃς εἰς τὴν γῆν ἣν Κύριος ὁ Θεὸς σου  
 15 δίδωσί σοι, προφήτην ἀναστήσει σοὶ Κύριος· αὐτοῦ ἀκούσετε κατὰ πάντα ὅσα ἂν εἴπῃ  
 ὑμῖν ». Ἦν οὖν ὄντως καλὸς ὁ νόμος· ἀλλ' ἑπταπλάσιον καλλιωτέρα ἢ τοῦ Χριστοῦ  
 παρουσία. Καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης· « Αἰσχυρθήσονται γὰρ καὶ ἐντραπήσονται

I 27 : 23-26 Is. 45,13 || 26-31 Is. 45,14-15.

I 28 : 7-11 Is. 30,26-28 || 11 Rom. 7,12 || 13-15 Deut. 18,9.15-16 || 16-17 Is. 45,16.

I 27 : 18 ὄντως F<sup>a</sup>. c. || ὑμᾶς F || 19 ἄνθρ. F : ἀνθρώπω P om. M || 20 οὔτε δὲ : οὐ δὲ F ||  
 οὔτε<sup>2</sup> : οὐδὲ P || 21 ἡμῶν : μόνον P || Ὁ Χρ. : αὐτὸς F δὲ M || 22 ἀνήγκε P || 23 γὰρ + ὁ P || ὡς  
 om. P || post Θεοῦ add. περί χριστοῦ glossam FMP || 24 οἰκοδομήσω P || 25 τοῦ om. F || 26-27 Καὶ  
 πάλιν — Σαβαώθ om. FM || 27 αἱ om. F || πορεῖαι P || οἱ om. P || σεβῶν F σαββαῖν M || 28 διαβ. :  
 ἀνίσωνται P || σοὶ : σου P || ἀκολουθήσωσιν P || 30-31 καὶ οὐκ — Θεὸς ἐστίν MPSI. : om. BFL || 31 τοῦ  
 θεοῦ λέγει F || 32 Θεὸς om. F || 33 ὁ χρ. ἐστίν F.

I 28 : 1 ἀποκρ. κ. λέγ. οἱ ἐκ περιτομῆς F || 2 σου om. P || 3 σαββατίσωμεν F || 4 Ὡσπερ οἱ :  
 ὅσοι P || 5 [αὐτ]οὺς leg. nequ. P || 7 φησὶ γάρ om. P || 9 ἰάσεται P || ὀδύνην : δύναμιν F || 10 τοῦ  
 Θεοῦ : κυρίου F || φάρυγι P || 11 διασύρον F || ὡς om. F || ὑπὸ + τοῦ F || 12 et 13 μωσῆς P ||  
 12 ὁ<sup>2</sup> om. P || 13 Κύριος ὁ Θεὸς σου : ὁ κύριος P || 14 ἀναστήσει P || 15 Ἦν οὖν ὄντως om. F || τοῦ  
 om. F || 16 ὁ προφ. om. PSI. || γάρ om. F.

mineront dans l'opprobre. » Voyez donc, mes frères, comment ceux qui veulent observer le sabbat seront couverts de honte comme adversaires du Christ.

29. Et Isaïe dit encore : « Qui parmi vous craint le Seigneur? Qu'il écoute la voix de son Fils. » C'est donc la volonté de Dieu que l'on écoute le Christ son enfant. Et Dieu dit encore par la bouche d'Isaïe : « Écoute-moi, mon peuple, et vous les rois, prêtez l'oreille : une Loi viendra de moi et mon jugement à la lumière des nations. Ma justice approche à grands pas et mon salut surgira comme la lumière, et les nations placeront leur espoir dans mon bras ; les îles m'obéiront et placeront leur espoir dans mon bras. » Et Michée dit de la nouvelle Loi du Christ, celle de la nouvelle alliance : « Aux derniers jours, la montagne du Seigneur sera visible, prête par-dessus les cimes des monts, et elle s'élèvera au-dessus des montagnes ; et une foule de nations y viendront avec de nombreux peuples, et ils diront : Venez, montons sur la montagne du Seigneur et à la maison du Dieu de Jacob, et ils nous montreront sa route et nous marcherons sur ses chemins ; car de Sion viendra la Loi et le Verbe du Seigneur de Jérusalem. » Voyez, mes frères, qu'après la Loi de Moïse on proclame une autre Loi, celle du Christ, les saints Évangiles de la nouvelle alliance, la lumière septuple dont parlent les prophètes. N'allons donc plus judaïser ou observer le sabbat, car nous serions alors vraiment des ennemis et des adversaires de Dieu et des prophètes. Car le prophète Isaïe a dit dans le passage cité plus haut : « Tous ses adversaires seront couverts de honte et de confusion et ils chemineront dans l'opprobre » ; et Moïse dit, comme au nom de Dieu : « L'homme qui n'écouterait pas les paroles que prononcera ce prophète en mon nom, je tirerai vengeance de lui. » Et Malachie dit : « Je n'ai pas de plaisir avec les fils d'Israël et je ne recevrai pas de sacrifice de leurs mains ; car de l'Orient à l'Occident mon nom est glorifié parmi les nations et en tout lieu on offre l'encens à mon nom ; car mon nom est grand parmi les nations ; je suis vivant, dit le Seigneur tout-puissant. » Et dans le quarante-neuvième psaume Dieu dit : « Écoute, mon peuple, et je te parlerai, et je te porterai témoignage, Israël, c'est moi qui suis Dieu, ton Dieu. Je ne te condamnerai pas pour tes sacrifices, tes holocaustes sont sans cesse devant moi. Je n'accepterai pas les veaux de ta maison, ni les chevreaux de tes troupeaux. Car je possède tous les fauves de la plaine, les bêtes des montagnes et les bœufs. Je connais tous les oiseaux du ciel, et la beauté des champs est à moi. Si j'ai faim, je ne te le dirai pas : je possède la Terre et tout ce qui l'habite. Irais-je manger la chair des taureaux ou boire le sang des boucs? Offre à Dieu un sacrifice de louange et adresse au Très-haut tes prières, et invoque-moi aux jours de ton affliction. » Voyez, mes frères, comment la Loi est annulée ou plutôt accomplie sur l'ordre de Dieu. Il faut donc célébrer le jour de la résurrection du Christ, le saint Dimanche où le Christ ressuscité a illuminé tout l'univers. Isaïe a encore annoncé le saint corps du Christ en disant : « J'ai vu le

πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πορεύονται ἐν αἰσχύῃ ». Ἴδετε οὖν, ἀδελφοί μου, ὅτι οἱ θέλοντες σαββατίζειν ἐντραπήσονται ὡς ἀντικείμενοι τῷ Χριστῷ.

29. Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ὁ φοβούμενος τὸν Κύριον; Ὑπακουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδὸς αὐτοῦ ». Θέλημα οὖν Θεοῦ ἐστὶν ἀκούειν Χριστοῦ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ. Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου λέγει· « Ἀκούετε μου, λαὸς μου, καὶ οἱ βασιλεῖς πρὸς με ἐνωτίσασθε· ὅτι νόμος παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται καὶ ἡ κρίσις μου εἰς φῶς ἔθνων· ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιούσιν· ἐμὲ νῆσοι ὑπομενοῦσι καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἐλπιούσιν ». Καὶ Μιχαΐας λέγει περὶ τοῦ νέου νόμου τοῦ Χριστοῦ τῆς νέας διαθήκης· « Ἔσται ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ἐμφανὲς τὸ ὄρος Κυρίου, ἔτοιμον ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὄρεων, καὶ ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν· καὶ ἤξουσιν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη πολλὰ καὶ λαοὶ πολλοὶ | καὶ ἐροῦσιν· Δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ Ἰακώβ, καὶ δεῖξουσιν ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ καὶ πορευσόμεθα ἐν ταῖς τριβούχοις αὐτοῦ· ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος καὶ Λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλὴμ ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ὅτι μετὰ τὸν νόμον Μωϋσέως ἄλλος νόμος κηρύσσεται ὁ τοῦ Χριστοῦ, τὰ ἅγια εὐαγγέλια τῆς νέας διαθήκης, τὸ ὑπὸ τῶν προφητῶν φῶς λεγόμενον ἑπταπλάσιον. 15 Μὴ οὖν λοιπὸν θελήσωμεν ἰουδαΐζειν ἢ σαββατίζειν, ἐπεὶ ὄντως ἐχθροὶ καὶ ἀντάρται ἐσμὲν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν προφητῶν. Εἶπε γὰρ ἐν τῷ ἀνωτέρῳ ὁ προφήτης Ἡσαΐας· « Αἰσχυνθήσονται πάντες καὶ ἐντραπήσονται οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πορεύονται ἐν αἰσχύῃ ». Καὶ Μωϋσῆς λέγει ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ· « Ὁ ἄνθρωπος ὅς ἂν μὴ ἀκούσῃ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὧν ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ 20 ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ ». Καὶ Μαλαχίας λέγει· « Οὐκ ἔστι μοι θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ θυσίαν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν οὐ προσδέξομαι· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δοξάζεται ἐν τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα τῷ ἐμῷ ὀνόματι προσάγεται, διότι τὸ ὄνομά μου μέγα ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Καὶ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ ἐνάτῳ ψαλμῷ λέγει ὁ Θεός· « Ἄκουσον, λαὸς μου, καὶ 25 λαλήσω σοι, Ἰσραὴλ, καὶ διαμαρτύρομαί σοι, ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου εἰμὶ ἐγώ. Οὐκ ἐπὶ ταῖς θυσίαις σου ἐλέγξω σε, τὰ δὲ ὀλοκαυτώματά σου ἐνώπιόν μου ἐστὶ διαπαντός. Οὐ δέξομαι ἐκ τοῦ οἴκου σου μόσχους, οὐδὲ ἐκ τῶν ποιμνίων σου χιμάρους. Ἐμὰ γὰρ ἐστὶ πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, κτήνη ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ βόες. Ἐγνωκα πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ὠραιότης ἀγροῦ μετ' ἐμοῦ ἐστίν. Ἐὰν πεινάσω, οὐ μὴ σοι εἶπω· ἐμὴ γὰρ ἐστίν ἡ 30 οἰκουμένη καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Μὴ φάγωμαι κρέα ταύρων ἢ αἷμα τράγων πίωμαι; Οὐσον τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχὰς σου, καὶ ἐπικάλεσάι με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ἀνατροπὴν νόμου, μᾶλλον δὲ πλήρωσιν νόμου, Θεοῦ κελεύσαντος. Χρῆ γὰρ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν τοῦ Χριστοῦ ἐορτάζειν τὴν ἁγίαν Κυριακὴν, ἐν ἣ ἀναστὰς ὁ Χριστὸς ἐφώτισε τὰ σύμπαντα. Ὡς καὶ Ἡσαΐας τὸ

I 29 : 1-2 *Is.* 50,10 || 3-7 *Is.* 51,4-5 || 8-12 *Mich.* 4,1-2 || 17-18 *Is.* 45,16 (cf. 41,11) || 18-20 *Deut.* 18,19 || 20-23 *Mal.* 1,10-11 || 24-32 *Ps.* 49 (50),7-15.

I 28 : 17 ἴδου P || μου om. F || 18 ὅτι : οὗτοι P.

I 29 : 1 ὁ om. F || 3 ἀκούσατε F || 5 ταχὺ : τῷ χριστῷ P || καὶ ἐξ. om. P || 6-7 ἐμὲ — ἐλπιούσιν om. F || 10 τοῦ om. P || 12 εἶδετε P || 13 μου om. P || 14 τὰ ἅγια : ἤγουν τὰ F || τὸ : τὸν P || τὰ... λεγόμενα ἑπταπλάσιον F || 16 ἐν τῷ om. F || 17 καὶ ἐντρ. πάντες F || 18 μωσῆς P || Ὁ om. P || ἄνθρ. + ἐκεῖνος ὅς ἐάν P || 19 ὧν P : ὄν F (ὡς Sl.?) || ἂν nos : ἐάν FP || λαλήσει P || ἐπὶ : ἐν F || 21 προσδέξομαι P || 22-23 καὶ ἐν — ἔθνεσιν om. F || 24 ὁ Θεός om. F || 25-32 ὁ Θεός<sup>1</sup> — θλίψεώς σου : καὶ τὰ ἐξῆς P || 30 πλήρωμα : θέλημα F || 32 εἶδετε P || 34 Ἡσαΐας + λέγει διὰ F.

Seigneur Sabaoth de mes yeux. Et on envoya vers moi un des séraphins, qui tenait dans sa main une braise qu'il avait prise sur l'autel avec la pincette, et il toucha ma bouche et dit : Voici, ceci a touché tes lèvres et enlèvera tes iniquités et te purifiera de tes péchés. »

30. Mais dans la Loi aussi les pains d'offrande, que seuls les prêtres mangeaient, en étaient une préfiguration. Et Melchisédech offrit à Dieu du pain et du vin en préfiguration des saints mystères de la sainte Église. Et le verset « Il leur donna le pain du ciel » s'accomplit dans le mystère de l'Église. Car nos pères qui ont mangé ce pain, c'est-à-dire la manne, ont été exterminés et n'en ont tiré aucun profit, « ils ont jonché le désert » parce qu'ils avaient irrité Dieu. Mais le pain du Christ a illuminé<sup>39</sup> toute la création (qu'il a tirée) de l'erreur des idoles ; en effet, « Chacun n'enseignera plus son prochain, son concitoyen et son frère en disant : Connais le Seigneur », « car toute la terre a été remplie de la connaissance de Dieu, comme de grandes eaux qui couvrent la mer. Et, dit-il, en ce jour-là continuera la souche de Jessé avec celui qui en surgira pour commander aux nations, les nations espéreront en lui, et son repos sera glorieux. » Et encore : « Il a péri, le prince qui piétinait la terre ; et le trône sera rétabli avec miséricorde et il s'assiéra sur le trône avec vérité dans la tente de David, rendant la justice, cherchant le droit et servant l'équité. » Et Isaïe dit encore : « Voici ce que dit le Seigneur le Dieu d'Israël : En ce jour-là l'homme aura confiance en son créateur, ses yeux se tourneront vers le saint d'Israël, et ils ne se fieront plus aux montagnes ni aux œuvres de leurs mains. » Zacharie dit pareillement du nouveau peuple des Chrétiens : « Une foule de nations et une masse de peuples viendront chercher la face du Seigneur à Jérusalem pour obtenir miséricorde du Seigneur », et encore : « En ce jour-là, dit le Seigneur, les noms des idoles seront retranchés de la terre et il n'y en aura plus trace. »

31. Ceux de la circoncision répondent et disent : En vérité, messire Jacob, tout ce que Dieu a dit aujourd'hui par ta bouche est vrai ; car ce sont les paroles de

39. Cette association de φωτισω avec l'eucharistie se retrouve dans SÔPHRONIOS, *Miracles des saints Cyr et Jean* 36, éd. Marcos p. 327 : τὴν ψυχὴν τῆ μεταλήψει τῶν ἁγίων μυστηρίων ἐφώτισεν.

35 ἅγιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ προκηρύττων ἔλεγεν· « Τὸν βασιλέα Κύριον Σαβαῶθ  
εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου. Καὶ ἀπεστάλη πρὸς με ἐν τῶν σεραφίμ, καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν  
ἄνθρακα, ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἤψατο τοῦ στόματός μου  
Bo 29 καὶ εἶπεν· Ἰδοῦ, ἤψατο τοῦτο τῶν χειλέων σου καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας | σου καὶ τὰς  
ἁμαρτίας σου περικαθαριεῖ ».

30. Ἄλλὰ καὶ ἐν τῷ νόμῳ οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, οὓς οἱ ἱερεῖς μόνοι ἦσθιον,  
προτύπως ἦν. Ἄλλὰ καὶ Μελχισεδέκ ἄρτους καὶ οἶνον προσέφερεν τῷ Θεῷ εἰς  
προτύπων τῶν ἁγίων μυστηρίων τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Καὶ τὸ « Ἄρτον οὐρανῶν ἔδωκεν  
αὐτοῖς » εἰς τὸ τῆς ἐκκλησίας μυστήριον τελειοῦται. Οἱ γὰρ πατέρες ἡμῶν οἱ φαγόντες τὸν ἄρτον,  
5 τουτέστιν τὸ μάννα, ἐξωλοθρεύθησαν καὶ οὐδὲν αὐτοὺς ὠφέλησεν, « κατεστρώθησαν γὰρ  
ἐν τῇ ἐρήμῳ » ὡς παραπικρίναντες τὸν Θεόν. Ὁ δὲ ἄρτος ὁ τοῦ Χριστοῦ πᾶσαν τὴν  
κτίσιν ἐφώτισεν ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων· οὐκέτι γὰρ « Διδάσκει ἕκαστος τὸν πλησίον  
αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων· Γνωθὶ τὸν  
Κύριον », « ἐπλήσθη γὰρ ἡ σύμπασα τοῦ γινῶναι τὸν Κύριον, ὡς ὕδωρ πολὺ  
10 κατακαλύψαι θαλάσσας. Καὶ ἔσται γὰρ, φησὶν, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσοῦ  
καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν, καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ  
τιμῇ ». Καὶ ἄλιν· « Ὁ ἄρχων ἀπώλετο ὁ καταπατῶν τὴν γῆν· διορθώθησεται δὲ ὁ  
θρόνος μετ' ἐλέους καὶ καθιεῖται ἐπ' αὐτῷ μετὰ ἀληθείας ἐν σκηνῇ Δαυὶδ, κρίνων καὶ  
ἐπιζητῶν κρίμα καὶ σπεύδων δικαιοσύνην ». Καὶ ἄλιν Ἡσαίας· « Τάδε λέγει Κύριος  
15 ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ· Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πεποισῶς ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν,  
οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ ἐμβλέψονται, καὶ οὐ μὴ πεποισότες  
ᾧσιν ἐπὶ τοῖς βουνοῖς, οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν ». Ὁμοίως καὶ Ζαχαρίας  
λέγει περὶ τοῦ νέου λαοῦ τῶν Χριστιανῶν· « Ἦξουσιν ἔθνη πολλὰ καὶ λαοὶ πολλοὶ  
ἐκζητῆσαι τὸ πρόσωπον Κυρίου ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐξιλάσασθαι τὸ πρόσωπον Κυρίου »,  
20 καὶ ἄλιν· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, ἐξωλοθρευθήσονται τὰ ὀνόματα τῶν  
εἰδώλων ἀπὸ τῆς γῆς καὶ οὐκέτι ἔσται αὐτῶν μνεῖα ».

31. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὦντως, κύρι Ἰάκωβε, ἀληθῆ εἰσιν  
Bo 30 πάντα ἃ ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ στόματός σου σήμερον· οὗτοι γὰρ | οἱ λόγοι τοῦ

I 29 : 35-39 *Is.* 6,5-7.

I 30 : 1 cf. *Lév.* 24,9 (*Luc* 6,4; *Matth.* 12,4) || 2-3 cf. *Gen.* 14,18 || 3-4 *Ps.* 77 (78),24; *Jean* 6,31 || 4-5 cf. *I Cor.* 10,3,5 || 5-6 *Hébr.* 3,16 || 7-9 *Jér.* 38 (31),34 || 9-12 *Is.* 11,9,10 || 12-14 *Is.* 16, 4-5 || 14-17 *Is.* 17,6-8 || 18-19 *Zach.* 8,22 || 20-21 *Zach.* 13,2.

I 29 : 35 προκηρ. Ἐλ. : ἵνα προσκυνῆται F || 38 σου<sup>1</sup> aut σοι F? || 39 καθαριεῖ P.

I 30 : 1 ἦσθιον μόνοι F || 2 προτ. ἦν F : τίνος προτύπως ὑπῆρχον M om. PSI. || Ἄλλὰ om. FM || Μελχ. + δὲ F || προσήνεγκεν τῷ χριστῷ καὶ θεῷ F || 3 ἁγίων : φρικτῶν F || μυστηρίων post ἐκκλ. transp. F || 5 τὸ om. P || ὠφέλησεν αὐτοὺς P || 6 παραπικρίναντες F || δ<sup>2</sup> om. F || 8 καὶ ἕκ. τ. πολ. αὐτοῦ om. MPSI. || κ. ἕκ. τ. ἀδ. αὐτοῦ om. M || 11 καὶ<sup>1</sup> om. F || 12 post ἀπώλετο add. περὶ τοῦ διαβόλου λέγων glossam F || τὴν om. F || διορθώσεται P || δ<sup>3</sup> om. P || 13 μετὰ ἐλέου P || post ἐλέους add. περὶ τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F (cf. Sl.) || μετὰ : ἐπ' F || 14 ἐκζητῶν F || Ἡσ. om. F || 15 δ<sup>2</sup> om. F || 16 ἐμβλέψονται P || 17 Ὁμοίως om. P || 19 καὶ om. P || 20 ἐξωλοθρευθήσεται P ἐξωλοθρευθήσεται M.

I 31 : 1 ἀληθῆς ἔστιν F || 2 τοῦ<sup>1</sup> om. F.

l'Esprit Saint. Aide-nous (à comprendre) pourquoi le Christ a supporté d'être trahi par son propre disciple Judas.

Jacob dit : Il fallait que cela se passât ainsi, puisque les prophètes l'avaient annoncé, afin de démontrer que le Verbe de Dieu avait réellement pris chair. Car le prophète Amos dit : « Ils ont livré le juste pour de l'argent. » Et Zacharie dit comme au nom du Christ : « Et ils ont fixé mon prix à trente pièces d'argent. » Et Jérémie dit : « Ils ont donné trente pièces d'argent, le prix de celui qu'ils ont acheté aux fils d'Israël, et ils les ont placées dans le champ du potier. » Et Isaïe dit : « Malheur à l'impie ! il lui arrivera malheur en proportion des œuvres de ses mains. » Et David dit : « Place un pécheur contre lui et que le diable se tienne à sa droite ; qu'il sorte condamné de son procès, et que sa prière se tourne en péché ; que ses jours soient peu nombreux et qu'un autre prenne sa fonction. » En effet, après le rejet de Judas, il vint un autre apôtre. Et Salomon dit du traître : « Un homme insensé et criminel suit des sentiers mauvais ; il fait signe des yeux, des gestes du pied, il explique en jouant des doigts. Un cœur égaré machine des fourberies à tout moment. Un tel homme sait causer bien des désordres ; c'est pourquoi sa perte arrive soudainement. » La vente de Joseph par ses propres frères était encore une préfiguration de la trahison du Christ par les Juifs, ses frères dans la chair. Et la prophétie du bienheureux Moïse s'accomplit dans celui qui a livré le Christ. Car il dit dans le Deutéronome : « Maudit l'homme qui accepte des présents pour faire couler le sang du juste », et encore : « Dieu refusera de le prendre en pitié, et alors la colère du Seigneur et son zèle s'enflammeront contre cet homme, et toutes les malédictions de cette loi s'attacheront à lui », et encore : « Le Seigneur effacera son nom de sous le ciel. » Giezi le disciple d'Élisée était encore une préfiguration de Judas.

32. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Vraiment, tu as apporté une forte démonstration, et tu nous as guéris. Messire Jacob, pourquoi Dieu a-t-il rejeté la synagogue comme tu le dis ? Tu ne nous feras pas croire cela : la sainte synagogue d'Israël a été le premier salut des hommes en leur faisant connaître Dieu.

Jacob dit : Dieu dit par Isaïe : « Va, entre dans la chambre du trésor auprès de

ἀγίου Πνεύματος εἰσιν. Ὁφέλησον δὲ ἡμᾶς, διὰ τί ἠνέσχετο ὁ Χριστὸς ὑπὸ τοῦ ἰδίου μαθητοῦ τοῦ Ἰούδα προδοθῆναι;

- 5 Ἰάκωβος λέγει· Ἔδει τοῦτο γενέσθαι, ἐπειδὴ οἱ προφήται προεκήρυξαν, ἵνα δειχθῆ ὅτι ἀληθινὴν ἀνέλαβεν σάρκα ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ἀμῶς γὰρ ὁ προφήτης λέγει· « Ἀπέδοντο ἀργυρίῳ τὸν δίκαιον ». Καὶ Ζαχαρίας ὡς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ λέγει· « Καὶ ἔστησαν τὸν μισθὸν μου τριάκοντα ἀργύρια ». Καὶ Ἰερεμίας λέγει· « Ἔδωκαν τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Οὐαὶ τῷ ἀνόμῳ· πονηρὰ γὰρ συμβήσεται αὐτῷ κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Κατάστησον ἐπ' αὐτὸν ἀμαρτωλὸν καὶ διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· ἐν τῷ κρίνεσθαι αὐτὸν ἐξέλθοι καταδεδικασμένος, καὶ ἡ προσευχὴ αὐτοῦ γενέσθω εἰς ἀμαρτίαν· γεννηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος ». Ἐκβληθέντος γὰρ 15 τοῦ Ἰούδα εἰσῆλθεν ἄλλος ἀπόστολος. Καὶ Σολομών λέγει περὶ τοῦ προδότου· « Ἀνὴρ ἄφρων καὶ παράνομος πορεύεται ὁδοὺς οὐκ ἀγαθὰς. Ἐννεύει μὲν ὀφθαλμοῖς, σημαίνει δὲ ποδί, διδάσκει δὲ ἐν νεύμασι δακτύλων. Διεστραμμένη δὲ καρδιά τεκταίνεται κακὰ ἐν παντὶ καιρῷ. Ὁ τοιοῦτος ταραχὰς συνίστησι πολλὰς· διὰ τοῦτο ἔρχεται ἐξαπίνης ἡ ἀπώλεια αὐτοῦ ». Ἀλλὰ καὶ τὸ πραθῆναι τὸν Ἰωσήφ ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀδελφῶν προεμήνυσεν 20 τὴν τῶν κατὰ σάρκα ἀδελφῶν τοῦ Χριστοῦ Ἰουδαίων προδοσίαν. Καὶ ἡ τοῦ μακαρίου Μωϋσῆ προφητεία πληροῦται εἰς τὸν προδώσαντα τὸν Χριστόν. Φησὶ γὰρ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ· « Ἐπικατάρατος ὃς λάβῃ δῶρα πατάξει ψυχὴν αἵματος δικαίου », καὶ πάλιν· « Οὐ μὴ θελήσῃ ὁ Θεὸς εὐλίτατεύειν αὐτῷ, ἀλλ' ἢ τότε ἐκκαυθήσεται ὄργῃ Κυρίου καὶ ὁ ζῆλος αὐτοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, καὶ κολληθήσονται πᾶσαι αἱ ἄραι τῆς διαθήκης 25 ταύτης αὐτῷ », καὶ πάλιν· « Ἐξαλείψει Κύριος ἡ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανόν ». Καὶ Γιεζὴ ὁ μαθητὴς Ἐλισσαίου προτύπων εἶχε τοῦ Ἰούδα.

32. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὦντως μεγάλως ἀπέδειξας καὶ ἀπεθεράπευσας ἡμᾶς. Διὰ τί, κύριε Ἰάκωβε, τὴν συναγωγὴν ἀπόσωτο ὁ Θεὸς ὡς λέγεις; Τοῦτο οὐ πείθεις ἡμᾶς. Πρώτη γὰρ σωτηρία τοῖς ἀνθρώποις ἡ ἀγία συναγωγὴ τοῦ Ἰσραὴλ εἰς θεογονσίαν.

- 5 Λέγει Ἰάκωβος· Διὰ Ἡσαίου λέγει ὁ Θεός· « Πορεύου, εἰσελθε εἰς τὸ παστοφόριον

I 31 : 7 *Amos* 2,6 || 7-8 *Zach.* 11,12 || 8-10 *Matth.* 27,9 || 10-11 *Is.* 3,11 || 11-14 *Ps.* 108 (109),6-8; *Actes.* 1,20 || 15-19 *Prov.* 6,12-15 || 19-20 cf. *Gen.* 37,27-28 || 22 *Deut.* 27,25 || 23-25 *Deut.* 29,19 || 25 *Deut.* 29,30 || 26 *IV Rois* 5,20.

I 32 : 5-12 *Is.* 22,15-19.

I 31 : 3 δὲ om. P || ἀνεσχέθη P || 4 παραδοθῆναι P || 5 λέγει : ἐφη F || 6 ἀληθινὴν : ἀληθεία F || Ἀμ. γὰρ : καὶ γὰρ ἀμῶς F || ὁ προφ. om. P || 7 λέγει ὡς ἀπὸ τ. χρ. F || 8-9 καὶ Ἰερ. — ἀργύρια om. F || 9 ὃν : ὢν F || ἠτιμήσαντο P || ἔδωκεν P || 10 γὰρ om. FM || 11 λέγει om. BP || 12-14 ἐν τῷ — ἕτερος : καὶ τὰ ἐξῆς P || 15 ἀπόστολος + ἐν τῷ λέγειν τὸν δαυὶδ : καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος P || Σολ. + δὲ P || 16 Ἐνν. μὲν : ἐννεύων F ἐννεβευμεν M || ὀφθαλμῶ P || σημαίων F || 17 Διεστρ. δὲ : καὶ διεστρ. F || 18 ταραχὴν P || πολλὴν P πόλει FM || διὰ + δὲ F || ἐξαπὶνα F || ἡ om. P || 19 post προεμ. aliquid eras. F || 20 τὴν om. FM || Ἰουδαίων ἀδελφῶν τ. χρ. MPSI. || προδοσίαν : πονηρίαν F || Καὶ om. MP || μακαρίου + δὲ F || 21 εἰς : ἡ P || προδόνα F || Φησὶ γὰρ om. P || 22 Δευτ. + δηλοῦσα P || λάβει F || 23 Οὐ : ὃν P || ἢ τότε om. P || 24 κολληθ. αὐτῷ post τῆς διαθ. transp. MSI. || κολληθήσων F || ἄραι : ἀρεταὶ F || 25 ταύτης om. MSI. || ὑπουρανίον P<sup>a. c.</sup> ὑπουρανίου P<sup>p. c.</sup> || 26 Ἐλισσαί F.

I 32 : 2 ἐθεράπευσας F || ἡμᾶς om. P || 3 Τοῦτο + γὰρ F || ἀγία : πᾶσα F || 5 Διὰ — Θεός : ἡσαΐας λέγει F.

Somnas le trésorier et dis-lui : Qu'as-tu à faire ici ? Qu'y a-t-il pour toi ici ? Tu t'es creusé pour toi-même un tombeau ici et tu t'es fait un tombeau profond, et tu t'es taillé une demeure dans la pierre. Voici que le Seigneur Sabaoth fera venir un homme qui t'expulsera ; il t'enlèvera ta robe, ton turban et ta couronne glorieuse, et il te jettera dans une contrée grande et infinie, et tu y mourras, et il exposera au déshonneur ton beau char, et à l'outrage la maison du prince, et tu seras déchu de ton emploi et il t'arrachera ta charge. » Somnas signifie : « tiens-toi dehors ». Voyez donc, frères, comment le judaïsme vient à son terme et est accompli en son temps. Isaïe parle aussitôt après de la Parousie du Christ : « Et en ce jour-là j'appellerai mon fils Eliakim, le fils de Helkios, et je le revêtirai de ta robe, et je lui donnerai ta couronne dans ma puissance, et je lui donnerai ta charge en ses mains ; et il sera comme un père pour ceux qui habitent Jérusalem et pour les hommes de Juda. Et je lui donnerai la gloire de David, il régnera et il n'y aura personne pour le contredire, il ouvrira et il n'y aura personne pour fermer, il fermera et il n'y aura personne pour ouvrir ; et je l'installerai prince dans un lieu sûr, et il sera sur le trône de gloire dans la maison de son père ; et tout homme illustre dans la maison de son père se confiera en lui, du plus petit au plus grand, du petit vase au vase des aganoth, et ils seront suspendus à lui en ce jour-là. » Comprenez donc, mes frères, que c'est un ordre divin de croire au Christ le Fils de Dieu, et de fêter le jour de sa résurrection, le saint dimanche par lequel le Christ a renouvelé le monde.

33. Ceux de la circoncision disent : Tu nous as aidés, serviteur de Dieu, et tu nous as rassurés ; mais nous t'en prions, messire Jacob, pourquoi le Christ a-t-il été crucifié et a-t-il péri d'une mort si infâme ?

Jacob prend la parole et dit : Il fallait que le Christ fût crucifié, parce que la Loi et les prophètes avaient prédit que c'est ainsi que le Christ sauverait l'humanité. Moïse dit en effet : « Vous verrez votre vie pendue en face de vos yeux. » Et Esdras dit que le Christ crucifié est Dieu : « Béni le Seigneur qui a étendu ses mains et sauvé Jérusalem. » Et lorsque les serpents tuaient le peuple, sur un ordre de Dieu, Moïse suspendit un serpent au bois et dit : « Fixez vos regards sur lui et vous ne mourrez pas. » Et Jérémie dit comme au nom de ceux qui l'ont crucifié : « Venez,

πρὸς Σομνᾶν τὸν ταμίαν καὶ εἶπε αὐτῷ· Τί σοι ὤδε, καὶ τί σοὶ ἐστὶν ὤδε; Ὅτι ἐλατόμησας  
 σεαυτῷ ὤδε μνημεῖον καὶ ἐποίησας σεαυτῷ ἐν ὑψηλῷ τάφον καὶ ἐγκλυψας σεαυτῷ ἐν  
 πέτρᾳ σκηνήν. Ἴδου Κύριος Σαβαώθ ἐκβαλεῖ ἄνδρα καὶ ἐκτρίψει σε· καὶ ἀφελεῖ τὴν  
 στολήν σου καὶ τὴν κιδαρὴν σου καὶ τὸν στέφανόν σου τὸν ἐνδοξον καὶ ῥίψει σε εἰς χώραν  
 10 μεγάλην καὶ ἀμέτρητον, καὶ ἐκεῖ ἀποθανῆ, καὶ θήσει τὸ ἄρμα σου τὸ καλὸν εἰς ἀτιμίαν  
 καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἄρχοντος εἰς καταπάτημα· καὶ ἀφαιρεθήσῃ ἐκ τῆς οἰκονομίας σου  
 καὶ ἐκ τῆς στάσεώς σου καθελεῖ σε ». Σομνᾶς δὲ ἐρμηνεύεται· Ἀπόστηθι ἔξω. Ἴδετε  
 οὖν, ἀδελφοί, πῶς καταπαύει τὸ ἰουδαϊζεῖν καὶ πληροῦται τῷ ἰδίῳ καιρῷ. Περὶ δὲ τῆς  
 παρουσίας τοῦ Χριστοῦ εὐθέως κατὰ πόδας λέγει Ἡσαΐας· « Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ  
 15 ἐκείνῃ, καλέσω τὸν παῖδά μου Ἐλιακειμ, τὸν τοῦ Χελκίου, καὶ ἐνδύσω αὐτὸν τὴν στολήν  
 σου καὶ τὸν στέφανόν σου δώσω αὐτῷ κατὰ κράτος καὶ τὴν οἰκονομίαν σου δώσω αὐτῷ  
 εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ· καὶ ἔσται ὡς πατὴρ τοῖς οἰκοῦσιν ἐν Ἱερουσαλήμ καὶ τοῖς ἀνδράσιν  
 Ἰούδα. Καὶ δώσω αὐτῷ τὴν δόξαν Δαυὶδ καὶ ἄρξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων, καὶ ἀνοίξει  
 καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείσει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀνοίγων· καὶ στήσω αὐτὸν ἄρχοντα ἐν τόπῳ  
 20 πιστῷ· καὶ ἔσται εἰς θρόνον δόξης τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· καὶ ἔσται πεποιθὼς πᾶς  
 32 ἐπ' αὐτῷ ἐνδοξος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, παντὸς σκεύους  
 τὸ μικρὸν ἀπὸ σκεύους τῶν ἀγανῶθ, καὶ ἔσονται ἐπικρεμάμενοι ἐπ' αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ  
 ἐκείνῃ ». Βλέπετε οὖν, ἀδελφοί μου, ὅτι κέλευσις θεϊκὴ ἐστὶν τὸ πιστεῦειν εἰς τὸν Χριστὸν  
 τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀναστάσιμον αὐτοῦ ἡμέραν ἑορτάζειν τὴν ἁγίαν Κυριακὴν,  
 25 δι' ἧς ἀνενέωσε τὸν κόσμον ὁ Χριστός.

33. Λέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς· Ὁφέλησας ἡμᾶς, δοῦλε τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐπληρο-  
 φόρησας· παρακαλοῦμεν δέ σε, κύρι Ἰάκωβε· διὰ τί τοιούτῳ ἀσχίμῳ θανάτῳ ἐσταυρώθη ὁ  
 Χριστός;

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ἔδει σταυρωθῆναι τὸν Χριστόν, ὅτι ὁ νόμος καὶ  
 5 οἱ προφῆται οὕτω προεκήρυξαν σφῆζεσθαι τὴν ἀνθρωπότητα διὰ Χριστοῦ. Μωϋσῆς γὰρ  
 λέγει· « Ὅψεσθε τὴν ζωὴν ὑμῶν κρεμαμένην κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν ». Ὅτι δὲ  
 Θεός ἐστιν ὁ σταυρωθεὶς Χριστός, Ἔσδρας λέγει· « Εὐλόγητός Κύριος ὁ ἐκπετάσας τὰς  
 χεῖρας αὐτοῦ καὶ σώσας τὴν Ἱερουσαλήμ ». Καὶ ὅτε οἱ ὄφεις ἀπέκτενον τὸν λαόν, ὄφιν  
 κελεύσει Θεοῦ κρεμάσας Μωϋσῆς ἐπὶ ξύλου ἔλεγεν· « Τούτῳ προσέχετε καὶ οὐ μὴ  
 10 ἀποθανεῖσθε ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει ὡς ἐκ προσώπου τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν·

I 32 : 14-23 Is. 22,20-24.

I 33 : 6 Deut. 28,66 || 7-8 *agraphon*, cf. Hippolyte, *Les Bénédiction de Jacob*; cf. V 15, l. 13 ||  
 9-10 *Nombr.* 21,9.

I 32 : 6 Σομνᾶν : σολομῶνα P || post ταμίαν add. ἐρμηνεύεται δὲ ἀπόστα ἔξω glossam F || 7 σεαυτῷ<sup>1</sup> :  
 εαυτῷ MP || 8 ἐκτρίψη P || 9 ῥίψη P || 10 θήση P || 11 ἀφαιρεθήση P || 12 ἐκ om. F || ἐρμ. + ὡς  
 εἶρηται F || Ἴδετε : οἴδατε P || 13 τὸ : τοῦ F || 14 κατάποδα P || 15 ἐκείνη + καὶ P || post Ἐλ. add. οὐ  
 ἐστὶν ἐρμηνεία θεοῦ ἀνάστασις glossam F || τὸν<sup>2</sup> om. BF || post Χελκίου add. ὁ ἐρμηνεύεται εὐπορία ἀνισ-  
 ταμένον glossam F || 17 ὡς om. F || οἰκοῦσιν ἐν : κατοικοῦσιν FM || 18 ἄρξη P || οὐκέστιν P || ἀνοίξη  
 P || 19 οὐδεὶς κλ. : οὐκ ἔσται ὁ κλείων F || κλείση... κλείση P || ἐστὶν P || τόπῳ : τῷ P || 20 πιστῶν F ||  
 εἰς θρ. : ἐκθρόνων P || τῷ : ἐν F || 21 μεγάλου + αὐτῶν F || παντὸς : πᾶν τὸ F (cf. Sl.) || σκεύους P ||  
 22 τῶν μικρῶν PSI. || ἀπὸ σκ. : ἀποσκευάσας P || ἀγανῶθ : ἀναθῶν F || ἐπ' αὐτῷ : αὐτῷ M αὐτοῦ P.

I 33 : 1-2 ἐπλ. + ἡμᾶς F || 2 σε δὲ F || θαν. ἀσχ. F || ἐσταυρώθη : ἐπαθεν BF ἀπέθανεν M || 5 οὕτως  
 ἐκήρυξαν F || διὰ Χρ. : δι' αὐτοῦ F || 6 ἀπέναντι F || ὑμῶν + καὶ FM || δὲ om. F || 8 Ἱερ. + κατέναντι  
 τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν F || ὄφιν : ὅτε F || 9 ξύλου + τὸν ὄφιν F || προσέρχεσθε F || 10 ἀποθάνητε FM.

mettons du bois dans son pain, et jetons-le hors de la terre des vivants. » Et le Verbe de Dieu, le Christ, dit par Jérémie : « Et moi, comme un agneau sans malice conduit au sacrifice, je n'ai pas su ; ils ont machiné un plan contre moi : Venez, mettons du bois dans son pain. » Et le Christ dit encore par David : « Ils ont percé mes mains et mes pieds », « et ils se sont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma tunique au sort », et encore : « Tout le jour j'ai tendu les mains vers toi. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Tout le jour j'ai étendu les mains vers un peuple rebelle et rétif, vers ceux qui n'ont pas suivi le chemin du bien et marchent derrière leurs péchés ; c'est ce peuple qui m'irrite, ceux qui préparent la table du démon. »

34. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Vraiment tu nous enseignes bien. Aide-nous, messire, encore sur ce point : est-il bon de se prosterner devant le signe de la croix du Christ ? Cela nous semble pénible <sup>40</sup>.

Jacob dit : Oui, cela est bien, car les prophètes nous l'enseignent. David dit en effet : « Tu as donné à ceux qui te craignent un signe pour qu'ils échappent à l'arc », et encore : « Fais avec moi un signe pour le bien, que ceux qui me haïssent le voient et en soient confondus. » Et Dieu dit par Ézéchiël : « Mets le signe sur le front des hommes qui gémissent et souffrent de toutes les iniquités ; et traversez la ville et tuez, n'ayez pitié ni de l'ancien ni du jeune homme, ni des femmes ni des enfants à la mamelle, anéantisiez-les tous ; mais n'approchez pas de ceux qui portent mon signe. » Et Salomon dit à cause de la sainte Croix : « Béni soit le bois par lequel se fait la justice. » Et Isaïe dit d'où provenaient les bois de la croix : en cyprès, en pin et en cèdre, pour ainsi glorifier le signe sacré. Et Moïse, jetant le bois à Merra dans les eaux amères, les a adoucies, en figure de la croix du Christ qui a adouci le monde en éliminant l'amertume des vaines idoles. Et la baguette de Moïse qui a ouvert le rocher était une figure de la croix du Christ qui a ouvert les cœurs des hommes pour y faire entrer la grâce du Saint Esprit.

35. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent à Jacob : Tu nous as réjouis, messire Jacob, et nous te remercions. Mais nous te prions de te donner

40. Le florilège qui suit, sur le bois du salut, circule depuis JUSTIN (*Dialogue avec Tryphon* 86 et 138). Sur ce problème de la vénération de la croix, auquel s'ajoute souvent, mais pas ici, celui du culte des images, voir V. DÉROCHE, « La polémique anti-judaïque... », plus bas, p. 290-293.

« Δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἐκ γῆς ζώντων ». Καὶ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς διὰ Ἰερεμίου λέγει· « Ἐγὼ δὲ ὡσεὶ ἄρτιον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι, οὐκ ἔγνων· ἐπ' ἐμὲ ἐλογίσαντο λογισμὸν· Δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν διὰ Δαυὶδ λέγει ὁ Χριστὸς· « Ὡρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου », « καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον », καί· « ὄλην τὴν ἡμέραν διεπέτασα πρὸς σὲ τὰς χεῖράς μου ». Καὶ πάλιν διὰ Ἡσαΐου λέγει ὁ Χριστὸς· « Διεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὄλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἳ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀγαθῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν· λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με, οἱ ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν ». |

34. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὅντως καλῶς διδάσκεις ἡμᾶς. Ὡφέλησον δὲ ἡμᾶς, κύρι, καὶ τοῦτο· καλὸν ἐστί προσκυνεῖν τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ; Βαρὺ γὰρ φαίνεται ἡμῖν.

Ἰακώβος λέγει· Naί, καλὸν ἐστίν· οἱ προφῆται γὰρ ἡμᾶς διδάσκουσιν. Δαυὶδ γὰρ λέγει· « Ἐδωκας τοῖς φοβουμένοις σε σημειώσεις τοῦ φυγεῖν ἀπὸ προσώπου τόξου », καὶ πάλιν· « Ποίησον μετ' ἐμοῦ σημεῖον εἰς ἀγαθόν, καὶ ἰδέτωσαν οἱ μισοῦντές με καὶ αἰσχυρῆθησαν ». Καὶ ὁ Θεὸς διὰ Ἰεζεκιὴλ λέγει· « Δὸς τὴν σημείωσιν ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνθρώπων τῶν καταστεναζόντων καὶ κατοδυνομένων ἐν πάσαις ἀνομίαις· καὶ διέλυθε τὴν πόλιν καὶ κόπτετε, καὶ μὴ ἐλεήσητε πρεσβύτερον καὶ νεανίσκον καὶ γυναῖκα καὶ νήπιον θηλάζοντα, πάντας ἐξαλείψατε· ἐπὶ δὲ τοὺς ἔχοντας τὸ σημεῖόν μου μὴ ἐγγίσητε ». Καὶ Σολομὼν διὰ τὸν ἅγιον σταυρὸν λέγει· « Εὐλογῆται ξύλον, δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει πόθεν ἦν τὰ ξύλα τοῦ σταυροῦ· ἐν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ, ἅμα δοξάσαι τὸν τύπον τὸν ἅγιον. Καὶ Μωϋσῆς δὲ ξύλον βαλὼν εἰς Μεβρᾶν, εἰς τὰ πικρὰ ὕδατα, ἐγλύκαεν αὐτὰ εἰς τύπον τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ γλυκάναντος ἐκ τῆς πικρίας τῶν ματαίων εἰδώλων τὸν κόσμον. Καὶ ἡ ῥάβδος Μωϋσῆ, ἡ σχίσασα τὴν πέτραν, τύπος ἦν τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ σχίσαντος τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐμβαλόντος τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

35. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσι τῷ Ἰακώβῳ· Ἡϋφρανας ἡμᾶς, κύρι Ἰακώβε, καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι. Ἀλλὰ παρακαλοῦμεν, ἔτι μικρὸν κοπώθητι καὶ

I 33 : 11. *Jér.* 11,19 | 12-14. *Jér.* 11,19 | 14-16 *Ps.* 21 (22),17,19 | 16 *Ps.* 87 (88),10 | 17-19 *Is.* 65,2,3,11.

I 34 : 5 *Ps.* 59 (60),6 | 6-7 *Ps.* 85 (86),17 | 7-10 *Éz.* 9,4-6 | 11 *Sag.* 14,7 | 12 cf. *Is.* 41,19 | 13-14 *Ex.* 15,23-25 | 15 cf. *Nombr.* 20,11.

I 33 : 12 Ἰερ. : τοῦ αὐτοῦ προφήτου F τοῦ ἱερ. M | 13 ἀγόμενον : ἡγόμην F | θύεσθαι + καὶ F | 13-14 ἐπ' ἐμὲ — αὐτοῦ om. FM | 14 διὰ om. FM | ὁ Χρ. : ὡς ἐκ τοῦ χριστοῦ F | 15-16 καὶ ἐπὶ — κλῆρον : καὶ τὰ ἐξῆς P | 16 καί' — χεῖράς μου MSI. : om. FP | 17 διὰ Ἡσ. : ἡσαΐας F | λέγει ὁ Χρ. : ὡς ἀπὸ τοῦ χριστοῦ F.

I 34 : 2 προσκυνῆσαι P | τοῦ σταυροῦ om. F | 3 βαρὺν P | 4-5 Δ. γὰρ λ. : ὁ μὲν δαυὶδ λέγων F | 6-7 καὶ ἰδ. — αἰσχυρῆθησαν : καὶ τὰ ἐξῆς P | 7 μέτωπα : πρόσωπα M | 8 τῶν ἀνθρώπων om. F | διέλυθετε F | 9 τὴν πόλιν om. F | γυναῖκας καὶ om. MPSt. | 11 σαλομῶν P | διὰ — λέγει om. F | εὐλογοῖτε MP | δικαιοσύνη διὰ τὸν ἅγιον σταυρὸν λέγων F | 12 ἦν : εἰσὶ F | 13 ἅμα + καὶ P | τόπον FM | ἅγιόν + μου F | βαλὼν + καὶ P | Μεβρᾶν + καὶ P | 14 γλυκάναντος F | 15 ματαίων εἰδ. : δαιμόνων F | Μωϋσῆ : δὲ F om. M | ἡ<sup>2</sup> om. P | 17 ἐμβαλὼν P.

I 35 : 1 τῷ Ἰακ. om. PSI. | εὐφρανας F | 1-2 κύρι Ἰακ. om. PSI. | 2 σοι om. PSI. | Ἀλλὰ παρ. : ἀλλ' F.

encore un peu de peine pour nous guérir : comment le Christ est-il monté au ciel dans son corps comme le disent les Chrétiens? Car nous n'y croyons pas, et c'est inacceptable.

Jacob dit : David dit dans le quarante-sixième psaume : « Dieu est monté dans une clameur, le Seigneur au son de la trompette », et dans le soixante-troisième psaume : « Dieu sera élevé ». Et Amos dit : « Celui qui bâtit son ascension au ciel et qui fonde sur terre sa sûreté, celui qui appelle l'eau de la mer et la déverse sur toute la terre, celui-là a pour nom Seigneur Tout-puissant. » Et David dit encore : « Il est monté sur des chérubins et s'est envolé, envolé sur les ailes des vents », et encore : « Élève-toi, Seigneur, dans ta puissance », et encore : « Que vos princes lèvent les portes! Levez-vous, portes éternelles! Et le roi de gloire entrera. (Sl. : *Qui est ce roi de gloire? le Seigneur le puissant, voilà le roi de gloire.*) » Et encore dans le quarante-cinquième psaume : « Prenez votre temps et sachez que je suis Dieu, je m'élèverai parmi les nations, je m'élèverai sur la terre », et encore dans le cinquante-sixième psaume : « Élève-toi dans les cieux, Seigneur, et ta gloire sur toute la terre », et encore : « Car ta miséricorde s'est étendue jusqu'aux cieux et ta vérité jusqu'aux nuages », et encore : « Tu es monté sur le sommet, tu as fait prisonnière la captivité. » Car il a délivré les âmes des hommes, tenues prisonnières, pour accomplir la prophétie qui dit (Sl. : *par la bouche d'Isaïe*) : « Adressant ces mots aux captifs : Sortez, et à ceux qui sont dans les ténèbres : Montrez-vous. » Et David dit encore : « Chantez pour (Sl. : *le Seigneur,*) celui qui est monté sur les cieux des cieux à l'Orient », et dans le quatre-vingt-treizième : « Lève-toi, le juge de la terre », et dans le quatre-vingt-dix-huitième : « Exaltez le Seigneur notre Dieu, et prosternez-vous devant l'escabeau de ses pieds », et encore : « Exaltez le Seigneur notre Dieu et prosternez-vous sur sa montagne sainte. » Et Zacharie dit : « Et le Seigneur mon Dieu viendra, et tous ses saints avec lui. Et ce jour-là ses pieds se tiendront sur le Mont des Oliviers en face de Jérusalem à l'Orient, et il sera élevé. » C'est en effet sur le Mont des Oliviers que le Christ a été enlevé aux cieux et que ses disciples se prosternaient devant lui. (Sl. : *Et dans le cent septième psaume il dit : « Dieu, monte sur les cieux, et ta gloire sur toute la terre. »*) Et le livre des Rois dit : « Le Seigneur est monté aux cieux et il a tonné; c'est lui qui jugera les extrémités de la terre, car il est juste. » Et Habacuc dit : « Sa vertu a masqué les cieux, et la terre est remplie de son intelligence. » Et nous voyons que toutes les nations célèbrent le Christ. Et Isaïe dit : « Voici que mon fils comprendra, qu'il sera élevé, glorifié et emporté aux cieux. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Maintenant je serai élevé, dit le Seigneur. »

θεράπευσον ἡμᾶς· πῶς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ Χριστὸς ἐν σώματι, ὡς λέγουσιν οἱ Χριστιανοί; Ὅτι ἡμεῖς οὐ πιστεύομεν, οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται. |

- Bo 34 Ἰάκωβος εἶπεν· Δαυὶδ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ ἔκτῳ ψαλμῷ λέγει· « Ἀνέβη ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ, Κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος », καὶ ἐν τῷ ἐξηκοστῷ τρίτῳ ψαλμῷ· « Ὑψώθησεται ὁ Θεός ». Καὶ Ἀμὼς λέγει· « Ὁ οἰκοδομῶν εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν ἀνάβασιν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ γῆς θεμελιῶν τὴν ἀσφάλειαν αὐτοῦ, ὁ προσκαλούμενος τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης καὶ ἐκχέων αὐτὸ ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, Κύριος παντοκράτωρ
- 10 ὄνομα αὐτῷ ». Καὶ πάλιν Δαυὶδ λέγει· « Ἐπέβη ἐπὶ χερουβὶμ καὶ ἐπετάσθη, ἐπετάσθη ἐπὶ πτερυγῶν ἀνέμων », καὶ πάλιν· « Ὑψώθητι, Κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου », καὶ πάλιν· « Ἔατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης (...) ». Καὶ πάλιν ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ πέμπτῳ ψαλμῷ· « Σχολάσατε καὶ γινώτε ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ Θεός, ὑψώθησομαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὑψώθησομαι ἐν τῇ γῆ », καὶ πάλιν
- 15 ἐν τῷ πεντηκοστῷ ἔκτῳ λέγει· « Ὑψώθητι ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς, ὁ Θεός, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἢ δόξα σου », καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐμεγαλύνθη ἕως τῶν οὐρανῶν τὸ ἔλεός σου καὶ ἕως τῶν νεφελῶν ἢ ἀλήθειά σου », καὶ πάλιν· « Ἀνέβης εἰς ὕψος, ἠχημαλώτευσας αἰχημαλωσίαν. Κρατουμένας γὰρ τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀπέλυσεν, ἵνα πληρωθῇ ἡ προφητεία ἢ λέγουσα (διὰ Ἡσαίου)· φησὶ γάρ· « λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς· Ἐξέλθετε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· Ἀνακαλύπτεσθε ». Καὶ πάλιν Δαυὶδ λέγει· « Ψάλατε (...) τῷ ἐπιβεβηκότι
- 20 ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς » καὶ ἐν τῷ ἑνενηκοστῷ τρίτῳ· « Ὑψώθητι ὁ κρίνων τὴν γῆν », καὶ ἐν τῷ ἑνενηκοστῷ ὄγδῳ· « Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν, καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ ». Καὶ Ζαχαρίας λέγει· « Καὶ ἦξει Κύριος
- Bo 35 ὁ Θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Καὶ στήσονται οἱ πόδες αὐτοῦ ἐν | τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν ἐξ ἐναντίας Ἱερουσαλὴμ κατὰ ἀνατολάς καὶ ὑψώθησεται ». Εἰς τὸ ὄρος γὰρ τῶν ἐλαιῶν ἀνελήφθη ὁ Χριστός, καὶ προσεκύνουν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (...). Καὶ ἡ τῶν βασιλείων βίβλος λέγει· « Κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν· αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὢν ». Καὶ Ἀββακούμ λέγει· « Ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ, καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ ». Καὶ ὀρῶμεν ὅτι πάντα τὰ ἔθνη αἰνοῦσι τὸν Χριστόν. Καὶ Ἡσαίας λέγει· « Ἴδού συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψώθησεται καὶ δοξασθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται ». Καὶ πάλιν διὰ Ἡσαίου λέγει ὁ Χριστός· « Νῦν ὑψώθησομαι, λέγει Κύριος ».

I 35 : 5-6 Ps. 46 (47), 6 || 8 Ps. 63 (64), 8 || 7-10 Amos 9,6 || 10-11 Ps. 17 (18), 11 || 11 Ps. 20 (21), 14 || 11-15 Ps. 23 (24), 9-10 || 13-14 Ps. 45 (46), 11 || 15-17 Ps. 56 (57), 6.11 || 17-18 Ps. 67 (68), 9 || 19-20 Is. 49,9 || 20-21 Ps. 67 (68), 34 || 21-22 Ps. 93 (94), 2 || 22-24 Ps. 98 (99), 5,9 || 24-26 Zach. 14,5,4 || 27 cf. Luc 24,50-52; Actes 1,9-12 || 28-29 I Rois 2,10 || 29-30 Hab. 3,3 || 31-32 Is. 52,13 || 33 Is. 33,10.

I 35 : 4 Ὅτι — ἐνδέχεται : ἢ οὐ F || 5 ἐν — ψαλμῷ om. MPSt. Ἐτ. || 7 ψαλμῷ + πάλιν M || ψαλμῷ + λέγει καὶ F || Ὁ<sup>2</sup> om. F || τὸν om. MP || 10 πάλιν om. P || 13 δόξης + καὶ τὰ ἐξῆς P (cf. Sl.) || ἐν — ψαλμῷ om. F || 15 ἐν τῷ — λέγει om. F || 16-17 Ὅτι — πάλιν om. P || 18 Κρ. γὰρ τ. ψ. : τὰς κρατ. ψ. F || ἀπέλυσεν : ἀπέδειξεν P || 18-19 ἢ προφ. ἢ λέγουσα F : ἢ λέγ. προφ. M ἢ λέγ. om. P || 19 φησὶ γάρ· « λέγων om. FM || 20 Δαυὶδ om. PSI. || 21 καὶ — τρίτῳ : καὶ πάλιν F om. M || 22 καὶ — ὄγδῳ : καὶ πάλιν F om. M || 23 τὸ ὑποπόδιον P || 23-24 καὶ πάλιν — ἅγιον αὐτοῦ : καὶ τὰ ἐξῆς P ὅτι ἅγιός ἐστι M || 25 μου om. F || μετ' om. F || αὐτοῦ οἱ πόδες F || 26 καὶ om. P || 27 Εἰς om. P || προσεκύνησαν αὐτόν F || 28 Καὶ — βίβλος : διὸ P καὶ πάλιν εἰς τὴν πρώτην τῶν βασιλείων M || 29 ἀββακούμ FP || 31 Καὶ Ἡσ. λ. : ἡσ. γὰρ λέγει P.

36. Un de ceux de la circoncision, nommé Théodore, prend la parole et dit : Vraiment, messire Jacob, tu ne me feras pas croire cela; tu es égaré : le Christ n'était pas encore venu à l'époque d'Isaïe.

Jacob dit : Le Verbe de Dieu existait depuis toujours, et c'est lui qui parlait par la bouche des saints prophètes. Comme le dit David : « Avant le soleil le nom du fils du roi demeurera, et en lui seront bénies toutes les races de la terre, et avant la lune des générations de générations. » Et Jérémie dit : « Celui-ci est notre Dieu (Sl. : *on n'en complera pas d'autre que lui. Il a trouvé toutes les voies de la Sagesse et les a données à Jacob son fils et à Israël son bien-aimé*); après cela on l'a vu sur terre, et il a côtoyé les hommes », faisant allusion à la chair que le saint Verbe de Dieu a reçue de la sainte vierge Marie. Comme le dit aussi Jérémie : « Voici que viennent des jours où je susciterai à David une descendance juste; et un roi juste règnera, et il fera la justice et l'équité au milieu de la terre. Pendant ses jours, Juda sera sauvé et Israël habitera en se fiant à lui. Et voici le nom que lui donnera le Seigneur, Iosedek, notre seigneur de justice, et il sera au nombre des prophètes. » Tu vois que le Verbe de Dieu « est au nombre des prophètes », lui qui a pris notre chair à la fin des temps parce que les hommes ne supporteraient pas de voir nue la divinité du Verbe.

Tous répondent et disent : C'est la vérité, et c'était dans les versets : « Ils ont percé mes mains et mes pieds, ils ont compté tous mes os; eux-mêmes m'ont vu et m'ont regardé », et « Ils se sont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma tunique au sort », « On l'a mené à la mort comme un mouton ».

37. Moi, Joseph, je prends la parole et je dis : En vérité, grande est la foi au Christ, car elle était annoncée par la Loi et les prophètes. Isaïe dit en effet : « Le Seigneur s'élèvera seul en ce jour, il s'élèvera au-dessus des montagnes », « Le Seigneur Sabaoth s'élèvera dans le jugement », et encore : « Je serai élevé, dit le saint », et encore : « Exultez et réjouissez-vous, habitants de Sion, car le saint d'Israël a été élevé au milieu de vous. » (Ét. : *Jacob dit* :)<sup>41</sup> Par où le Très-haut avait-il besoin d'être élevé, sinon par la chair que Dieu a prise de nous les hommes, lui qui nous a côtoyés? Comme le dit aussi Michée, « Le Seigneur s'élèvera au-dessus des montagnes, et une foule de nations viendront avec une masse de peuples et ils diront : Venez, montons à la montagne du Seigneur (Sl. : *et à la maison du Dieu de Jacob*), et ils nous montreront sa route, et nous marcherons sur ses chemins. Car de Sion viendra la Loi et le Verbe du Seigneur de Jérusalem. » N'allez donc pas croire que Michée parle de la Loi de Moïse! Car la Loi donnée aux hommes par Dieu par l'intermédiaire de Moïse existait avant Michée et a été donnée dans le désert du mont Sinaï; si le prophète dit : « De Sion viendra la Loi, et

41. Dans ce chapitre, l'éthiopien répartit les répliques d'une façon qui nous a semblé préférable; cf. plus haut l'étude de la tradition du texte, p. 58-59.

36. Ἀποκρίνεται εἰς τῶν ἐκ περιτομῆς ὄνοματι Θεόδωρος καὶ λέγει αὐτῷ· Ὅντως, κύρι Ἰάκωβε, τοῦτο οὐ πείθεις με, ἀλλὰ πλανᾶσαι. Οὐδὲ γὰρ ἦν ὁ Χριστὸς ἐλθὼν ἐπὶ Ἡσαΐου.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἦν αἰεὶ, καὶ αὐτὸς ἐλάλει διὰ στόματος τῶν  
 5 ἀγίων προφητῶν. Καθὼς λέγει Δαυὶδ, ὅτι « Πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ βασιλέως καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεὰς γενεῶν ». Καὶ Ἰερεμίας λέγει· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, (...)· μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς ᾤφθη, ἀνθρώποις συναναστράφη », περὶ τῆς σαρκὸς ἧς ἀνέλαβεν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ὁ ἅγιος Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ὡς καὶ Ἰερεμίας λέγει· « Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται καὶ  
 10 ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν· καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς δίκαιος, καὶ ποιήσει κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς. Ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ σωθήσεται Ἰούδας καὶ Ἰσραὴλ κατασκηνώσει πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ. Καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα ὃ καλεῖται αὐτὸν Κύριος Ἰωσεδὲκ, κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς προφήταις ». Ὅρας ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ « αὐτὸς ἦν ἐν τοῖς προφήταις », ὁ σὰρκα ἀναλαβὼν ἐξ ἡμῶν ἐπ' ἐσχάτου τῶν  
 15 ἡμερῶν διὰ τὸ μὴ ὑποφέρειν τοὺς ἀνθρώπους γυμνῆν θεωρεῖν τὴν θεότητα τοῦ Λόγου. |

Βο 36 Ἀποκρίνονται πάντες καὶ λέγουσιν· Οὕτως ἔχει ἡ ἀλήθεια· καὶ γὰρ καὶ τὸ « Ὁρῶξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου, ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστέα μου· αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπειδὴν με », καὶ « Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς » καὶ « ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου  
 20 ἔβαλον κλῆρον », καὶ τὸ « Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη » προκεκηρυγμένα ἦσαν.

37. Ἀποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσήφ καὶ λέγω· Ὅντως μεγάλη ἡ πίστις ἡ εἰς Χριστόν, ὅτι διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἐκηρύσσεται. Λέγει γὰρ Ἡσαΐας· « Ὑψωθήσεται Κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν », « Ὑψωθήσεται Κύριος Σαβαὼθ ἐν κρίματι », καὶ πάλιν· « Ὑψωθήσομαι εἶπεν ὁ ἅγιος », καὶ πάλιν·  
 5 « Ἀγαλλιᾶσθε καὶ εὐφραίνεσθε οἱ κατοικοῦντες Σιών, ὅτι ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ ὑψώθη ἐν μέσῳ σου » (...). Ποῦ δὲ ἐδέετο ὑψωθῆναι ὁ ὑψιστος, εἰ μὴ διὰ τὴν σὰρκα ἦν ἀνέλαβεν ἐξ ἡμῶν ὁ Θεός, ὁ συναναστραφεὶς μεθ' ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων; Ὡς καὶ Μιχαίας λέγει· « Ὑψωθήσεται Κύριος ὑπεράνω τῶν βουνῶν, καὶ ἤξουσιν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη πολλὰ καὶ λαοὶ πολλοὶ καὶ ἔρουσιν· Δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου, καὶ (...) δεῖξουσιν ἡμῖν τὴν  
 10 ὁδὸν αὐτοῦ, καὶ πορευσόμεθα ἐν ταῖς τρίβοις αὐτοῦ. Ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος καὶ Λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ ». Μὴ οὖν νομίσητε ὅτι ὁ Μιχαίας περὶ τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου λέγει. Ὁ γὰρ νόμος ὁ διὰ Μωϋσεῶς δοθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις πρὸ Μιχαίου ἦν καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Σινᾶ ὄρους ἐδόθη· τὸ οὖν εἰπεῖν τὸν προφήτην· « Ἐκ Σιών

I 36 : 5-7 Ps. 71 (72), 17.5 || 7-8 Bar. 3,36.38 || 9-13 Jér. 23,5.6 || 15-16 cf. Barn. 5,10 || 17-20 Ps. 21 (22), 17.19 || 20 Is. 53,7.

I 37 : 2-3 Is. 2,11.2 || 3-4 Is. 5,16 || 4 Is. 40,25 || 5-6 Is. 12,6 || 7 cf. Bar. 3,38 || 8-11 Mich. 4,1-2.

I 36 : 1 τῶν ἐκ περ. : ἐξ αὐτῶν F || αὐτῷ om. F || 2 πλανᾶσες P || ὁ om. P || 5 ἀγίων om. F || ὅτι om. F || 5-6 τοῦ Υἱοῦ τ. βασ. PSI. : αὐτοῦ F || 6 καὶ ἐνευλ. — γῆς om. PSI. || 7-9 Οὗτος — Ἱερ. λέγει om. F || 10 ἀναστήσει F || 12 τὸ ὄνομα om. F || 13 Ἰωσ. + καὶ F || 15-16 τοῦ Λόγου om. P || 18-19 ἐξηρίθμησαν — με om. PSI. || 19 καὶ<sup>1</sup> om. F.

I 37 : 3 et 8 ὑπὲρ ἄνω F || 4 πάλιν<sup>1</sup> om. F || 6 σου : αὐτῆς P || ἔλαβεν P || 6-7 ὁ θεὸς ἐξ ἡμῶν P || 7 ἀναστραφεὶς F || Μιχ. : μαλαχίας F || 9 τοῦ om. P || 9-10 καὶ<sup>3</sup> — αὐτοῦ<sup>1</sup> om. F || 10 πορευσόμεθα F || 11 Μὴ οὖν νομ. om. P || ὁ om. F || τοῦ om. F || 12 μωσέως FP || 13 τὸ — πρ. : τότε οὖν εἶπεν τῷ προφήτῃ P

le Verbe de Dieu de Jérusalem », c'est pour signifier la Parousie du Christ ; par la Loi de Sion et de Jérusalem (il signifie) les Évangiles du Christ, la nouvelle alliance, et par les nations (il signifie celles) que nous voyons venir en leur temps croire au Christ et apprendre la voie du Seigneur, et par ses chemins (il signifie) la nouvelle alliance.

(Ét. : *Les frères répondirent et lui dirent : Tu as parlé clairement.*) Vraiment, messire Jacob, il ne faut plus judaïser une fois venue la nouvelle Loi du Christ, comme nous l'ont annoncé les prophètes. Le grand Moïse nous l'a prophétisé lui aussi en disant : « Le Seigneur Dieu vous suscitera un prophète tel que moi », c'est-à-dire un législateur, « Écoutez-le en tout ce qu'il vous dira. » Or personne ne nous a donné de Loi sinon Moïse l'ancienne alliance et le Christ la nouvelle alliance des saints Évangiles.

38. Jacob dit : Messire Joseph, même la sainte Église était préfigurée par la Loi et les prophètes. Car il est écrit que Jacob prit deux femmes, Léa l'aînée<sup>42</sup> et Rachel la cadette ; mais il « aima » davantage Rachel. Léa, la figure de la synagogue, avait mauvaise vue. Comme le dit le prophète : « Ils ont des yeux et ils ne voient pas ». Quant à Rachel, elle était belle et aimée de son mari, mais elle était stérile, en figure de la sainte Église<sup>43</sup>. Comme le dit Isaïe : « Réjouis-toi, la stérile qui n'a pas procréé, exulte et crie de joie, toi qui n'a pas enfanté ; car la femme délaissée aura plus d'enfants que celle qui a un mari. Car le Seigneur a dit : Élargis la place de ta tente et plante les toiles de tes campements, ne ménage pas, allonge tes cordes et renforce tes piquets, étends-les à droite et à gauche, et ta descendance héritera des nations », et encore : « Illumine, illumine, Jérusalem ; car ta lumière est venue et la gloire de Dieu s'est levée sur toi. Car voici que les ténèbres couvriront la terre et l'obscurité les nations, tandis que sur toi apparaîtra le Seigneur, et sa gloire se verra sur toi ; et les rois iront vers ta lumière et les princes vers ton éclat. Tourne tes regards tout autour de toi, et vois tes enfants rassemblés. Tes fils sont venus de loin et tes filles seront portées sur les épaules », pour que se vérifie aussi la parole de David : « Écoute, ma fille, vois et prête l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père, et le roi désirera ta beauté, car c'est lui ton Seigneur et tu te prosternerai devant lui, toi et les filles de Tyr avec des présents. » Par « filles de Tyr », le prophète veut faire comprendre les nations. Et maintenant nous aussi, mes frères, oublions les méchancetés et l'incrédulité de nos pères, pour que le Fils de Dieu désire la beauté de nos âmes et de nos œuvres bonnes et agréables à Dieu.

42. Le comparatif redoublé *μειζότερα*, qui figure dans P, a le sens normal de « plus grande », « aînée ».

43. Ce développement provient de JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 134, 3.

ἐξελεύσεται νόμος καὶ Λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ » ἐσήμανε τὴν παρουσίαν τοῦ  
 15 Χριστοῦ, νόμον δὲ τὸν ἐκ Σιών καὶ ἐξ Ἱερουσαλήμ τὰ μεγαλεῖα τοῦ Χριστοῦ τὴν νέαν  
 διαθήκην, καὶ τὰ ἔθνη, ἃ θεωροῦμεν ἐρχόμενα κατὰ καιρὸν καὶ πιστεύοντα εἰς τὸν Χριστὸν  
 καὶ μανθάνοντα τὴν ὁδὸν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰς τρίβους αὐτοῦ τὴν νέαν διαθήκην.  
 (...) Ὅντως, κύρι Ἰάκωβε, οὐ χρὴ λοιπὸν ἰουδαΐζειν, τοῦ νέου νόμου τοῦ Χριστοῦ  
 ἐλθόντος, καθὼς προεμήνυσαν ἡμῖν οἱ προφῆται. Ὡς καὶ Μωϋσῆς ὁ μέγας προεφήτευσεν  
 20 ἡμῖν λέγων· « Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ Θεὸς ὡς ἐμέ », τουτέστι νομοθέτην,  
 37 « αὐτοῦ ἀκούσατε κατὰ πάντα, ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὑμῖν ». Οὐδεὶς | γὰρ ἄλλος ἔδωκεν ἡμῖν  
 διαθήκην τὴν παλαιάν εἰ μὴ Μωϋσῆς, καὶ ὁ Χριστὸς νόμον ἔδωκεν ἡμῖν τὴν νέαν διαθήκην  
 τῶν ἁγίων εὐαγγελίων.

38. Ἰάκωβος λέγει· Κύρι Ἰωσήφ, ἀλλὰ καὶ ἡ ἅγια ἐκκλησία προετυποῦτο διὰ τοῦ  
 νόμου καὶ τῶν προφητῶν· φησὶ γὰρ· Ἔλαβεν δύο γυναῖκας ὁ Ἰακώβ, τὴν Λείαν τὴν  
 μειζοτέραν καὶ τὴν Ῥαχὴλ τὴν νεωτέραν· τὴν Ῥαχὴλ δὲ πλεον « ἡγάπησεν ». Ἦν δὲ Λεία  
 εἰς τύπον τῆς συναγωγῆς μὴ ἐμβλέπουσα καλῶς. Καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης· « ὀφθαλμοὶ  
 5 αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν ». Ἡ δὲ Ῥαχὴλ καὶ καλὴ ἦν καὶ ἐφιλείτο ὑπὸ τοῦ ἀνδρός,  
 στεῖρα δὲ ἦν, εἰς τύπον τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Εὐφράνθητι  
 στεῖρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥήξον καὶ βόησον ἢ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου  
 μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. Εἶπεν γὰρ Κύριος· Πλάτυνον τὸν τόπον τῆς σκηνῆς  
 σου καὶ τὰς δόβρεις τῶν αὐλεῶν σου πῆξον, μὴ φείση, μάκρυνον τὰ σχοινίσματά σου καὶ  
 10 τοὺς πασσάλους σου κατίσχυσον, εἰς τὰ δεξιὰ καὶ εἰς τὰ ἀριστερὰ ἐκπέτασον καὶ  
 κληρονομήσει ἔθνη τὸ σπέρμα σου », καὶ πάλιν· « Φωτίζου, φωτίζου, Ἱερουσαλήμ· ἦκει  
 γὰρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Ἴδου γὰρ σκότος καλύψει γῆν καὶ  
 γνόφος ἐπ' ἔθνη, ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται Κύριος, καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἐπὶ σὲ ὀφθήσεται· καὶ  
 πορεύσονται βασιλεῖς τῷ φωτὶ σου καὶ ἄρχοντες τῇ λαμπρότητί σου. Ἄρον κύκλω  
 15 τοὺς ὀφθαλμούς σου, καὶ ἴδε συνηγμένα τὰ τέκνα σου. Καὶ οἱ υἱοὶ σου ἀπὸ μακρόθεν  
 ἦκασιν καὶ αἱ θυγατέρες σου ἐπ' ὤμων ἀρθήσονται », ἵνα καὶ Δαυὶδ ἀληθεύσῃ λέγων·  
 « Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπιλάβου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ  
 οἴκου τοῦ πατρὸς σου, καὶ ἐπιθυμήσει ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου, ὅτι αὐτὸς ἐστὶν  
 20 Κύριός σου καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ, καὶ θυγατέρες Τύρου ἐν δώροις ». « Θυγατέρες Τύρου »,  
 τὰ ἔθνη αἰνίττεται ὁ προφήτης. Νῦν οὖν καὶ ἡμεῖς, ἀδελφοί, ἐπιλαθώμεθα τῶν πατρικῶν  
 ἡμῶν πονηριῶν καὶ ἀπιστιῶν, ἵνα ἐπιθυμῆσῃ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς ἡμῶν  
 καὶ τῶν καλῶν καὶ θεοπρεπῶν ἔργων.

I 37 : 20-21 *Deut.* 18,15.

I 38 : 2-4 cf. *Gen.* 29,16-30 || 4-5 *Jér.* 5,21 || 5-6 *Gen.* 29,31 || 6-11 *Is.* 54,1-3 || 11-16 *Is.* 60, 1-4 || 17-19 *Ps.* 44 (45),11-13.

I 37 : 15 νόμος F || τὸν om. F || 16 ἃ om. F || 17 καὶ<sup>1</sup> om. F || αὐτοῦ + ἡγουν F || 18 Ὅντως + οὖν F || λοιπὸν om. F || 19-20 προσφ. — λέγων : προφήτης λέγει P || 20 ὑμῖν ἀναστ. K. nos : ἀναστ. ὑμῖν κ. F ὑμῖν ἀναστήσω λέγει κύριος P || τουτέστι : φησι P || 21 ἄν F || Οὐδεὶς : οὐ F || ἡμῖν om. FSI. || 22 διαθ. — M. : νόμον εἰ μὴ μ. τὴν παλαιάν F || ἡμῖν om. FSI. || νέαν om. P || διαθ. om. F || 23 τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον F.

I 38 : 1 κύρι Ἰ. om. Ἐτ. || ἀλλὰ καὶ om. P || ἅγια om. P || 2 ὁ om. MP || Ἰακώβ + ὁ πατὴρ ἡμῶν P || 3 μειζονα F μειζω M || Ἦν : ἡ F || 4 εἰς τύπον MSI. : τύπος P εἰς τόπον F || συναγ. + ἦν F || 5 αὐτοῖς : αὐτῆς P || καὶ<sup>2</sup> om. FM || 6 δὲ : γὰρ F || 8 ἢ FP || πλατύνω P || 9 δέρρας P || τῶν : τῆς P || πῆξον — μάκρυνον : πῆξωμι, φησὶ, μακρύνων P || τὰ om. F || 10 κατισχύσω P || ἐκπέτασω P || 11 κληρονομήσῃ P || 13 ἐπ' ἔθνη : ἐπέλεθη P || καὶ<sup>1</sup> — ὀφθήσεται om. F || 15 συνηγμένα om. F || Καὶ οἱ υἱοὶ σου om. F || 16 ἀληθεύσει P || 17-19 καὶ ἐπιλ. — αὐτῷ : καὶ τὰ ἐξῆς P || 19 θυγάτηρ F || Θυγ. Τύρου<sup>2</sup> om. F || 20 ἔθη F || Νῦν : εἰ F || 21 πονηρευμάτων F || 22 καὶ<sup>1</sup> om. F.

39. Comme le dit encore David à propos de la vocation des nations, « Chantez le Seigneur, toutes les nations, louez-le, tous les peuples ! Car sa miséricorde s'est étendue sur nous et la vérité du Seigneur demeure pour l'éternité. » Écoutons donc David et avec les nations croyons au Christ de tout notre cœur. Dieu dit en effet par Isaïe pour désigner l'Église des nations : « Voici que je place dans les fondations de Sion une pierre de grand prix, un bloc d'angle choisi, de grande valeur, et tous ceux qui croiront en elle ne connaîtront pas la confusion », et encore : « Voici que je prépare tes pierres en escarboucle, tes fondations en saphir, tes créneaux en jaspe, tes portes en blocs de cristal, et ton enceinte en pierres choisies, et que je rends tous tes fils disciples de Dieu, et que je mets tous tes enfants dans une paix profonde ; et tu seras bâtie dans la justice ; écarte-toi du mal et la peur ne t'atteindra pas. Voici que viendront à toi des prosélytes à cause de moi, et ils viendront habiter auprès de toi et ils se réfugieront en toi. » Si donc celui qui croit à cette pierre d'angle, c'est-à-dire au Christ, ne doit pas être confondu, nous aussi, ceux de la circoncision, croyons au Christ pour ne pas être confondus. Isaïe dit en effet de ceux qui ne croient pas au Christ : « Voici que je place dans Sion une pierre d'achoppement et un bloc de scandale », et « tous ceux qui croiront en elle ne connaîtront pas la confusion pour l'éternité. » Donc, ceux qui ne croient pas au Christ seront plongés dans la honte pour les siècles des siècles (Sl. : *car ils ont fait du Christ une pierre d'achoppement et un roc de scandale*). Dans ce monde ils sont dispersés et piétinés par les nations, et dans le siècle futur, quand ils verront le Christ dans sa gloire, les tribus pleureront et seront confondues pour les siècles des siècles, et elles seront livrées éternellement au feu qui ne cesse pas.

40. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Vraiment, bienheureuse est ton âme qui a été jugée digne d'un tel charisme ; car ton enseignement vient de celui de l'Esprit Saint. Mais pourquoi n'enseignais-tu pas cela au peuple auparavant, pourquoi ne voulais-tu même pas entendre parler du Christ, comme tu le dis ?

Jacob répond et dit : Parce qu'en vérité, mes frères, j'étais égaré par le diable, et je haïssais le Christ, ne voulant jamais entendre les prophéties qui le concernaient. Et j'ai même fait du mal aux Chrétiens. Lorsque Phocas était empereur à Constantinople, je livrais les Chrétiens aux Bleus en prétextant qu'ils étaient Verts<sup>44</sup>, et je les traitais de Juifs et de *manzirs*<sup>45</sup> ; et lorsque les Verts, sous les ordres de Kroukis, incendièrent la Mésè et passèrent un mauvais quart d'heure, de nouveau en tant que Bleu je brutalisai les Chrétiens en les injuriant en tant que Verts et en les traitant d'incendiaires et de Manichéens<sup>46</sup>. Et lorsque Bonosos à Antioche réprima les Verts

44. Pendant le règne de Phocas (602-610), c'est la faction des Bleus qui fait la loi dans la rue ; voir Introduction historique, p. 20-21, et Commentaire, p. 235-236. Sur Jacob et les « couleurs », voir une nouvelle interprétation d'ensemble, plus haut p. 000-000.

45. Injure signifiant en hébreu « bâtard ». Syméon Salos l'adresse à un verrier juif (*Vie* par LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, éd. Ryden p. 163, l. 12). Ce sont les Verts qui sont le plus souvent traités de « Juifs et Manichéens » ; voir Commentaire, p. 236 et G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 377.

46. En 602-603, les Verts mirent le feu à la Mésè, du palais de Lausus au Forum de Constantin ; en punition, leur chef, Jean Kroukis, fut brûlé vif (*Chronicon Paschale*, Bonn, p. 695-696) ; voir Commentaire, p. 235.

39. Ὡς φησι καὶ Δαυὶδ περὶ τῆς κλήσεως τῶν | ἐθνῶν· « Αἰνεῖτε τὸν Κύριον πάντα τὰ ἔθνη, ἐπαινέσατε αὐτὸν πάντες οἱ λαοί· ὅτι ἐκραταιώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα ». Ἄκουσωμεν οὖν τοῦ Δαυὶδ καὶ μετὰ τῶν ἐθνῶν πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ ἐξ ὄλης καρδίας. Φησί γὰρ ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου λέγων τῇ ἐξ ἔθνῶν ἐκκλησίᾳ· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελεῖ καὶ ἐντιμον ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον, καὶ πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ κατασχυρθῆσεται », καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐτοιμάζω τὸν λίθον σου ἄνθρακα, καὶ τὰ θεμέλιά σου σάπφειρον, καὶ τὰς ἐπάλλξεις σου ἴασπιν, καὶ τὰς πύλας σου λίθους κρυστάλλου, καὶ τὸν περίβολόν σου λίθους ἐκλεκτούς, καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδασκούς Θεοῦ καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου· καὶ οἰκοδομηθήσῃ ἐν δικαιοσύνῃ· ἀπόστα ἀπὸ κακοῦ καὶ τρόμος οὐκ ἐγγιεῖ σοι. Ἰδοὺ προσήλυτοι δι' ἐμοῦ διελεύσονταί σοι, καὶ πρὸς σέ παροικήσουσι καὶ ἐπὶ σέ καταφεύξονται ». Εἰ οὖν ὁ πιστεύων εἰς τὸν ἀκρογωνιαίον λίθον τοῦτον, τουτέστιν εἰς τὸν Χριστόν, οὐ μὴ κατασχυρθῆ, καὶ ἡμεῖς οὖν ἐκ περιτομῆς πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ καὶ οὐ μὴ κατασχυρθώμεν. Περὶ γὰρ τῶν ἀπιστούντων τῷ Χριστῷ λέγει Ἡσαΐας· « Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου », καὶ « πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ κατασχυρθῆ εἰς τὸν αἰῶνα ». Ὡστε οὖν οἱ μὴ πιστεύοντες τῷ Χριστῷ κατασχυρθήσονται εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, (...). Καὶ ἐν τῷ κόσμῳ γὰρ τούτῳ ἐσκορπισμένοι εἰσὶ καὶ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν καταπατοῦνται· καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, ὅταν ἴδωσι τὸν Χριστὸν μετὰ δόξης, κλαύσονται φυλαὶ καὶ αἰσχυρθήσονται εἰς αἰῶνα αἰῶνος καὶ τῷ πυρὶ τῷ ἀσβέστῳ παραδοθήσονται ἀκαταπαύστως.

40. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὅντως μακαρία ἐστὶν ἡ ψυχὴ σου ἡ ἀξιωθεῖσα τοιοῦτου χαρίσματος· διδαχῆς γὰρ Πνεύματος ἁγίου ἐστὶν ἡ διδαχὴ σου. Καὶ διὰ τί πρὸ τούτου οὐκ ἐδίδασκες τὸν λαὸν ταῦτα, ἀλλ' ὡς λέγεις οὐδὲ ἀκοῦσαι ἤθελες περὶ τοῦ Χριστοῦ;

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὅτι ὄντως πεπλανημένος | ἦμην, ἀδελφοί, ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ ἐμίσην τὸν Χριστόν, μὴ θέλων ποτὲ ἀκοῦσαι τῶν περὶ Χριστοῦ προφητειῶν. Ἀλλὰ καὶ τοῖς Χριστιανοῖς κακὰ ἐνέδειξα. Καὶ ὅτε ἐβασίλευσε Φωκᾶς ἐν Κωνσταντινουπόλει, ὡς πρασίνοὺς παρεδίδου τοῖς βενέτοις τοὺς Χριστιανούς, καὶ Ἰουδαίους καὶ μαμζίρους ἀπεκάλου. Καὶ ὅτε οἱ πράσινοι ἐπὶ Κρουκίου ἔκαυσαν τὴν Μέσην καὶ εἶχαν τὴν κακὴν, ὡς βένετος, φησί, πάλιν ἐκύλλωνα τοὺς Χριστιανούς, ὡς πρασίνοὺς ὕβριζων καὶ καυσοπολίτας ἀποκαλῶν καὶ Μανιχαίους. Καὶ ὅτε ὁ Βόνοςος

I 39 : 1-3 Ps. 116 (117), 1-2 || 5-12 Is. 54,11-15 || 14-15 Is. 8,14; Rom. 9,33; I Pierre 2, 7 || 15-16 Is. 28,16.

I 39 : 1 Ὡς φησι : λέγει γὰρ P || τῆς om. P || 2-3 ἐπαινέσατε — αἰῶνα : καὶ τὰ ἐξῆς P om. M || 3 τοῦ<sup>2</sup> : τῷ F || 4 ἐθνῶν + καὶ F || πιστεύσωμεν P || λέγων e Sl. rest. Bonwetsch : λέγει F om. P || 5 ἐμβάλω F || πολυτελεῖ P || καὶ om. F || 6 εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῷ F || μὴ om. P || post καὶ<sup>2</sup> add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F || 7 ἐγὼ om. F || σαπφίρω P || 8 τοὺς περιβόλους P || 9-10 ἐν — τέκνα : πολλῇ εἰρήνῃ τοῖς τέκνοις F || 10 οἰκοδομήσῃ P || 11-12 ἐπὶ σέ : ἐν σοὶ P || 12 Εἰ : πᾶς F || τοῦτον om. F || 14 γὰρ : δὲ F || ἀπιστούντων : πιστευόντων F || 15-16 εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῷ F || 16 οἱ om. P || 17-18 γὰρ τούτῳ : τούτῳ διὰ γὰρ τοῦτο F || 18 ἐσκορπ. εἰσὶ : ἐσκορπίσθημεν F || καταπατούμεθα F || 19 post φυλαὶ aliquid (an φυλαί?) eras. F || 20 τῷ ἀσβέστῳ... ἀκαταπαύστως om. P.

I 40 : 2 διδαχῆς om. P || πνεύματος γὰρ P || 3 διὰ τί : θαυμάζομεν πῶς F || οὐδὲ ἀκοῦσαι nos : οὔτε ἀκ. P ἀλλ' οὐδὲ ἀκοῦειν F || 4 τοῦ om. P || 5 ὄντως... ἀδελφοί om. P || 6 ποτὲ om. P || ἀκοῦειν F || Χριστοῦ : αὐτοῦ F || 7 ἐνέδειξάμην F || 8 πρασίνοὺς nos : πρασίνοις δὴθεν F πράσιнос P || παρεδίδου — Χριστιανούς P : κακὰ ἐποίουν τοῖς χριστιανοῖς FSl. || 9 μαμζίρους F || ἔκλαυσαν P || 10 μέσιν P || καὶ om. P || κακίαν F || φησί, πάλιν om. F || 11 ἀπεκάλου.

et les massacra, j'allai à Antioche et, en tant que Bleu et partisan de l'empereur, je (Sl. : *lapidai et*) donnai la bâtonnade à bien des Chrétiens, parce qu'ils étaient Verts, en les traitant de rebelles<sup>47</sup>. Et lorsqu'à Constantinople les Verts traînèrent (le corps de) Bonosos, je les aidai de tout mon cœur parce que c'était un Chrétien<sup>48</sup>. J'en usais avec les Chrétiens comme un païen<sup>49</sup>, en croyant servir Dieu. J'étais jeune et bien bâti, âgé d'environ vingt-quatre ans, et irréflecti : partout où je voyais ou entendais parler d'une bagarre, j'accourais<sup>50</sup>. En retour de ces mauvaises actions, le Dieu de miséricorde, le Dieu de mon père Abraham, m'a entravé pour mon bien, et comme je l'ai raconté, on m'a fait devenir chrétien de force. Et Dieu a inspiré à mon cœur d'examiner les Saintes Écritures ; et j'ai découvert que c'est vraiment le Christ qui est venu sous le règne de César Auguste, qui est né à Bethléem de Judée de la sainte Marie, la fille de Joachim issu de la tribu de Juda.

41. Un de ceux de la circoncision, nommé Isaakios, prend la parole avec emportement et dit : Vraiment, tu ne me démontreras pas que Marie vient de la tribu de Juda, mais tu es égaré et tu nous égares tous, et je ne te crois pas.

Jacob répond et dit : Vraiment, notre peuple à nous, les Juifs, a raidi sa nuque, il est devenu rebelle et ennemi de Dieu. Si les Chrétiens avaient vent de ce que tu dis, ne te brûleraient-ils pas ?<sup>51</sup>

Isaakios répondit et dit : À mon avis, tu ne diras jamais le moindre mal de moi aux Chrétiens. Ne sais-je pas, malheureux et misérable Jacob, ce que tu as fait aux Chrétiens à Ta Makellou et au port Julien de Constantinople<sup>52</sup>, et tous les Chrétiens que tu as fait périr de l'autre côté de la mer à Pylai, à Pythia, à Cyzique, à Charax, à Aigéai et à Ptolémaïs ?<sup>53</sup> Je vais leur dire et ils te tueront.

Jacob répond et dit : Par le nom du Dieu Très-haut, je n'ai jamais tué un homme, j'ai seulement traîné (le corps de) Bonosos avec les Chrétiens<sup>54</sup>. En revanche, j'ai donné bien des raclées aux Chrétiens en croyant servir le Dieu d'Israël.

47. Sur la révolte d'Antioche en 609, voir l'Introduction historique, p. 19-21.

48. Le *comes Orientis* Bonosos fut tué alors qu'il s'apprettait à fuir en bateau, en octobre 610 ; son corps fut ensuite traîné dans la rue et brûlé au Forum du Bœuf (*Chronicon Paschale*, Bonn, p. 700-701) ; voir Introduction historique, p. 21.

49. Athanase se plaignait que les Chrétiens d'Alexandrie fussent maltraités, à l'occasion de la crise arienne, par des païens (*ἔθνικοὶ δῆμοι*) et des Juifs : *Apol. contra Arianos* 15 ; *Epist. encyclica* 4-5.

50. Pour ce portrait type du partisan des couleurs, voir Commentaire, p. 235.

51. Cette insistance un peu lourde sur le danger que pouvait représenter une dénonciation est destinée à montrer que les conséquences du baptême forcé sont désormais une affaire entre Juifs ; voir plus bas, III 4, l. 13-14 ; Commentaire, p. 231-232.

52. Sur le Port Julien, voir R. JANIN, *Constantinople byzantine*<sup>2</sup>, Paris 1964, p. 231-234. Aucun quartier τὰ Μαρκέλλου ne semble attesté ; aussi retenons-nous la correction hypothétique de P. MAAS (*BZ* 20, 1911, p. 577). Le marché de la viande, τὸ Μάρκελλον (ou, sur le modèle des noms de quartiers éponymes, τὰ Μαρκέλλου), se trouvait derrière le Forum de Constantin, où sévit la grande émeute des Verts en 602-603 ; cf. SOCRATE, *Hist. eccl.* I, 38, PG 67, col. 177 A ; *Vie d'André Salos*, 8, PG 111, col. 640 A (avec la forme τὰ Μαρκέλλου) ; R. JANIN, *ibid.*, p. 383.

53. Les quatre premières localités se trouvent en Propontide. Sur les Pythia Therma et le port des Pylai (Yalova, au sud du golfe de Nicomédie), on consultera E. HONIGMANN, *Byz.* 14, 1939, p. 619 et 625-7 ; L. ROBERT, *JSav* 1979, p. 265-276 ; D. FEISSEL, *Bull. ép.* 1989, 933-934 (*RÉG* 102, p. 491-492). Sur Charax (Hereke, au nord du golfe de Nicomédie), voir en outre W. TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Sitzungsber. der Phil.-hist. Klasse der Akad. der

ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐτιμῶρει τοὺς πρασίνοους καὶ ἐφόνευεν, ἀπῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν (...) καὶ πολλοὺς ἐβάκλισα Χριστιανοὺς ὡς πρασίνοους καὶ ἀντάρτας ἀπεκάλου, φησίν, ὡς βένετος καὶ εὐνοϊτῆς βασιλέως. Καὶ ὅτε ἐν Κωνσταντινουπόλει ἔσυραν τὸν Βόνοσον οἱ πράσινοι, 15 μετ' αὐτῶν ἔσυρα αὐτὸν ἐξ ὄλης καρδίας ὡς Χριστιανόν. Ἐγὼ γὰρ ἔθνησι ἐχρώμην τοῖς Χριστιανοῖς, νομίζων ὅτι τὸν Θεὸν ἐθεράπευον. Ἦμην γὰρ καὶ νεώτερος καὶ μέγας τῷ σώματι, ὡς ἐτῶν εἴκοσι τεσσάρων, μάταιος δέ, καὶ ὅπου ἐὰν εἶδον ἢ ἤκουον μάχην ἔτρεχον. Ἀντὶ δὲ τούτων τῶν κακῶν ὁ εὐσπλαγχνος Θεὸς τοῦ πατρὸς μου Ἀβραάμ 20 συνεπόδισέ με εἰς τὸ συμφέρον, καὶ ἀπὸ βίας, ὡς εἶπον, ἐποίησάν με γενέσθαι χριστιανόν. Καὶ ἐνέβαλεν ὁ Θεὸς εἰς τὴν καρδίαν μου ψηλαφῆσαι τὰς ἀγίας γραφάς· καὶ εὗρον ἀληθῶς ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος, ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἀπὸ τῆς ἀγίας Μαρίας τῆς θυγατρὸς τοῦ Ἰωακείμ ἐκ φυλῆς Ἰούδα.

41. Ἀποκρίνεται εἰς τῶν ἐκ περιτομῆς ὀνόματι Ἰσαάκιος μετὰ θυμοῦ καὶ λέγει· Ὅντως οὐ δεικνύεις ὅτι ἡ Μαρία ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐστίν, ἀλλὰ πεπλανημένος εἶ καὶ πλανῆς πάντας, καὶ οὐ πιστεύω σοι.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὅντως αἰεὶ ὁ λαὸς ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων 5 σκληροτράχηλος ἐγένετο καὶ ἀπειθῆς καὶ θεομάχος. Ἄρα, ἐὰν ἀκούσωσιν οἱ Χριστιανοί, οὐ καίουσί σε;

Ἀπεκρίθη Ἰσαάκιος καὶ εἶπεν· Νομίζω, οὐ λέγεις τοῖς Χριστιανοῖς περὶ ἐμοῦ τί ποτε 40 κακόν. Ἐπεὶ, ταλαίπωρε καὶ ἄθλιε Ἰάκωβε, οὐ γινώσκω τί ἐποίησας εἰς τὰ Μακέλλου καὶ εἰς τὸν Ἰουλιανοῦ λυμένα ἐν Κωνσταντινουπόλει τοῖς Χριστιανοῖς, καὶ εἰς Πύλας καὶ 10 πέραν εἰς τὰ Πύθια καὶ εἰς Κύζικον καὶ εἰς τὸν Χάρακα καὶ εἰς Αἰγέας καὶ εἰς Πτολεμαῖδα πόσους ἀπώλεσας Χριστιανοὺς; Καὶ λέγω αὐτοῖς καὶ φονεύουσί σε.

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, οὐδέποτε ἐφόνευσα ἀνθρώπων, εἰ μὴ τὸν Βόνοσον ἔσυρα μετὰ τῶν Χριστιανῶν. Πληγὰς δὲ πολλὰς ἔδωκα τοῖς Χριστιανοῖς ὡς νομίζων τὸν Θεὸν τοῦ Ἰσραὴλ θεραπεύειν.

I 40 : 15-16 cf. *Jean* 16,2.

I 41 : 2-3 cf. *II Tim.* 3,13 || 13-14 cf. *Jean* 16,2.

I 40 : 12 ἐτιμῶρειτο F || 13 ὡς πρασίνοους om. F || ἀπεκάλου om. P || φησίν : καὶ τοὺς πρασίνοους F || 14 εὐν. P : εὐθηθῆς F || βασ. + ἡμην F || Καί<sup>2</sup> om. F || 15 ἐθνησι P || 16 νομίζων P || καί<sup>1</sup> om. F || 16-17 καὶ μέγας om. P || 17 εἰκ. τεσσάρων : εἰκοσιενὸς F || ματαιῶς F || δέ om. P || ἤκουσα F || 20 ἀγίας om. P || 21 ἦρον P ubique || 22 ἀπὸ : ἐκ F || τοῦ om. P || ἰαχίμ P.

I 41 : 1 τῶν ἐκ : τῶν τῆς P || 3 πιστεύομεν P || 4 ὁ<sup>1</sup> om. P || 6 οὐ καίουσί PSI. : οὐκ ἔδωκ F || 7 Νομίζω iter. P || τί ποτε περὶ ἐμοῦ F || 8 οὐ om. PSI. || Μακέλλου rest. P. Maas, *BZ*, 20, 1911, p. 577 : Μαρκέλλου FPSI. || 9 τὸν : τὰ P || 9-10 καὶ πέραν : πέρα καὶ P || 10 καί<sup>3</sup> om. F || πτολεῖμάδα F || 12 τοῦ<sup>2</sup> om. P || 13 Βόνόσον + ὄν P || τῶν : πολλῶν || 14 ἐνόμίζων F.

Wiss., 124, 8, Vienne 1891, p. 6-7; art. Charax 6, *RE* III 2, col. 2121 (Ruge 1899). Le port d'Aigéai en Cilicie est une escale normale pour Séleucie/Antioche et l'Orient; cf. L. ROBERT, « De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes », *JSav* 1973, p. 170-183. Sur Ptolémaïs, patrie des principaux protagonistes, voir Commentaire, p. 240-242.

54. Εἰ μὴ doit signifier « si ce n'est que », « je n'ai fait que », et non pas « sauf », car Jacob n'a pas tué Bonosos. Les coups (πληγὰς) donnés aux Chrétiens expliquent l'usage du verbe βακλίζειν (donner la bastonnade) et parfois de κυλλῶναι (I 40, l. 10, « rosser » : cf. Jean Malalas, éd. Müller, *FHG* V, p. 39).

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent à Isaac : Homme, calme-toi et ne t'empporte pas ! Qu'il nous montre si Marie est fille de David <sup>55</sup>.

Isaakios répond et dit : Par le grand nom de Dieu qui a parlé à Moïse, s'il me montre que la sainte Marie dont est né le Christ est issue de Juda, je ne judaïserai plus jamais. Le Seigneur est vivant ! Je défie qui que ce soit de me démontrer <sup>56</sup> que la sainte Marie descend de David ; car l'Évangile <sup>57</sup> selon saint Matthieu va d'Abraham <sup>58</sup> à Joseph, mais pas jusqu'à la sainte Marie.

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent à Jacob : Messire Jacob, ne garde pas de ressentiment ; même si nous nous disputons sur notre foi, supporte-nous, toi qui es notre frère, et démontre-nous que la sainte Marie est issue de David. En effet, si tu ne le montres pas, beaucoup vont se scandaliser de ce que le Christ n'est pas issu de David comme le disaient la Loi et les prophètes.

42. Jacob prend la parole et leur dit : Messire Isaakios reconnaît-il que Joseph est selon la chair le fils de notre père Abraham, comme le dit l'Évangile des Chrétiens ?

Isaakios répond et dit : Oui, vraiment je sais précisément que l'Évangile de Matthieu dit la vérité, que Joseph à qui Marie a été confiée est fils de Juda. Car j'ai beaucoup consulté les Saintes Ecritures et les apocryphes, et j'ai trouvé que Joseph était de la race de David et de Juda, et que soit anathème devant Dieu celui qui nie que Joseph descende de David ! Mais pour Marie je n'ai pas trouvé qu'elle descendait de David.

Jacob répond et dit : Vraiment, messire Isaakios, je ne te blâme de t'être demandé quelles étaient les origines de la sainte Marie. Car certains Juifs ont pris des femmes étrangères, et moi aussi j'en étais extrêmement scandalisé. Mais le Dieu de nos pères Abraham, Isaac et Jacob, le Dieu qui révèle les mystères, a envoyé à Ptolémaïs un Juif qui racontait la généalogie de la sainte Marie. Il disait en se moquant qu'elle était issue de Juda. Ce Juif était un grand docteur de la Loi à Tibérias et il disait : « Pourquoi les Chrétiens exaltent-ils Marie ? C'est une fille de David et pas la mère de Dieu. Car Marie est une femme, c'est la fille de Joachim, et sa mère était Anne ; Joachim est fils de Panther ; Panther était frère de Melchi issu — d'après ce que rapporte notre tradition à nous, les Juifs de Tibérias <sup>59</sup> — de Nathan

55. La leçon  $\alpha\varsigma$   $\delta\epsilon\iota\chi\eta$  de P, au lieu de  $\delta\epsilon\iota\acute{\alpha}\tau\omega$ , a été retenue d'après les parallèles attestés à la même époque dans les papyrus (*Papyri russischer und georgischer Sammlungen* III, éd. G. Zereteli, Tiflis 1930, p. 88-89) et surtout dans les *Miracula Artemii* (éd. Papadopoulos-Kérameus p. 12, l. 13 ; 46, l. 9 ; 53, l. 11 ; 58, l. 1 ; 65, l. 5 ; 66, l. 13). Sur la filiation de Marie, voir TERTULLIEN, *De carne Christi* XXII ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Tim.* I, 3 (PG 66, col. 937) ; ORIGÈNE, *Contre Celse* II, 32.

56. Le verbe  $\sigma\kappa\alpha\upsilon\delta\alpha\lambda\iota\zeta\epsilon\upsilon$  se trouve ailleurs (voir Index, s. v.) avec le sens normal de « scandaliser », « choquer ». Ici, nous avons sans doute la contamination de deux idées : Isaakios est scandalisé que l'on puisse affirmer que Marie descend de David, et il met au défi Jacob d'en apporter la preuve.

57. *Μεγαλειον* pour désigner l'Évangile appartient à une langue plutôt populaire : cf. JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 51 et 87, PG 87/3, col. 2908A et 2945A.

58. Joseph est fils d'Abraham comme tout Juif ; l'auteur doit vouloir dire par cette tournure curieuse que Joseph descend d'Abraham comme le dit l'Évangile, c'est-à-dire par David.

59. La référence à Tibérias, siège du Synédriion juif et de l'école judaïque la plus illustre, vaut preuve. Une légende chrétienne veut que soient conservées à Tibérias des archives juives secrètes (A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, Moscou 1893, p. 69). Les rabbins de Tibérias auraient assisté

15 Ἐκκρινοῦνται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσι τῷ Ἰσαακίῳ· Ἄνθρωπε, ἡσύχασον καὶ μὴ ὀργίζου. Ἄς δεῖξῃ ἡμῖν τὴν Μαρίαν, εἰ ἔστι θυγάτηρ τοῦ Δαυὶδ.

Ἐκκρίνεται Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Μὰ τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ λαλήσαντος τῷ Μωϋσῆ, ἐὰν δεῖξῃ μοι ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐστὶν ἡ ἅγια Μαρία, ἐξ ἧς ἐγεννήθη ὁ Χριστός, οὐ μὴ ἔτι ἰουδαῖσω ποτέ. Ζῆ γὰρ Κύριος, ἐμὲ πολὺ σκανδαλίζει τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς δύναται  
20 δεῖξαι ὅτι ἡ ἅγια Μαρία ἐκ τοῦ Δαυὶδ ἐστὶν· καὶ τὸ μεγαλεῖον γὰρ τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀπὸ τοῦ Ἀβραάμ ἀρχεται ἕως Ἰωσήφ, οὐχὶ ἕως τῆς ἁγίας Μαρίας.

Ἐκκρινοῦνται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσι τῷ Ἰακώβῳ· Κύριε Ἰάκωβε, ἀμνησικακῶς φέρε, κἄν γὰρ μαχώμεθα διὰ πίστιν, ὡς ἀδελφὸς ἡμῶν βάσταξον ἡμᾶς καὶ ἀπόδειξον ἡμῖν ὅτι ἡ ἅγια Μαρία ἐκ τοῦ Δαυὶδ ἐστὶν· ἐπεὶ ἐὰν μὴ ἀποδείξῃς, πολλοὶ ἔχουσι σκανδαλισθῆναι, ὅτι  
25 οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Δαυὶδ, καθὼς εἶπεν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

42. Ἐκκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὁμολογεῖ ὁ κύριος Ἰσαάκιος ὅτι ἀπὸ Ἀβραάμ τοῦ πατρὸς ἡμῶν κατὰ σάρκα ὁ Ἰωσήφ υἱὸς αὐτοῦ ἐστὶν, καθὼς λέγει τὸ μεγαλεῖον τῶν Χριστιανῶν;

Ἐκκρίνεται Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ναί, ὄντως ἀκριβῶς γινώσκω ὅτι τὸ μεγαλεῖον τὸ  
5 κατὰ Ματθαῖον ἀλήθειαν λέγει, ὅτι ὁ Ἰωσήφ ὁ τὴν Μαρίαν πιστευθεὶς υἱὸς ἐστὶ τοῦ Ἰούδα. Πολλὰ γὰρ ψηλαφήσας τὰς θείας γραφὰς καὶ τὰ ἀπόκρυφα, εὗρον ὅτι Ἰωσήφ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ Ἰούδα ἐστίν, καὶ ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἔχει ὁ μὴ λέγων τὸν Ἰωσήφ σπέρμα εἶναι τοῦ Δαυὶδ· τὴν δὲ Μαρίαν οὐχ εὗρον ὅτι ἐκ τοῦ Δαυὶδ ἐστὶν.

Βα 41 Ἐκκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὄντως οὐ μέφομαι σε, κύριε Ἰσαάκιε,  
10 ζητοῦντα πόθεν ἐστὶν ἡ ἅγια Μαρία. Τινὲς γὰρ τῶν Ἰουδαίων ἔλαβον ἀλλοεθνεῖς γυναῖκας, καὶ πολὺ ἐσκανδαλιζόμεν κἀγώ. Ἄλλ' ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια, ἐπεμψέ τινα Ἰουδαῖον ἐν Πτολεμαίδι, καὶ ἐξηγεῖτο τὴν γενεὰν τῆς ἁγίας Μαρίας. Φησὶν ἐμπαιζῶν ὅτι τοῦ Ἰούδα ἐστίν. Ἦν δὲ ὁ Ἰουδαῖος ἐκεῖνος μέγας νομοδιδάσκαλος Τιβεριάδος, καὶ ἔλεγεν· « Τί μεγαλύνουσιν οἱ Χριστιανοὶ  
15 τὴν Μαρίαν; Θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ Δαυὶδ καὶ οὐ θεοτόκος. Γυνὴ γὰρ ἐστὶν ἡ Μαρία, θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ Ἰωακείμ, μητὸρ δὲ Ἄννης· Ἰωακείμ δὲ υἱὸς ἐστὶ τοῦ Πάνθηρος· Πάνθηρ δὲ ἀδελφὸς ἦν τοῦ Μελχί, ὡς ἔχει ἡ παράδοσις ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ἐν Τιβεριάδι, ἀπὸ σπέρματος τοῦ Νάθαν τοῦ υἱοῦ Δαυὶδ ἐκ σπέρματος Ἰούδα. Μελχὶ δὲ ὁ υἱὸς Λευί,

I 41 : 20-21 *Matth.* 1,1-17.

I 42 : 2 *Rom.* 4,1; *Matth.* 1,16.

I 41 : 16 ἀσεδείη P : δεῖξάτω F || εἰ : ἐὰν P || 17 μέγα om. FSI. || Θεοῦ + τὸ μέγα F || 18 μουσεῖ F || μοι : ἡμῖν F || ἅγια om. P || 19 ἔτι om. P || 20 μεγαλεῖον P ubique || 21 ἀβραάμ P || 24 δεῖξις P || 25 ὁ νόμος : μωϋσῆς P.

I 42 : 1 ὅτι om. F || 3 μεγαλεῖον + τοῦ ματθαίου F || 4-5 τὸ κατὰ M. : τοῦ ματθαίου F || 5 ὁ om. P || πιστευθεὶς : μνηστευθεὶς M || Ἰούδα : δαυὶδ M || 6 τὰ om. F || ὅτι + ὁ F || 8 οὐκ ἤβρον P || 9 ὁ om. MP || ἰσαάκη P || 10 γυναῖκας om. P || 11 καὶ ἐγώ F || 13 Μαρίας inc. A (fol. 163 r) || Φησὶν P : ὡς ἐδόκει F (fort. recte) ὡς φησιν M τῶν οἱ δὲ αὐτοῦ A || ἐμπαιζῶν + καὶ ἔλεγεν F || ὅτι — ἐστίν om. F || 14 καὶ ἔλεγεν om. F || 15 γάρ A : om. FMP || ἡ Μαρία om. P || 16 ἐστὶ om. P || Ἰωακείμ : ἰαχίμ vel ἰαχίν P ubique (sic Syr.) ἀχειμ vel ἰαχειμ A ubique || ἄννης P || πανθήρ MP || 17 ἀδ. ἦν : υἱὸς ἐστὶν A || Τιβ. : τῆ ἑβραϊδὶ F || 18 μελχίς P || ὁ P : om. AFM.

le roi himyarite dans sa guerre contre les Chrétiens du Najrân (I. SHAHID, *The Martyrs of Najran : new documents*, Bruxelles 1971, p. 44-45). Voir plus bas, V 6, l. 9; Commentaire, p. 240-241.

le fils de David de la lignée de Juda. Lorsque mourut Matthan le père de Jacob, Melchi fils de Lévi prit la femme de Matthan, qui était veuve, la mère de Jacob qui, avec sa mère, entra sous le toit de Melchi le frère de Panther, le père de Joachim. Melchi ayant engendré Héli de la mère de Jacob, il se trouva que Jacob et Héli étaient frères utérins de pères différents. Lorsque Héli mourut sans enfants après son mariage, conformément à la loi, Jacob fut contraint de prendre la femme de son frère Héli, pour « susciter une descendance à son frère », et il engendra ainsi de la femme de son frère Héli un enfant nommé Joseph. Ce Joseph est donc selon la nature descendant de Jacob, et selon la Loi fils d'Héli. Quant à Joachim, le père de Marie, et son père Panther et son frère Melchi, qui étaient fils de Lévi, ils étaient parents de Joachim pour autant que l'esprit peut remonter le fil des traditions hébraïques dans sa recherche. Si bien que Marie, la fille de Joachim — fils de Panther, lui-même frère de Melchi —, a été donnée à Joseph, issu de David par son père selon les deux « patriarchies » de Nathan et de Salomon, et d'Héli par sa mère, étant cousin de Joachim le père de Marie par sa parenté naturelle (Sl. : *avec Lévi*). Que les Chrétiens n'aillent donc pas penser que Marie est tombée du ciel »<sup>60</sup>. Aussi vrai que devant Dieu, j'ai entendu cela de la bouche du docteur de la Loi. Le Juif disait cela pour se moquer, et moi j'ai rendu gloire à Dieu qui révèle ce qui est caché. L'Évangile a aussi raison de dire que Marie était parente d'Élisabeth ; car la tribu de Juda et celle de Lévi étaient mêlées.

Isaakios répondit et dit à ceux de la circoncision qui écoutaient : Vraiment, frères, je ne sais quoi répondre à cela ; et désormais si quelqu'un ne reconnaît pas que la sainte Marie est issue de la racine de Jessé, c'est-à-dire de Juda, qu'il soit anathème !

43. Et Isaakios dit encore : Messire Jacob, je voudrais (te) dire quelque chose : j'ai peur que tu ne t'irrites et ne me livres aux Chrétiens ; vraiment, ils me brûleraient.

Et Jacob dit : Par le Dieu de nos pères Abraham, Isaac et Jacob, pas de danger que je dise jamais du mal de mes frères les ex-Hébreux<sup>61</sup>. C'est pour cela que nous nous sommes juré mutuellement que personne n'écrive cela pour le montrer aux Chrétiens ; c'est encore pour cela que nous nous tenons dans une maison à l'écart, portes verrouillées, pour que personne n'en sache rien sauf Dieu seul, et que ce que nous disons passe et tombe dans l'oubli, et que nous-mêmes nous ne sachions plus ce que nous avons dit.

60. Tout ce passage est conservé en syriaque et dans la tradition indirecte ; voir l'étude de la tradition du texte, plus haut, p. 50.

61. L'expression ἀπὸ Ἰουδαίων (voir Index) est logique pour parler de Juifs convertis ; le décalque ἀπὸ Ἑβραίων implique que Ἑβραῖος n'est plus senti comme un ethnique... ou que les Juifs, en devenant chrétiens, sont censés changer d'ethnie.

ἀποθανόντος Ματθάν τοῦ πατρὸς Ἰακώβ, ἔλαβε τὴν γυναῖκα τοῦ Ματθάν χήραν οὔσαν,  
 20 τὴν μητέρα τοῦ Ἰακώβ, τοῦ συνεισεληθόντος μετὰ τῆς ἰδίας μητρὸς πρὸς Μελχί τὸν  
 ἀδελφὸν τοῦ Πάνθηρος, πατρὸς τοῦ Ἰωακείμ. Μελχί δὲ γεννήσαντος τὸν Ἠλί ἀπὸ τῆς  
 μητρὸς τοῦ Ἰακώβ ἦσαν οἱ δύο, ὃ τε Ἰακώβ καὶ Ἠλί, ὁμομήτριοι ἀδελφοί, πατέρων  
 δὲ ἄλλων. Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἠλί ἀπαιδὸς μετὰ τὸ γῆμαι, κατὰ τὸν νόμον  
 25 ἠναγκάσθη ὁ Ἰακώβ λαβεῖν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἠλί, εἰς τὸ « στήσαι  
 σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ », καὶ οὕτως ἐγέννησεν ἐκ τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἠλί  
 30 παῖδα, λεγόμενον Ἰωσήφ· οὗτος δὲ ὁ Ἰωσήφ γέννημα μὲν | κατὰ φύσιν τοῦ Ἰακώβ, παῖς  
 δὲ τοῦ Ἠλί κατὰ τὸν νόμον. Ἰωακείμ δέ, ὁ πατὴρ τῆς Μαρίας, καὶ ὁ τούτου πατὴρ Πάνθηρ  
 καὶ ὁ τούτου ἀδελφὸς Μελχί, οἱ ἦσαν υἱοὶ τοῦ Λευῖ, συγγενεῖς δὲ τοῦ Ἰωακείμ, καθὼς ὁ  
 νοῦς ἰχνηλατῶν ἐκ τῶν ἐβραϊκῶν παραδόσεων ἐφίσταται τῇ ἀκολουθίᾳ· ὥστε εἶναι τὴν  
 35 Μαρίαν, θυγατέρα τοῦ Ἰωακείμ τοῦ υἱοῦ τοῦ Πάνθηρος τοῦ ἀδελφοῦ Μελχί, δοθεῖσαν τῷ  
 Ἰωσήφ, κατὰ τὰς δύο πατριαρχίας Νάθαν τε καὶ Σολομῶντος ἐκ τῆς συγγενείας Δαυιδ  
 κατὰ πατέρα, κατὰ δὲ μητέρα τοῦ Ἠλί, ἀνεψιοῦ αὐτῆς πατρὸς Ἰωακείμ ἐκ τῆς  
 συγγενείας φύσει (τοῦ Λευῖ). Μὴ οὖν νομίσωσιν οἱ Χριστιανοὶ ὅτι ἡ Μαρία ἐκ τῶν οὐρανῶν  
 40 ἔστιν ». Ταῦτα ἤκουσα ἐκ τοῦ νομοδιδασκάλου ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Ὡς ἐξευτελίζων δὲ  
 ἔλεγεν ταῦτα ὁ Ἰουδαῖος, ἐγὼ δὲ ἐδόξασα τὸν Θεὸν τὸν τὰ ἀπόκρυφα φανεροῦντα.  
 Ἀληθεύει δὲ καὶ τὸ μεγαλεῖον λέγον τὴν Μαρίαν συγγενῆ τῆς Ἐλισάβετ· ἐμίγησαν γὰρ  
 ἡ φυλὴ τοῦ Ἰούδα καὶ τοῦ Λευῖ.

Ἀπεκρίθη Ἰσαάκιος καὶ εἶπε τοῖς ἀκούουσιν τοῖς ἐκ περιτομῆς· Ὦντως, ἀδελφοί, οὐκ  
 ἔχω τί εἰπεῖν πρὸς ταῦτα· καὶ εἰ τις λοιπὸν οὐ λέγει τὴν ἁγίαν Μαρίαν ἐκ τῆς ρίζης τοῦ  
 40 Ἰεσοῦ τούτεστι τοῦ Ἰούδα, ἀνάθεμα ἔστω.

43. Καὶ πάλιν λέγει ὁ Ἰσαάκιος· Κύριε Ἰάκωβε, τί ποτε ἤθελον εἰπεῖν καὶ φοβοῦμαι  
 μήποτε ὀξυνθῆς καὶ παραδώσης με τοῖς Χριστιανοῖς καὶ ἀληθείᾳ καύσωσί με.

Καὶ εἶπεν ὁ Ἰάκωβος· Μὰ τὸν Θεὸν τοῦ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ τῶν πατέρων  
 ἡμῶν, οὐ μὴ ποτε εἶπω κατὰ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἀπὸ Ἑβραίων κακόν. Διὰ τοῦτο  
 5 καὶ ὠμόσαμεν ἀλλήλοις, ἵνα μὴ τις γράψῃ ταῦτα καὶ φανερωθῇ τοῖς χριστιανοῖς. Ἀλλὰ  
 καὶ διὰ τοῦτο ἐν ἀποκρύφῳ οἴκῳ κατησφαλισμένοι καθήμεθα, ἵνα μηδεὶς γνῶ, εἰ μὴ ὁ Θεὸς  
 ὁ μόνος, ἀλλὰ καὶ ἃ λαλοῦμεν παρέρχονται καὶ λησμονοῦνται, καὶ οὔτε ἡμεῖς γινώσκουμεν  
 τί ἐλαλήσαμεν.

I 42 : 24-25 cf. *Gen.* 38,8-9; *Lév.* 18,16; *Deut.* 25,6 || 36 *Luc* 1,36.

I 42 : 19 ἀποθανόντος + δὲ F || ἔλαβεν AF || 20 μητέρα + αὐτοῦ M || συνελθόντος P || 21 ἰαχίμ  
 FP αχίμ (i delete?) A || ἡλί P ubique || 24 ἰλί A || 25 τοῦ ἀδελφοῦ P || καὶ om. P || οὗτος P || 27 ἰλί  
 A || ἰαχίμ P αχίμ A || πανθήρ P || 28 μελχίμ P || τοῦ<sup>2</sup> om. F || Ἰωακείμ F : ἰαχίμ P αχίμ A ἰακώβ  
 M || 29 νοῦς : νῦν A || ἰχνηλατῶν AF : ἰχν. καὶ ἀκριβεσόμενος M ἐνετείλατο P || ὑφίστα ἡ ἀκολουθία  
 P || 30 θυγατέρα A || ἰαχίμ P || μελχίμ P || 31 πατριάρχης BP || σολομόντος A σολομῶνα P || Σολ. +  
 τὸν P || 32 κατὰ<sup>2</sup> + τὴν F || ἀνεψίαν A || ἰαχίμ P αχίμ A || 33 τοῦ Λευῖ rest. Bonwetsch e Sl. *Leugina*  
 || νομίσουσι P νομίσουσιν AP<sup>c</sup>· c || ἐκ : ἀπὸ F || 34-35 δὲ ἔλεγεν : διέλεγεν P || 35 ὁ Ἰ. : ἐκεῖνος F ||  
 36 μεγαλίον AP || λεγων A || συγγενίδα F || 38 ἀκούουσιν — περιτομῆς : λοιποῖς F || ἐκ περιτομῆς  
 om. A || 39 τοῦ om. F || 40 Ἰούδα : υἱοῦ δαυιδ P.

I 43 : 1 λέγει ὁ Ἰσ. : εἶπεν AF || εἰπεῖν : εἶπν σοι A || 2 παραδόσης : παραδόσεις F παρακνώσης  
 AP (an παρακινώσης recte?) || καύσουσιν P || 3 ὁ om. P || Ἀβραάμ — καὶ Ἰώβ (II 4, l. 1) deest in  
 A || 3-4 τῶν π. ἡμῶν om. P || 4 οὐδέποτε F || Ἑβραίων : ἀβραάμ P || 6 οἴκῳ + καὶ F || 6-7 ὁ μόνος ὁ θεός  
 P || 7 ἃ : τὰ P || post λαλοῦμεν aliquid eras. P || παρερχόμεθα P.

Et nous arrê tâmes là, et tous se retirèrent en paix ce jour là, comme les autres jours. Et moi Joseph, aussi vrai que devant Dieu, ne sachant s'il fallait ou non croire au Christ, malgré le serment que je leur avais prêté de ne pas écrire, je décidai avec la permission de Dieu de consigner par écrit à leur insu tout ce que se disaient Jacob et ceux de la circoncision. Et par mon fils Syméon je le faisais noter sur des tablettes et des feuilles au fur et à mesure de la discussion, par une fenêtre, en allant à une maison voisine où j'avais caché mon fils Syméon, et nous écrivions<sup>62</sup>. Très souvent Isaakios me disait : « Pourquoi sors-tu sans arrêt ? » Et je répondais : « Pardonnez-moi, j'ai la colique et je ne peux me retenir. » Et j'écrivais, pour voir si je n'avais pas été égaré en étant baptisé et en devenant chrétien<sup>63</sup>.

II 1. Deux jours plus tard ils se réunirent ; et ils disent à Jacob : Messire Jacob, les Chrétiens se trompent en disant que le Christ est Fils de Dieu. Dieu n'aurait pu prendre femme et avoir un fils. Ils auraient dû appeler le Christ Oint, sauveur et rédempteur, mais non pas Fils de Dieu.

Jacob répond et dit : En vérité, mes pères et mes frères, moi aussi je pensais ainsi, et j'ai beaucoup pleuré à ce sujet dans mon affliction, en suppliant Dieu bien des jours et des nuits de me révéler (la vérité). Et dans un songe je vois un homme vêtu de blanc qui me dit<sup>64</sup> : Pourquoi te scandalises-tu d'appeler le Christ Fils de Dieu ? Dieu ne dit-il pas par la bouche de David : « Je t'ai engendré de mon ventre avant l'astre du matin » ? Et le Christ dit encore par David au sujet de sa naissance charnelle : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré ; demande-moi et je te donnerai les nations en héritage, et les extrémités de la terre en domaine ». Et Dieu dit dans les Paralipomènes : « Je préparerai son royaume, et il me construira une maison ; et j'affermirai son trône pour l'éternité. Moi, je serai son Père, et lui sera mon Fils ; je n'écarterai pas ma miséricorde de lui », et encore : « Celui-ci sera mon Fils, et moi je serai son Père, et j'affermirai son trône en Israël pour les siècles ».

Théodore prend la parole et dit : Messire Jacob, je crois que tu as été égaré par cette vision : ces prophéties ont été dites pour Salomon<sup>65</sup>.

62. Cette sténographie des débats est intéressante. L'auteur fait la distinction habituelle entre les notes sténographiques prises pendant la discussion (σημειοῦσθαι) et leur transcription en un texte développé après la séance (καταγράφειν). Un parallèle est fourni par LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier*, prol., éd. Festugière p. 347, où l'auteur est censé prendre en sténographie un récit de Ménas ; cf. O. KRESTEN, « Leontios von Neapolis als Tachygraph ? », *Scrittura e civiltà* I, 1977, p. 155-175. Les supports matériels sont des tablettes (πίνακίδια) et des feuilles volantes (χαρτία) comme celles qu'apporte Ioustos à la discussion en III 3, l. 4. Comment se représenter concrètement la situation ? Joseph sort de la maison où se tient l'assemblée et va dans une maison voisine où il a caché son fils Syméon, plus exactement à côté d'une fenêtre de cette maison, par laquelle il dicte à Syméon le procès-verbal de la discussion. Invoquer des besoins naturels pour se soustraire à la compagnie est encore un *topos* hagiographique : L. RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des hlg. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1970, p. 39-40. Voir Commentaire, p. 232.

63. Voir plus haut, I 23, l. 2-3 ; Commentaire, p. 231.

64. Sans doute le Christ. Sur l'importance dans la Doctrina des révélations par rêve, voir plus bas, V 17 ; Commentaire, p. 271-272.

Καὶ κατεπαύσαμεν καὶ ἀνεχώρησαν πάντες ἐν εἰρήνῃ τὴν ἡμέραν ἐκείνην, ὡς ἐποιοῦν  
 10 καὶ τὰς ἄλλας ἡμέρας. Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ, ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἐν δισταγμῶ ὧν περὶ τοῦ  
 43 πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν, ἐβουλευσάμην, κἄν ὤμοσα | μετ' αὐτῶν μὴ γράψαι, τοῦ  
 Θεοῦ συγχωροῦντος, καταγράψαι λάθρα αὐτῶν πάντα, ἃ διαλέγονται πρὸς ἀλλήλους ὁ  
 Ἰάκωβος καὶ οἱ ἐκ περιτομῆς· καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεῶν διὰ πινακιδίων καὶ χαρτίων  
 15 κατὰ διάλεξιν ἐσημειούμην, διὰ θυρίδος, ἐν πλησιάζοντι οἴκῳ ἀπερχόμενος ὅπου ἤμην  
 κρύψας τὸν υἱόν μου Συμεῶνα, καὶ κατεγράψαμεν. Πλειστάκις δὲ ὁ Ἰσαάκιος ἐλεγέν  
 μοι· « Τί καθ' ὧραν ἐξέρχῃ; » Καὶ ἔλεγον· « Συγχωρήσατέ μοι, ὅτι βιασμούς ἐχω καὶ  
 καταφέρομαι ». Ἐγὼ δὲ κατέγραφον, ἵνα ἴδω μήπως ἐπλανήθην βαπτισθεὶς καὶ  
 Χριστιανὸς γενόμενος.

II 1. Καὶ μετὰ δύο ἡμέρας συνήχθησαν ἀμφοτέροι, καὶ λέγουσι τῷ Ἰακώβῳ· Κύρι  
 Ἰάκωβε, πλανῶνται οἱ Χριστιανοὶ λέγοντες τὸν Χριστὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Μὴ γὰρ ὁ Θεὸς  
 γυναῖκα ἔλαβεν καὶ ἔσχεν υἱόν. Χριστὸν δὲ καὶ Ἠλειμμένον καὶ σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν  
 ὄφειλαν λέγειν, καὶ οὐχὶ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

5 Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὅντως, πατέρες μου καὶ ἀδελφοί, κἀγὼ οὕτως  
 ἐνόμιζον, καὶ πολλὰ ἔκλαυσα περὶ τοῦ κεφαλαίου τούτου θλιβόμενος, πολλὰς ἡμέρας καὶ  
 νύκτας παρακαλῶν τὸν Θεόν, ἵνα φανερώσῃ μοι. Καὶ θεωρῶ ἐν ὄραματι ἄνδρα φοροῦντα  
 ἄσπρα ἱμάτια καὶ λέγοντά μοι· « Τί σκανδαλίζῃ καλεῖν Υἱὸν Θεοῦ τὸν Χριστόν; Οὐχὶ ὁ Θεὸς  
 10 διὰ Δαυὶδ λέγει· « Ἐκ γαστροῦ πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε »; Καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς διὰ  
 Δαυὶδ λέγει περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως· « Κύριος εἶπεν πρὸς με· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ  
 σήμερον γεγέννηκά σε· αἰτῆσαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ  
 τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς ». Καὶ διὰ τῶν Παραλειπομένων λέγει ὁ  
 Θεός· « Ἐτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον· καὶ ἀνορθώσω  
 15 τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως αἰῶνος. Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς Πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς  
 Υἱόν· τὸ δὲ ἔλεός μου οὐ μὴ ἀποστήσω ἀπ' αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Οὗτος ἔσται μοι εἰς  
 Υἱόν, κἀγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς Πατέρα, καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐν Ἰσραὴλ ἕως  
 αἰῶνος ».

Ἀποκρίνεται ὁ Θεόδωρος καὶ λέγει· Νομίζω, κύρι Ἰάκωβε, ἐπλανήθης ἰδὼν τὸ ὄραμα.  
 Περί Σολομῶντος γὰρ εἰρηνταί αι προφητεῖαι.

II 1 : 9 Ps. 109 (110), 3 || 10-12 Ps. 2, 7-8 || 13-17 / Chr. 17, 11. 13 et 22, 10.

I 43 : 9 κατέπαυσαν PSI. || ἐν — ἐκείνην : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ F || 9-10 ὡς<sup>1</sup> — ἡμέρας om. P ||  
 11 τὸν om. F || ὡμοσα μετ' αὐτῶν : ὡμόσαμεν αὐτῷ F || 12 συγχωροῦντος : συνεργῶντος P || διελέγοντο  
 P || ὁ om. P || 13 πινακιδίου F || 14 ἐν πλησ. : πλησιάζοντι τῷ P || 15 συμῶν P || καὶ om. P || κατεγρά-  
 φομεν F || Ἰσαάκις P || 16 κατὰ ὧραν P.

II 1 : 2 πλανοῦνται P || γὰρ om. P || 3 εἰλημμένον P || σωτῆρα *raene leg.* F || 3-4 καὶ<sup>4</sup> —  
 λέγειν : ὀφειλομεν λέγειν καὶ λυτρωτὴν F || 4 τοῦ om. FM || 5 ὁ om. MP || 7 φανερώσει P || 8 Υἱὸν +  
 τοῦ F || 9 λέγει διὰ δ. P || 9-11 ἐγέννησά — σήμερον om. P || 9 Χριστὸς : θεός F || 11 δώσω : δώ F ||  
 12 Παρ. : παλειπομένων F<sup>a. c.</sup> || 18 ὁ om. P || 19 εἰρηται ἢ προφητεία F.

65. D'autres textes anti-judaïques mentionnent cette exégèse juive de Ps. 71 (72); voir Com-  
 mentaire, p. 253.

Jacob répond et dit : Je n'ai pas été égaré ; car « Je t'ai engendré avant l'astre du matin » signifie avant la création du monde, et « J'affermirai son trône pour les siècles » signifie l'éternité. Salomon n'est pas né avant la lumière, et son trône n'est pas éternel. Car après avoir régné quarante ans, il entendit par le prophète la parole divine : « Je briserai et casserai ton royaume », et il mourut après avoir fait le mal devant le Seigneur. Et David dit : « Dieu, donne ta justice au roi et ton équité au fils du roi », et encore : « Avant le soleil son nom demeurera, et avant la lune des générations de générations. » Et Osée dit : « D'Égypte j'ai fait venir mon Fils. » Et la prophétie dit encore, comme au nom du Christ : « Avant toutes les montagnes il m'engendre » et encore : « Quand il faisait le ciel, j'étais à ses côtés. »

Théodore prend la parole et dit : Le Seigneur est vivant, tu l'as bien démontré, et grande est la foi des Chrétiens.

2. Jacob dit : Mais même notre prêtrise à nous, les Juifs, a été rejetée par Dieu.

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Comment peux-tu le démontrer ?

Jacob dit : Comme nous avons désobéi à Dieu, il nous a enlevé la prêtrise. Car il dit dans le premier livre des Rois : « Un homme de Dieu vint auprès d'Héli et lui dit : Voici ce que dit le Seigneur : je me suis révélé à la maison de ton père lorsqu'ils étaient esclaves de Pharaon en Égypte, et j'ai choisi la maison de ton père parmi tous les chefs d'Israël pour être mes prêtres, pour monter à mon autel, y offrir l'encens et lever l'éphoud ; et j'ai donné à la maison de ton père tout l'holocauste des fils d'Israël pour sa nourriture. Et pourquoi as-tu jeté un œil impudent sur mon encens (Sl. : *et sur mon sacrifice*) et as-tu donné plus de gloire à tes fils qu'à moi, en bénissant les prémices de tout sacrifice dans Israël devant moi ? C'est pourquoi le Seigneur Dieu d'Israël a dit : J'ai dit, ta maison et la maison de ton père resteront devant ma face pour l'éternité. Et maintenant le Seigneur dit : Nullement, mais je glorifierai ceux qui me glorifient et j'humilierai celui qui me néglige. Voici que viennent des jours où j'exterminerai ta descendance et la descendance de la maison de ton père, et tu n'auras plus de prêtre <sup>66</sup> devant ma face pour toujours ; et j'exterminerai tes hommes devant mon autel, que leurs yeux défaillent et que leur âme se liquéfie <sup>66 bis</sup>, et tous ceux de ta maison qui survivront tomberont sous l'épée des hommes. Et ceci en sera le signe pour toi, ce qui adviendra de tes fils que voilà, Ophni et Phinéas : ils mourront tous deux le même jour. » Voyez donc, mes frères, comment en son temps devait être accablé le judaïsme et comment devait venir la « lumière septuple » dont parlait Isaïe, la Parousie du Christ. Car l'Écriture sainte

66. L'auteur joue évidemment sur le sens de *πρεσβύτερος*, « ancien » dans le texte de la Septante et « prêtre » dans le vocabulaire chrétien.

66 bis. Le texte reçu de la Septante porte au contraire : « Je n'exterminerai pas l'homme devant mon autel, que ses yeux défaillent et que son âme se liquéfie ».

20 Ἐκκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Οὐκ ἐπλανήθην· τὸ γὰρ « Πρὸ ἐωσφόρου  
 ἐγέννησά σε » πρὸ τοῦ γενέσθαι τὸν κόσμον σημαίνει, καὶ τὸ « Ἄνορθώσω τὸν θρόνον  
 β 44 αὐτοῦ ἕως αἰῶνος » σημαίνει τὸ ἀίδιον. Σολομῶν δὲ οὔτε πρὸ | τοῦ φωτός ἐστιν, οὔτε ὁ  
 θρόνος αὐτοῦ ἐστιν ἕως αἰῶνος. Τεσσαράκοντα γὰρ ἔτη βασιλεύσας ἤκουσε τῆς θείας  
 φωνῆς διὰ τοῦ προφήτου « Διαδρήσων διαδρήξω τὴν βασιλείαν σου », καὶ ποιήσας τὸ  
 25 πονηρὸν ἐνώπιον Κυρίου ἀπέθανεν. Καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· « Ὁ Θεός, τὸ κρίμα σου τῷ  
 βασιλεῖ δὸς καὶ τὴν δικαιοσύνην σου τῷ Υἱῷ τοῦ βασιλέως », καὶ πάλιν· « Πρὸ τοῦ ἡλίου  
 διαμένει τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεᾶς γενεῶν ». Καὶ Ὡσηὲ λέγει· « Ἐξ  
 Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν Υἱόν μου ». Καὶ πάλιν ὡς ἐκ τοῦ Χριστοῦ λέγει ἡ προφητεία· « Πρὸ  
 πάντων βουνῶν γεννᾷ με », καὶ πάλιν· « ἠνίκα ἠτοίμαζεν τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην  
 30 αὐτῷ ».

Ἐκκρίνεται ὁ Θεόδωρος καὶ λέγει· Ζῆ Κύριος, ὀρθῶς ἀπέδειξας, καὶ μεγάλη ἡ πίστις  
 τῶν Χριστιανῶν.

2. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἄλλὰ καὶ ἡ ἱερωσύνη ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ἀπεβρίφη ἀπὸ  
 τοῦ Θεοῦ.

Ἐκκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Πῶς δύνῃ ἀποδείξει;

Ἰάκωβος εἶπεν· Ἐπειδὴ παρέβημεν τὸν Θεόν, ἀφείλεν ἀφ' ἡμῶν τὴν ἱερωσύνην. Ἐν τῇ  
 5 πρώτῃ γὰρ τῶν Βασιλείων λέγει· « Ἦλθεν ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ πρὸς Ἡλὶ καὶ εἶπεν· Τάδε  
 λέγει Κύριος. Ἀποκαλυφθεὶς ἀπεκαλύφθη πρὸς τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς σου, ὄντων αὐτῶν  
 ἐν γῆ Αἰγύπτῳ δούλων τοῦ Φαραῶ· καὶ ἐξελεξάμην τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς σου ἐκ πάντων  
 τῶν σκήπτρων τοῦ Ἰσραὴλ ἐμοὶ ἱερατεῦειν, τοῦ ἀναβῆναι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν μου καὶ  
 θυμιᾶν θυμίαμα καὶ αἶρειν ἐφ' οὐδ'· καὶ ἔδωκα τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς σου τὰ πάντα τοῦ πυρὸς  
 10 τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς βρώσιν. Καὶ ἵνα τί ἐπέβλεψας ἐπὶ τὸ θυμίαμά μου (...) ἀναιδεῖ  
 ὀφθαλμῶ, καὶ ἐδόξασας τοὺς υἱούς σου ὑπὲρ ἐμέ, ἐνευλογεῖσθαι ἀπαρχὴν πάσης θυσίας ἐν  
 Ἰσραὴλ ἐμπροσθέν μου; Διὰ τοῦτο εἶπεν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ· Εἶπα· ὁ οἶκός σου καὶ ὁ  
 οἶκος τοῦ πατρὸς σου διελεύσεται ἐνώπιόν μου ἕως αἰῶνος. Καὶ νῦν φησὶ Κύριος· Μηδαμῶς  
 15 ἄλλ' ἢ τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω καὶ ὁ ἐξουθενῶν με ἀτιμασθήσεται. Ἰδοὺ ἡμέραι  
 ἔρχονται καὶ ἐξολοθρεύσω τὸ σπέρμα σου καὶ τὸ σπέρμα τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου, καὶ  
 οὐκ ἔσται σοι πρεσβύτερος ἐνώπιόν μου πάσας τὰς ἡμέρας· καὶ ἄνδρα ἐξολοθρεύσω σοι  
 ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου μου, ἐκλείπειν τοὺς ὀφθαλμούς αὐτῶν καὶ καταρῆναι τὴν ψυχὴν  
 αὐτῶν· καὶ πᾶς περισσεύων οἴκου σου πεσεῖται ἐν ῥομφαίᾳ ἀνδρῶν. Καὶ τοῦτο σοὶ τὸ  
 20 σημεῖον ἦξει ἐπὶ τοὺς υἱούς σου τούτους, Ὅφνι καὶ Φινεές, ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ ἀποθανοῦνται  
 β 45 καὶ ἔρχεσθαι τὸ | « ἑπταπλάσιον φῶς », ὃ εἶπεν Ἡσαΐας, τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ. Ἐπάγει

Π 1 : 24 *III Rois* 11,11 || 25-27 *Ps.* 71 (72), 1.17.5 || 27-28 *Os.* 11,1 || 28-30 *Prov.* 8,25,27.

Π 2 : 5-20 *I Rois* 2,27-34 || 21 *Is.* 30,26.

Π 1 : 20 ὁ om. BP || 21 γεγέννηκα MP || 22 τὸ ἀίδιον F : τοὺς αἰῶνας P τὸ ἀεὶ ὄν M || 23 ἐστιν om. FM || 25 ὁ' om. FM || 27 Ὡσηὲ λέγει : ὠσιε λ. P διὰ ὠσηε (ὠσιε B) ὁ θεός M om. F || 31 ὁ om. P.

Π 2 : 1 ὁ om. P || τῶν Ἰουδαίων om. F || ἀπὸ : ἐκ P || 3 δύνασαι F || 4 Θεόν + καὶ P || 5 γὰρ om. P || λέγει : φησὶν F || ἡλεῖ P || 6 Ἀποκαλυφθεὶς om. F || τοῦ πατρὸς : τῶν πατέρων F || 7 δούλων τῷ φ. F || καὶ om. P || 8 τοῦ' om. P || ἐμοὶ — ἀναβῆναι om. F || καὶ om. F || 9 τοῦ οἴκου P || 9-Π 3, 1. 4 τὰ πάντα — κατ' εἰκόνα folium amisit post fol. 41 || 12 εἶπα SI. : εἰ F.

continue aussitôt : « Et je me susciterai un prêtre sûr, qui fera tout ce qui est en mon cœur et tout ce qui est en mon âme, et je lui bâtirai une maison sûre, et il restera devant ma face pour toujours, et celui qui subsistera de ta maison viendra se prosterner devant lui pour une obole d'argent en disant : Mets-moi dans une de tes prêtresses, que je mange du pain. » Et le Seigneur a encore dit à Samuel : « Voici que j'accomplis tes paroles en Israël, si bien que tous ceux qui deux oreilles qui vibrent. En ce jour-là je susciterai (Sl. : *contre Héli en Israël*) tout ce que j'ai dit contre sa maison, je commencerai et je finirai. Et je lui ai annoncé que je me venge sur sa maison pour l'éternité des crimes de ses fils qu'il connaissait, car ses fils insultaient Dieu et forniquaient avec les femmes, et il ne les réprimandait pas. Et ce ne sera pas ce que j'ai juré à la maison d'Héli, que l'injustice de la maison d'Héli sera pardonnée dans l'encens et les sacrifices pour l'éternité »<sup>67</sup>.

Tous répondent et disent : De fait tu dis vrai, messire Jacob ; car c'est pour cela qu'il est écrit que les prêtres ont été tués à cause de David (Sl. : *sous Saül*).

3. Isaakios prend la parole et dit : Accepte de prendre encore un peu de peine et dis-nous s'il est bon de vénérer la Trinité comme le font les Chrétiens.

Jacob répond et dit : Messire Isaakios, la sainte Loi et les prophètes proclament la Trinité. Car il est écrit dans la Loi : « Faisons l'homme à notre image », ce qui montre que le Père s'adressait au Fils. Et Job dit : « L'Esprit du Seigneur qui m'a fait », et Moïse dit encore : « Le Seigneur ton Dieu est un », parce qu'il y a une seule divinité de Dieu, de son Verbe et du Saint Esprit. Et il dit encore par Moïse : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob », et il n'a pas dit : « Je suis le Dieu d'Abraham », pour que son Verbe et son Esprit soient signifiés, mais il a indiqué trois fois la triple dénomination de l'unique divinité. Et les saintes Puissances des chérubins et des séraphins chantent sans fin : « Saint, saint, saint le Seigneur Sabaoth. » C'est en effet un seul Seigneur, puisqu'il n'y a qu'une divinité du Père, du Fils et du Saint Esprit. Abraham a reçu trois anges, et il leur a reconnu une souveraineté unique et égale en disant : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant toi » et la suite. Et Sirach dit : « J'ai invoqué mon Seigneur le Père de mon Seigneur. » Et il est écrit dans la Genèse : « L'Esprit de Dieu planait sur les eaux », et : « Le Seigneur fit pleuvoir par le Seigneur du feu et du soufre sur Sodome ». Il dit pareillement par Isaïe : « Ils ont irrité l'Esprit Saint, et il est devenu leur ennemi. » Jacob prit trois baguettes et les jeta dans l'eau pour faire boire le troupeau de Laban. En

67. Ce passage de *I Rois* 3, 14 est obscur dans la Septante ; nous l'avons traduit comme l'auteur de la *Doctrina* devait le comprendre, alors que l'hébreu donne : « Voilà pourquoi je le jure à la maison de Héli : rien n'effacera jamais la faute de la maison de Héli, ni sacrifice ni offrande. »

γὰρ εὐθέως ἡ ἅγια γραφή λέγουσα· « Καὶ ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν, ὅστις πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου ποιήσει καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον πιστόν καὶ διελεύσεται ἐνώπιόν μου πάσας τὰς ἡμέρας, καὶ ἔσται ὁ περισσεύων ἐν τῷ οἴκῳ σου ἡξει προσκυνεῖν αὐτῷ ὄβολου ἀργυρίου λέγων· Παράβρισόν με εἰς μίαν τῶν ἱερατειῶν φαγεῖν ἄρτον ». Καὶ πάλιν εἶπεν Κύριος πρὸς Σαμουήλ· « Ἴδου ἐγὼ ποιῶ τὰ ῥήματά σου ἐν Ἰσραὴλ, ὥστε παντός ἀκούοντος αὐτὰ ἠχησαὶ ἀμφοτέρω τὰ ὦτα αὐτοῦ. Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπεγερω̄ (...) πάντα ὅσα ἐλάλησα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ἀρξομαι καὶ ἐπιτελέσω. Καὶ ἀπήγγελκα αὐτῷ ὅτι ἐκδικῶ ἐγὼ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐν ἀδικίαις υἱῶν αὐτοῦ, ἃς ἔγνω, ὅτι κακολογοῦντες Θεὸν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ ἐπόρνεον μετὰ τῶν γυναικῶν, καὶ οὐκ ἐνουθετεῖ αὐτούς. Καὶ οὐχ οὕτως· ὦμοσα τῷ οἴκῳ Ἡλί· εἰ ἐξίλασθήσεται ἀδικία οἴκου Ἡλί ἐν θυμιάματι καὶ ἐν θυσίαις ἕως αἰῶνος ».

Ἀποκρίνονται πάντες καὶ λέγουσιν· Ὦντως ἀλήθειαν λέγεις, κύρι Ἰάκωβε. Διὰ τοῦτο γὰρ (...) διὰ Δαυίδ, φησίν, ἀπεκτάνθησαν οἱ ἱερεῖς.

3. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ἄλλο ἄπαξ κοπῶτητι καὶ εἶπέ ἡμῖν, εἰ ἔστι καλὸν τὴν τριάδα σέβεσθαι, ὡς σέβονται οἱ Χριστιανοί.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Κύρι Ἰσαάκιε, ὁ ἅγιος νόμος καὶ οἱ προφηταὶ κηρύσσουν τὴν τριάδα. Λέγει γὰρ ἐν τῷ νόμῳ· « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα 5 ἡμετέραν ». Δηλοῖ δὲ τὸν Πατέρα τῷ Υἱῷ διαλεγόμενον. Καὶ Ἰωβ λέγει· « Πνεῦμα Κυρίου τὸ ποιησάν με », καὶ πάλιν Μωϋσῆς λέγει· « Κύριος ὁ Θεὸς σου Κύριος εἰς ἔστιν », ἐπειδὴ μία θεότης ἐστὶν τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ πάλιν λέγει διὰ Μωϋσέως· « Ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραάμ καὶ ὁ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ Θεὸς Ἰακώβ », καὶ οὐκ εἶπεν· « Ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραάμ », ὅπως μὴ ἀσημαντος γένηται ὁ Λόγος καὶ τὸ 10 Πνεῦμα αὐτοῦ· ἀλλ' ἐσήμανε τὴν τριπλῆν ὀνομασίαν τῆς μιᾶς θεότητος τρίτον. Καὶ αἱ ἅγιοι δυνάμεις τῶν χερουβὶμ καὶ σεραφὶμ ἀκαταπαύστως λέγουσιν· « Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ ». Εἰς γὰρ Κύριός ἐστιν, ἐπεὶ καὶ μία θεότης ἐστὶν Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ 46 ἁγίου Πνεύματος. Τρεῖς | ἀγγέλους Ἀβραάμ ὑπεδέξατο, μίαν δὲ κυριότητα ἰσοτίμον τοῖς ἀγγέλοις ἀπένευμεν εἰπών· « Κύριε, εἰ εὖρον χάριν ἐνώπιόν σου » καὶ τὰ ἐξῆς. Καὶ ὁ Σιρὰχ 15 λέγει· « Ἐπεκαλεσάμην τὸν Κύριον Πατέρα Κυρίου μου ». Καὶ ἐν τῇ Κτίσει λέγει· « Πνεῦμα Θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος », καὶ τὸ « Ἐβρεξε Κύριος παρὰ Κυρίου πῦρ καὶ θεῖον ἐπὶ Σόδομα ». Ὁμοίως δὲ καὶ διὰ Ἡσαίου· « Παρώξυναν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἐχθραν ». Τρεῖς ῥάβδους λαβὼν Ἰακώβ καὶ ἐν τῷ ὕδατι βαλὼν τὰ πρόβατα τοῦ Λάβαν ἐπότιζεν. Τὸ γὰρ βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ὀνομασίᾳ τῇ τριπλῇ τοῦ

Π 2 : 22-26 *I Rois* 2,35-36 || 26-32 *I Rois* 3,11-14 || 34 *I Rois* 22,11-23.

Π 3 : 4-5 *Gen.* 1,26 || 5-6 *Job* 33,4 || 6 *Deut.* 6,4 || 8 *Ex.* 3-6 || 11-12 *Is.* 6,3 || 14 *Gen.* 18,2,3 || 15 *Sir.* 51,10 || 16 *Gen.* 1,2 || 16-17 *Gen.* 19,24 || 17-18 *Is.* 63,10 || 18-19 *Gen.* 30,36-38.

Π 2 : 23 post ποιήσει add. περί χριστοῦ λέγει glossam F (cf. Sl. post ἱερέα l. 22) || post πιστόν add. τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F (cf. Sl. post αὐτῷ) || 29 ἀνήγγελκα F.

Π 3 : 4 Λέγει — νόμῳ om. MSl. || Ποιήσωμεν + γὰρ φησιν MSl. || 5 ἡμετέραν denuo P (fol. 12) || δὲ om. MP || 6 μωσῆς P || 7 λέγει om. F || 8-9 καὶ οὐκ — Ἀβραάμ om. FSl. || 11 ἀκαταπαύστως om. P || 12 εἰς γὰρ ἐστὶ κύριος F || ἐπεὶ καὶ : ἐπειδὴ F || 13 δὲ om. P || 14 Κύριε om. F || σου : ὡμὸν PSl. || ὁ om. MP || 15 τὸν om. FM || 16 παρὰ K. post πῦρ transp. F || 17 θίον F || δὲ om. P || ἡσαίου + λέγει MP || 18 ἐχθρόν P || ἐν om. P || 19 γὰρ om. P || τῇ<sup>1-2</sup> om. P.

effet, le baptême du Christ au triple nom du Père, du Fils et du Saint Esprit abreuve et sauve le troupeau raisonnable de Dieu, les hommes, comme le dit Dieu par Ézéchiël : « Voici que je cherche et que je recherche mes brebis, et elles connaîtront que c'est moi le Seigneur leur Dieu », et encore : « Marchons trois jours dans le désert, pour faire un sacrifice au Seigneur notre Dieu ». Car la sainte Trinité a fait sortir nos pères d'Égypte et dit : « Chantons au Seigneur, car il s'est grandement glorifié. » Et David dit : « Il a envoyé son Verbe et il les a sauvés », et encore : « Il a envoyé son Esprit, la mer les a recouverts », et encore : « Et par l'Esprit de ta colère l'eau s'est séparée. » Les gens de Ninive ont été sauvés après un jeûne de trois jours et trois nuits, préfiguration de l'adoration de la sainte Trinité et du salut. Élie versa trois fois l'eau sur les copeaux et sur les membres du bœuf avant de faire descendre sur eux le feu du ciel ; l'eau versée trois fois, les copeaux, les membres du bœuf et le feu céleste sont (respectivement) le saint (mystère) de la triple invocation du Père, du Fils et du Saint Esprit sur le saint baptême, la Croix, les membres du Christ et la lumière céleste ainsi préfigurée, qui sanctifie les baptisés. Daniel ouvrant trois fois par jour les fenêtres de sa maison pour prier obtint satisfaction : il nous enseigne le mystère de la sainte Trinité, à rendre également honneur, gloire et adoration à Dieu, à son Verbe et à son Saint Esprit. Car c'est la sainte Trinité qui a tout créé. Il est écrit en effet, comme nous l'avons dit : « Faisons l'homme à notre image », et encore : « Tu enverras ton Esprit et ils seront créés », et : « Par le Verbe de Dieu les cieux ont été consolidés, et par l'Esprit de sa bouche toute leur puissance. »

4. Et Job dit : « Le Seigneur est vivant, qui m'a ainsi jugé, et le Tout-puissant, qui a affligé mon âme, et l'Esprit divin, qui passe par mes narines. » En parlant du Seigneur, du Tout-puissant et de l'Esprit divin, il a signifié la sainte Trinité. Et David dit dans le quarante-neuvième psaume : « Offre au Seigneur un sacrifice de louange et rends au Très-haut tes prières, et invoque-moi aux jours de ton affliction » — as-tu vu comment est invoquée la sainte Trinité? —, et dans le vingt-sixième psaume : « Mon cœur t'a dit : Je chercherai le Seigneur ; mon visage t'a cherché, je chercherai ton visage, Seigneur. » Et Zacharie dit comme au nom du Christ : « Réjouis-toi et sois dans l'allégresse, fille de Sion, car je viens et j'habiterai au milieu de toi, dit le Seigneur ; et ce jour-là bien des nations se réfugieront auprès du Seigneur », et encore : « Je répands sur la maison de David un Esprit de grâce et de compassion. » Et Zacharie dit encore, comme au nom du Christ : « Le Seigneur a

20 Πατρός και τοῦ Υἱοῦ και τοῦ ἁγίου Πνεύματος ποτίζει και σφζει τὰ λογικά πρόβατα τοῦ Θεοῦ, τοὺς ἀνθρώπους, καθὼς φησιν ὁ Θεὸς διὰ Ἰεζεκιήλ· « Ἴδου ἐγὼ ἐκζητῶ και ἐπισκέπτομαι τὰ πρόβατά μου· και γνῶσκονται ὅτι ἐγὼ εἰμι Κύριος ὁ Θεὸς αὐτῶν », και πάλιν· « Τριῶν ἡμερῶν ὁδὸν πορευσάμεθα εἰς τὴν ἔρημον, θῦσαι τῷ Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν ». Ἡ ἁγία γὰρ τριάς ἐξήγαγε τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐξ Αἰγύπτου και φησι· « Ἔτισωμεν  
 25 τῷ Κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ». Και Δαυὶδ λέγει· « Ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ και ἔσωσεν αὐτοὺς », και πάλιν· « Ἀπέστειλεν τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ, ἐκάλυπεν αὐτοὺς θάλασσα », και πάλιν· « Και διὰ Πνεύματος τοῦ θυμοῦ σου διέστη τὸ ὕδωρ ». Τρεῖς ἡμέρας και τρεῖς νύκτας νηστεύσαντες οἱ Νηνεῦνται ἐσώθησαν, προμήνυμα τοῦ προσκυνεῖν τὴν ἁγίαν τριάδα και σφζεσθαι. Τρίτον Ἠλίας τὸ ὕδωρ ἐπὶ τοὺς σχίδακας και τὰ μέλη τοῦ  
 30 βοδὸς ἐπιχέων πῦρ οὐρανῶθεν ἐπ' αὐτὰ κατήνεγκεν· τρισσὸν δὲ ὕδωρ και σχίδακες και μέλη βοδὸς και οὐράνιον πῦρ τὸ ἅγιον τῆς τρισσῆς ὀνομασίας τοῦ Πατρὸς και τοῦ Υἱοῦ και τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπὶ τὸ ἅγιον βάπτισμά ἐστι και σταυρὸς και μέλη Χριστοῦ και οὐράνιον φῶς προμηνυόμενον και τοὺς βαπτιζομένους ἁγιάζον. Τρις τῆς ἡμέρας Δανιὴλ ἀνοίγων τὰς θυρίδας τοῦ οἴκου αὐτοῦ και προσευχόμενος τοῦ αἰτήματος ἔτυχεν, διδάσκων τὸ  
 35 μυστήριον τῆς ἁγίας τριάδος, τὴν ἰσότημον τιμὴν και δόξαν και προσκύνησιν ἀπονέμειν  
 47 Θεῷ και τῷ | Λόγῳ αὐτοῦ και τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ Πνεύματι. Τὰ γὰρ πάντα ἡ ἁγία τριάς ἔκτισεν. Φησὶ γὰρ, ὡς προείπομεν, τὸ « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν », και πάλιν· « Ἐξαποστελεῖς τὸ Πνεῦμά σου και κτισθήσονται », και πάλιν· « Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἔσπερωθήσαν, και τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν ».

4. Και Ἰὼβ λέγει· « Ζῆ Κύριος ὁ οὐτῶ με κρίνας, και ὁ παντοκράτωρ ὁ παραπικράνας μου τὴν ψυχὴν, και Πνεῦμα θεῖον τὸ περιὸν ἐν ῥισί μου ». Κύριον και παντοκράτορα εἰπὼν και Πνεῦμα θεῖον ἐσήμανεν τὴν ἁγίαν τριάδα. Και Δαυὶδ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ ἐννάτῳ ψαλμῷ λέγει· « Θῦσον τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως και ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχὰς σου,  
 5 και ἐπικάλεσαί με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου » — εἶδες πῶς κηρύσσεται ἡ ἁγία τριάς; —, και ἐν τῷ εἰκοστῷ ἕκτῳ ψαλμῷ· « Σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου· Κύριον ζητήσω· ἐξεζήτησέ σε τὸ πρόσωπόν μου, τὸ πρόσωπόν σου, Κύριε, ζητήσω ». Και Ζαχαρίας ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ λέγει· « Χαῖρε και εὐφραίνου, θύγατερ Σιών, διότι ἐγὼ ἔρχομαι και κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου, λέγει Κύριος· και καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πρὸς Κύριον »,  
 10 και πάλιν· « Ἐκχεῖ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ Πνεῦμα χάριτος και οἰκτιρμῶν ». Και πάλιν Ζαχαρίας ὡς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ λέγει· « Εἶπεν Κύριος· Ἐπιτιμήσει σοὶ Κύριος, διάβολε », και

Π 3 : 21-22 Ἐξ. 34,11.15 || 23-24 Ex. 8,23 (cf. Ex. 3,18) || 24-25 Ex. 15,1 || 25-26 Ps. 106 (107),20 || 26-28 Ex. 15,10.8 || 28 Jonas 3,5-8 || 29-30 III Rois 18,33-35 || 33-34 Dan. 6,10 || 37 Gen. 1,26 || 38 Ps. 103 (104),30 || 38-39 Ps. 32 (33),6.

Π 4 : 1-2 Job 27,2.3 || 4-5 Ps. 49 (50),14.15 || 6-7 Ps. 26 (27),8 || 8-9 Zach. 2,14-15 || 10 Zach. 12,10 || 11 Zach. 3,2.

Π 3 : 20 τοῦ<sup>1</sup> om. F. || 22 ἐπισκέψομαι P || εἰμι om. P || 23 τῷ<sup>1</sup> om. FM || 24 ἡ ἁγία τριάς γὰρ F || και φησι : φησὶ γὰρ FM || 27 και<sup>1</sup> om. FM || 29-30 τὸ ὕδωρ post ἐπιχέων transp. F || 29 ἐπὶ — και : εἰς F || 31 οὐράνιον : οὐρανῶθεν τὸ F || τρίτης P || τοῦ<sup>2</sup> om. F || 32 ἐστι και στ. : τοῦ σωτήρος F || 33 προμηνυόμενα P || 34-35 τοῦ μυστηρίου F || 35 τιμὴν om. P || 37 τὸ om. F || 38 ἀποστελεῖς F || 39 αὐτοῦ : αὐτῶν F.

Π 4 : 1 Καὶ Ἰὼβ denovo A fol. 164<sup>r</sup> || Καὶ<sup>1</sup> + ὁ F || δς οὐτῶ με κέκρικεν F || 2 εἰπὼν om. A || 3-4 ἐν — ψαλμῷ om. P || 5 εἶδες : ἴδε F εἶδε A || 6 ψαλμῷ + λέγει P || συ A || ἐξεζήτησεν AF || 7 μου : σου A || τοῦ om. F || 9 post Κύριον add. περὶ τοῦ πατρὸς λέγει glossam AF || 10 πάλιν<sup>1</sup> om. AF || 11 Zach. : δαυὶδ F || 11-12 Εἶπεν — λέγει om. F.

dit : Diable, le Seigneur te châtiara », et encore : « mais par mon Esprit. » Et David dit : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds », et encore : « Ton Esprit de bien me conduira dans une terre droite. » Et il dit encore dans le dix-septième psaume : « Le Seigneur est vivant, béni soit Dieu, que le Dieu de mon salut soit exalté. »

Tous ceux de la circoncision répondent en criant et en disant : Vraiment, c'est le chemin de la vie, et tous ceux qui s'y tiennent vont à la vie, tandis que ceux qui l'abandonnent vont à la mort et au châtement éternel. Car la Loi et les prophètes proclament la sainte Trinité ; nous connaissons le Dieu Tout-puissant et le Verbe de Dieu, celui qui est venu sur les prophètes, et l'Esprit Saint.

5. Moi Joseph, qui note et consigne ceci par écrit, je pris la parole et je leur dis : Pourquoi donc n'annulez-vous pas le serment que nous avons prêté, que les Chrétiens ne sauraient rien ?

Et Jacob dit : Non, frères, que personne ne révèle rien aux Chrétiens, car ils observent une foi grandiose, exacte et sainte, celle des dogmes orthodoxes. Et ils disent que le Fils et le Saint Esprit sont consubstantiels au Père, et ils ont d'autres dogmes surprenants et vénérables que nous n'avons pas encore compris, et il est à craindre qu'ils ne nous jettent l'anathème pour hérésie. Car Dieu a répandu son Esprit sur toute chair des nations, comme l'a dit Dieu par le prophète Joël, et ils ont une foi exacte, comme il est écrit. Dieu dit en effet par Isaïe : « On donnera à mes serviteurs un nom nouveau qui sera béni sur la terre ; car ils béniront le vrai Dieu, et ceux qui prêteront serment le feront au nom du vrai Dieu. Car ils oublieront leur première tribulation », c'est-à-dire l'égarement diabolique des vaines idoles. Nous, les ex-Juifs, nous n'avons même pas encore appris les rudiments de la foi au Christ ; les Chrétiens, eux, ont exilé et anathématisé des évêques et des patriarches pour de petites déviations <sup>68</sup>.

6. Ceux de la circoncision répondent et disent : Tu nous enseignes bien, père ; mais conforte-nous encore et réjouis-nous à l'aide des prophètes, en nous révélant encore d'autres témoignages sur la Parousie du Christ.

Jacob répond et dit : Isaïe dit comme au nom du Père : « Voici que je place dans Sion, dit le Seigneur, une pierre d'achoppement et un rocher de scandale, et tous ceux qui croient en lui ne connaîtront pas la confusion pour l'éternité. » C'est le

68. Voir Commentaire, p. 233.

πάλιν· « ἄλλ' ἢ ἐν Πνεύματί μου ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου », καὶ πάλιν· « Τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ὀδηγήσει με ἐν γῇ εὐθείᾳ ». Καὶ πάλιν ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ψαλμῷ  
15 λέγει· « Ζῆ Κύριος, καὶ εὐλογητὸς ὁ Θεός, καὶ ὑψωθήτω ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου ».

Ἄποκρίνονται πάντες οἱ ἐκ περιτομῆς κρᾶζοντες καὶ λέγοντες· Ὅντως αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, καὶ πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν εἰς ζωὴν, οἱ δὲ καταλίποντες αὐτὴν εἰς θάνατον καὶ εἰς κόλασιν ἀτελεύτητον. Ὁ νόμος γὰρ καὶ οἱ προφῆται κηρύσσουν τὴν ἁγίαν τριάδα. Θεὸν γὰρ παντοκράτορα καὶ Λόγον Θεοῦ, τὸν γενόμενον ἐπὶ τοὺς προφῆτας, καὶ τὸ  
20 Πνεῦμα τὸ ἅγιον γινώσκωμεν.

5. Ἄποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσήφ, ὁ καταγράφων ταῦτα καὶ σημειούμενος, καὶ εἶπον  
48 αὐτοῖς· Τί | οὖν οὐ λύτετε τὸν ὄρκον, ὃν ὠμόσαμεν, ἵνα μὴ μάθωσιν οἱ Χριστιανοί;

Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· Μὴ ἀδελφοί· μὴ τις φανερώσῃ τοῖς Χριστιανοῖς, ὅτι μεγάλην καὶ ἀκριβῆ καὶ ἁγίαν φυλάττουσι πίστιν ὀρθοδόξων δογμάτων. Καὶ ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν  
5 Υἱὸν λέγοντες καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ ἄλλα παράδοξα καὶ ἐντιμα δόγματα ἔχουσιν, ἃ ἡμεῖς ἀκμὴν οὐ κατελαβόμεθα, καὶ μήπως καὶ ὡς αἰρετικούς ἀναθεματίσωσιν ἡμᾶς. Ἐξέχεεν γὰρ ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐπὶ πᾶσαν σάρκα τῶν ἐθνῶν, καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς διὰ Ἰωὴλ τοῦ προφήτου, καὶ ὀρθῶς πιστεύουσιν ὡς γέγραπται. Φησὶ γὰρ ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου·  
« Τοῖς δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα καινόν, ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς·  
10 εὐλογήσουσι γὰρ τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν. Καὶ οἱ ὁμνῶντες ὁμοῦνται τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν. Ἐπιλήσονται γὰρ τῆς θλίψεως αὐτῶν τῆς πρώτης », τουτέστι τῆς διαβολικῆς πλάνης τῶν ματαίων εἰδώλων. Ἡμεῖς δὲ οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων ἀκμὴν οὐδὲ τὰ συλλάβια τῆς πίστεως τοῦ Χριστοῦ ἐμάθομεν. Ἐπισκόπους γὰρ καὶ πατριάρχας ἐξώρισαν καὶ ἀναθεμάτισαν οἱ Χριστιανοὶ εἰς ὀλίγον παρατραπέντας.

6. Ἄποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Καλῶς διδάσκεις ἡμᾶς, πάτερ, ἀλλ' ἔτι στερέωσον καὶ χαροποιήσον ἡμᾶς ἐκ τῶν προφητῶν, περὶ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ πλείονα μαρτυρίας ἐκφαίνων ἡμῖν.

Ἄποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ εἶπεν· Ἡσαΐας ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγει· « Ἴδου τίθημι  
5 ἐν Σιών, λέγει Κύριος, λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ κατασχυνθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ». Λίθος οὖν προσκόμματος καὶ πέτρα

Π 4 : 12 *Zach.* 4,6 || 12-13 *Ps.* 109 (110),1 || 13-14 *Ps.* 142 (143),10 || 15 *Ps.* 17 (18),47.

Π 5 : 6-8 *Joël* 2,28; *Joël* 3,1 || 9-11 *Is.* 65,15-16.

Π 6 : 4-6 *Is.* 28,16; *Rom.* 9,33; *I Pierre* 2,7.

Π 4 : 12 ἄλλ' ἢ : ἀλλά A || 13 ἕως — ποδῶν σου ASI. : om. FP || 14-15 πάλιν — λέγει om. P || 17 ζωὴν + ἀπελεύσονται A || καταλείποντες A || 18 εἰς om. F || 19 Θεὸν : κύριον P || γενόμενον P γεννάμενον A.

Π 5 : 1 καταγραψάμενος F καταγράφων A || καὶ σημ. A : κ. σημειωσάμενος F om. P || 2 λύεται P || μάθουσιν A || 3 Καὶ om. P || ὁ om. AP || μὴ τις : μηδεὶς P || φανερώσει AP || 4 κ. ἀκριβῆ om. AF || καὶ ἁγίαν om. P || 4-5 τὸν Υἱὸν om. A || 5 λέγουσιν AF || κ. τὸ ἅγιον Πν. om. PSI. fort. recte || ἔχουσιν om. P || 6 ἀκμὴν om. F || ἀναθεματίσωσιν P || 7 ὁ Θεός om. F || 8 γέγραπται. Φησὶ γὰρ : ἔφη F || Ἡσαΐου + τοῦ προφήτου F || 9 δ. : καὶ P || 10 εὐλογήσουσιν A || ὁμνῶντες ὁμ. : ὠμοῦντες P || 11 ἐπιλάθονται AF || 12 πλάνης om. F || ματαίων om. F || οὐδὲ : οὔτε P || 13 ἐξώρισαν F.

Π 6 : 2 ἡμᾶς + πάτερ F || 3 ἐκφαίνων P : ἐκφέρων F φέρον vel ἐκφέρων A || 4 εἶπεν : λέγει AF || ἐκ τ. Π. : ἀπὸ τοῦ χριστοῦ P || 6 εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῷ F || κατασχυνθῆ AF || πέτραν A.

Christ qui est devenu une pierre d'achoppement et un bloc de scandale pour nous, les Juifs restés rebelles au Christ, comme Job le dit aussi pour les Juifs rebelles qui ont crucifié le Christ : « Le Seigneur ne sauve pas les impies, parce qu'ils ne veulent pas connaître le Seigneur. » Et Isaïe dit pareillement de ceux qui l'ont crucifié : « Le conseil de votre esprit est vain », et encore : « Vous avez tenu conseil sans moi et conclu des alliances sans mon Esprit. » Et Isaïe dit encore : « Ils ont fait périr le juste parmi les injustes. » Et Osée dit des incrédules : « Dieu les repoussera parce qu'ils ne l'ont pas écouté, et ils seront errants parmi les nations. » Nous avons en effet offensé le Christ par notre incrédulité depuis six cents ans, et nous sommes le jouet de toutes les nations et des démons, plongés dans une captivité de l'âme et du corps. Isaïe dit de ceux qui croient au Christ : « Voici, le Seigneur vient dans sa force », et encore : « Ce jour-là, les sourds entendront les paroles du livre, et les yeux des aveugles qui sont dans l'ombre et le brouillard verront, et les langues qui balbutient apprendront à parler de paix. » De fait, (Sl. : *il a guéri*) vraiment les sourds et tous les malades de l'âme et du corps ; et « les langues » des hommes « qui balbutiaient », qui juraient jadis par les vaines idoles, ont appris à parler de paix à propos du Christ. Car le Christ est la paix et le salut pour ceux qui croient en lui. Dieu dit en effet par Isaïe au sujet des croyants : « Moi le Seigneur Dieu, j'entendrai leur prière ; moi le Dieu d'Israël, je les écouterai et je ne les abandonnerai pas, et je ferai jaillir sur les montagnes des ruisseaux, et des sources au milieu des plaines ; je ferai du désert un lac d'eau et je couvrirai de canaux la terre assoiffée. »

7. Et Dieu dit encore par Isaïe que personne ne judaïse plus après la venue du Christ, et que tous se fassent baptiser : « Ne vous souvenez pas des premières choses et ne pensez pas aux anciennes ; voici en effet que je fais un monde nouveau, qui se lèvera maintenant et que vous connaîtrez. Et je ferai une route dans le désert et des fleuves dans la terre sans eau. Les bêtes des champs me béniront », et encore : « Je suis celui qui parle justice, qui proclame la vérité ; rassemblez-vous et venez, délibérez ensemble, vous les sauvés », « Je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre que moi ; le juste et le sauveur, il n'y en a pas d'autre hormis moi ; revenez à moi et vous serez sauvés, vous qui êtes aux extrémités de la terre. » Moïse dit encore : « Que mon discours soit attendu comme la pluie, que mes paroles descendent comme la rosée,

σκανδάλου ἐγένετο ὁ Χριστὸς ἡμῖν τοῖς ἀπειθήσασιν Ἰουδαίοις τῷ Χριστῷ, ὡς καὶ Ἰώβ λέγει περὶ τῶν ἀπειθούντων καὶ σταυρωσάντων τὸν Χριστόν· « Ἀσεβεῖς οὐ διασώζει Κύριος, παρὰ τὸ μὴ βούλεσθαι αὐτοὺς εἰδέναι τὸν Κύριον ». Καὶ Ἡσαΐας ὁμοίως λέγει περὶ τῶν σταυρωσάντων· « Ματαία ἡ βουλή τοῦ πνεύματος ὑμῶν », καὶ πάλιν· « Ἐποιήσατε βουλήν οὐ δι' ἐμοῦ καὶ συνθήκας οὐ διὰ τοῦ Πνεύματός μου ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Ἐπλαγίασαν ἐν ἀδίκοις δίκαιον ». Καὶ Ὡση λέγει περὶ τῶν ἀπιστούντων· « Ἀπόσεται αὐτοὺς ὁ Θεός, ὅτι οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ, καὶ ἔσονται πλανῆται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ».

Be 49 Προσεκόψαμεν γὰρ εἰς | Χριστόν τῇ ἀπιστίᾳ ἐπὶ ἑξακόσια ἑξήκοντα καὶ πρὸς καταπάτημά  
15 ἔσμεν ὄλων τῶν ἔθνων καὶ τῶν δαιμόνων, ὄντες ἐν αἰχμαλωσίᾳ ψυχῆς καὶ σώματος. Περὶ δὲ τῶν πιστευόντων τῷ Χριστῷ Ἡσαΐας λέγει· « Ἰδοῦ, Κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται », καὶ πάλιν· « Ἀκούσονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κωφοὶ λόγους βιβλίου, καὶ οἱ ἐν τῷ σκότει καὶ οἱ ἐν τῇ ὀμίχλῃ ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ὄψονται· καὶ αἱ γλῶσσαι αἱ ψελλιζούσαι μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην ». Ὅντως γὰρ ἐν ἀληθείᾳ κωφοὺς καὶ πάντας τοὺς ἀσθενεῖς ψυχῆ καὶ σώματι (ἰάσατο), καὶ « αἱ γλῶσσαι » τῶν ἀνθρώπων « αἱ ψελλιζούσαι », αἱ ὀμιλοῦσαι κατὰ τῶν ματαίων εἰδώλων ποτέ, ἔμαθον λαλεῖν εἰρήνην περὶ Χριστοῦ. Χριστὸς γὰρ εἰρήνη ἐστὶ καὶ σωτηρία τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν. Φησὶ γὰρ ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου περὶ τῶν πιστῶν· « Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεός, ἐγὼ ἑπακούσομαι αὐτῶν ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ καὶ οὐκ ἔγκαταλείψω αὐτοὺς, ἀλλὰ ἀνάξω ἐπὶ τῶν ὄρεων ποταμούς, καὶ ἐν μέσῳ πεδίων πηγάς, 25 ποιήσω τὴν ἔρημον εἰς ἔλη ὕδατων καὶ τὴν διψῶσαν γῆν ἐν ὕδραγωγοῖς θήσω ».

7. Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς δι' Ἡσαΐου λέγει, ἵνα μὴ τις Ἰουδαῖσιν μετὰ τὸ ἔλθειν τὸν Χριστόν, ἀλλ' ἵνα βαπτισθῇ· φησὶ γάρ· « Μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογιζέσθε· ἰδοῦ γὰρ ἐγὼ ποιῶ καινὰ πάντα, ἃ νῦν ἀνατελεῖ, καὶ γνῶσεσθε αὐτά. Καὶ ποιήσω ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδὸν καὶ ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποταμούς. Εὐλογεῖ με τὰ θηρία 5 τοῦ ἀγροῦ », καὶ πάλιν· « Ἐγὼ εἰμι ὁ λαλῶν δικαιοσύνην, ἀναγγέλλων ἀλήθειαν· συνάχθητε καὶ ἤκατε, βουλευσασθε ἅμα οἱ σωζόμενοι », « Ἐγὼ ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ· δίκαιος καὶ σωτὴρ, οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ· ἐπιστράφητε πρὸς με καὶ σωθήσεσθε οἱ ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς ». Πάλιν Μωϋσῆς λέγει· « Προσδοκάσθω ὡς ὑετὸς τὸ ἀπόφθεγμα μου, καὶ καταβήτω ὡς δρόσος τὰ ῥήματά μου, ὡς θυμῶν

Π 6 : 8-9 *Job* 36,12 || 10 *Is.* 33,11 || 10-11 *Is.* 30,1 || 12 *Is.* 29,21 || 12-13 *Os.* 9,17 || 16 *Is.* 40, 10 || 17-19 *Is.* 29,18,24 (cf. 32,4) || 21-22 *Ἐφθ.* 2,14 || 23-25 *Is.* 41,17-18.

Π 7 : 2-5 *Is.* 43,18-20 || 5-8 *Is.* 45,19-22 || 8-10 *Deut.* 32,2.

Π 6 : 7 ὁ Χρ. post Ἰουδαίοις transp. AF || τῷ Χρ. om. AF || 8 τὸν om. A || διασωση A || 11-12 Ἡσαΐας — Ὡσηῖ om. F || 12 ἐπλαγίασαν A || ἐν om. A || δικαίων P || ὡσεὶ ubique P || ἀπίστων A || 13 καὶ om. A || πανίται F || 14 ἐπροσεκόψαμεν P || ἀπ. + καὶ AF || καὶ πρὸς om. F || 16 πιστευσάντων P || μετ' F || 17 πάλιν + καὶ F || κωφοὶ : σόφου A || 18 οἱ ἐν ASI. : om. FP || αἱ<sup>1</sup> om. P || 19 ἐν A : om. FP || ἀλήθειαν P || κωφος A κωφοὶ F || πάντας P : οἱ πάντες A πάντες οἱ F || ἀσθενεῖς A || 20 ἰάσατο rest. Bonwetsch e Sl. *isceli* || αἱ<sup>3</sup> om. P || ὀμιλοῦντες P ὀμιλοῦν A || 21 λαλεῖν : λέγειν F || εἰρήνην + τοῦτ' ἐστι F || τὰ περὶ χριστοῦ AF || 23 post πιστῶν desinit A || 24 ἔγκαταλίψω P || ἀνοίξω F || post ποταμούς add. περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος glossam FSl. || 25 ὕδραγωγοῖς P.

Π 7 : 1 δι' Ἡσ. : διὰ τοῦ αὐτοῦ προφήτου F || 2 ἀλλ' ἵνα : ἀλλὰ F || φησὶ γάρ om. F || 3 συλλογιζέσθαι FP || post ἐγὼ add. τὸν χριστιανισμόν glossam P || post πάντα add. τὸν χρ. δηλονότι glossam F || πάντα om. P || ἀνατελεῖ : ἀναγγέλλει F || 4 τῆ<sup>2</sup> om. F || εὐλογήσῃ F || 5 post ἀγροῦ add. περὶ τῆς κλήσεως λέγει glossam F || λαλῶν P || 6 ἀνάχθητε P || ἤκατε om. P || ὑμεῖς κατέβουλευσασθε P || 8 σωθήσεσθε : ἐπιστραφήσεσθε P || post σωθ. add. περὶ ἔθνων λέγει glossam F || ἀπ' : ἐπ' P || post γῆς add. ὁ πατὴρ λέγει περὶ τοῦ χριστοῦ glossam P || Πάλιν Μωϋσῆς λέγει om. P || 9 post μου<sup>1</sup> add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F.

comme l'averse sur la prairie et la neige sur l'herbe. » Et il dit encore au Christ par Isaïe : « Ne crains pas parce que tu as été humilié, n'aie pas honte d'avoir été injurié », et encore : « Je suis vivant, dit le Seigneur, tu les endosseras tous comme une tunique » — c'est à cause de la chair qu'il dit cela. Et Zacharie dit : « En ce jour-là le Seigneur sauvera son peuple comme des brebis », et au sujet des apôtres du Christ : « Car des pierres saintes rouleront sur sa terre, car tout ce qui est bon et beau est à lui. » Et David dit des apôtres : « Les cieux narrent la gloire de Dieu. » Et Isaïe dit encore du Christ : « Mon Dieu est grand, il ne m'abandonnera pas, Seigneur votre juge, Seigneur votre chef, Seigneur votre roi, Seigneur votre sauveur », et encore : « Il viendra lui-même nous sauver. » Et Isaïe dit encore du Christ : « Comme le lion ou le lionceau rugit sur la proie qu'il saisit, et crie sur elle jusqu'à ce que les montagnes soient remplies de sa voix, que la foule soit vaincue par sa colère et tremble, ainsi le Seigneur Sabaoth descendra faire campagne sur la montagne de Sion et sur ses montagnes; comme des oiseaux qui s'envolent, ainsi le Seigneur Sabaoth défendra Jérusalem, il la défendra, il la prendra en pitié, il la protégera, il l'abritera et la sauvera. » Et Isaïe dit encore : « Qui parmi vous craint le Seigneur? qu'il écoute la voix de son Fils. » Et Dieu dit encore par Isaïe à propos de la nouvelle Loi de la grâce, celle des saints Évangiles du Christ : « Écoutez, mon peuple, et vous les rois, prêtez-moi l'oreille; une Loi viendra de moi et mon jugement à la lumière des nations. Ma justice approche à grands pas et mon salut surgira comme la lumière, et les nations placeront leur espoir dans mon bras. » Et Isaïe dit encore du Christ : « Le Seigneur révélera son saint bras à la face de toutes les nations, et toutes les extrémités de la terre verront le salut qui vient de notre Dieu. » Et le Dieu Très-haut dit encore du Christ par Isaïe : « C'est un grand titre pour toi d'être appelé mon fils, pour établir les tribus de Jacob et ramener Israël de la dispersion; voici que je t'ai donné pour être l'alliance du peuple, pour être la lumière des nations, pour être le salut jusqu'aux extrémités de la terre. Ainsi parle le Seigneur qui t'a sauvé, le Dieu d'Israël : Bénissez celui qui humilie son âme, celui que conspuent » Pilate et les soldats, « les serviteurs et les princes des nations. Des rois le verront et des princes se lèveront et l'adoreront à cause du Seigneur, car le Saint d'Israël est fidèle et il t'a choisi. Ainsi parle le Seigneur : Au temps qui convenait j'ai entendu ta prière et au jour du salut je te suis venu en aide, et je t'ai créé, et je t'ai donné pour être l'alliance des nations, pour établir la terre et hériter de l'héritage abandonné, pour dire à ceux qui sont captifs : Sortez, et à ceux qui sont dans les

10 ἐπ' ἄγρωσιν καὶ ὠσεὶ νηφετὸς ἐπὶ χόρτον ». Καὶ πάλιν διὰ Ἑσαίου λέγει τῷ Χριστῷ· « Μὴ  
 φοβοῦ ὅτι κατησχύνης, μηδὲ ἐντραπῆς ὅτι ὠνειδίσθης », καὶ πάλιν· « Ζῶ ἐγώ, λέγει  
 β<sup>ο</sup> 50 Κύριος, εἰ μὴ πάντας αὐτοὺς ἐνδύσῃ ὡς ἱμάτιον » — διὰ τὴν σάρκα | λέγει. Καὶ Ζαχαρίας  
 λέγει· « Σώσει αὐτοὺς Κύριος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ὡς πρόβατα λαὸν αὐτοῦ », καὶ  
 15 περὶ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ· « Διότι λίθοι ἅγιοι κυλιόνται ἐπὶ τῆς γῆς αὐτοῦ· ὅτι εἴ τι  
 15 ἀγαθὸν καὶ καλὸν αὐτοῦ ἐστίν ». Καὶ Δαυὶδ λέγει περὶ τῶν ἀποστόλων· « Οἱ οὐρανοὶ  
 διηγούνται δόξαν θεοῦ ». Καὶ πάλιν Ἑσαίας λέγει περὶ Χριστοῦ· « Ὁ Θεὸς μου μέγας  
 ἐστίν, οὐ παρελεύσεται με, Κύριος κριτῆς ὑμῶν, Κύριος ἀρχῶν ὑμῶν, Κύριος βασιλεὺς  
 ὑμῶν, Κύριος σωτὴρ ὑμῶν », καὶ πάλιν· « Αὐτὸς ἤξει καὶ σώσει ἡμᾶς ». Καὶ πάλιν  
 20 Ἑσαίας λέγει περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Ὁν τρόπον ἀναβοήσει ὁ λέων ἢ ὁ σκύμνος ἐπὶ  
 20 τῇ θήρᾳ ἢ ἐὰν λάβῃ καὶ κράζει ἐπ' αὐτῇ ἕως ἂν ἐμπλησθῇ τὰ ὄρη τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ  
 ἠτήθη τὸ πλῆθος ἀπὸ τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ καὶ πτοηθῇ, οὕτως καταβήσεται Κύριος  
 Σαβαώθ ἐπιστρατεύσαι ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών καὶ ἐπὶ τὰ ὄρη αὐτῆς· ὡς ὄρνεα πετόμενα,  
 οὕτως ὑπερασπιεῖ Κύριος Σαβαώθ ὑπὲρ Ἱερουσαλήμ, ὑπερασπιεῖ καὶ ἐξιλιάσεται καὶ  
 περιποιήσεται καὶ ὑπερβήσεται καὶ σώσει ». Καὶ πάλιν Ἑσαίας λέγει· « Τίς ἐν ὑμῖν  
 25 φοβούμενος τὸν Κύριον; Ὑπακουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδὸς αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν περὶ  
 τοῦ νέου νόμου τῆς χάριτος τῶν ἁγίων εὐαγγελίων τοῦ Χριστοῦ λέγει ὁ Θεὸς διὰ  
 Ἑσαίου· « Ἀκούσατε λαὸς μου καὶ οἱ βασιλεῖς πρὸς με ἐνωτίσασθε· ὅτι νόμος  
 παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται καὶ ἡ κρίσις μου εἰς φῶς ἐθνῶν. Ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη  
 μου καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔσθην ἐλλειοῦσιν ». Καὶ  
 30 πάλιν Ἑσαίας λέγει περὶ Χριστοῦ· « Ἀποκαλύψει Κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον  
 ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν, καὶ ὄψεται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς τῶν σωτηριῶν τὴν παρὰ  
 τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ». Καὶ πάλιν λέγει ὁ Θεὸς ὁ ὑψιστος τῷ Χριστῷ διὰ Ἑσαίου· « Μέγα  
 σοὶ ἐστὶ τοῦ κληθῆναί σε παιδᾶ μου, τοῦ στήσαι τὰς φυλάς Ἰακώβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ  
 35 Ἰσραὴλ ἐπιστρέψαι· Ἰδοὺ δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναί σε εἰς  
 35 σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Οὕτως λέγει Κύριος, ὁ ρυσάμενός σε, ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ·  
 Ἀγιάσατε τὸν φαυλίζοντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, τὸν βδελυσσόμενον ὑπὸ » Πιλάτου καὶ  
 στρατιωτῶν, « τῶν ἐθνῶν τῶν δούλων τῶν ἀρχόντων. Βασιλεῖς ὄψονται αὐτὸν καὶ  
 β<sup>ο</sup> 51 ἀναστήσονται ἄρχοντες | καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ ἕνεκεν Κυρίου, ὅτι πιστός ἐστιν ὁ  
 40 ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ἐξελέξατό σε. Οὕτως λέγει Κύριος· Καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου  
 40 καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι, καὶ ἐπλασά σε καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν,  
 τοῦ καταστήσαι τὴν γῆν καὶ κατακληρονομήσαι κληρονομίαν ἐρήμου· λέγοντα τοῖς ἐν

II 7 : 10-11 *Is.* 54,4 || 11-12 *Is.* 49,18 || 13-15 *Zach.* 9,16.17 || 15-16 *Ps.* 18 (19),1 || 16-18 *Is.* 33,  
 22 || 18 *Is.* 35,4 || 19-24 *Is.* 31,4,5 || 24-25 *Is.* 50,10 || 27-29 *Is.* 51,4-5 || 30-32 *Is.* 52,10 || 32-42 *Is.* 49,6-9.

II 7 : 10 ἄγρωσιν F || καὶ ὠσεὶ — χόρτον om. FSI. || διὰ Ἑσαίου : ἡσαίας P || 11 καταισχύνης  
 P || post κατησχ. add. περὶ τοῦ πάθους λέγων glossam F || Ζῶ ἐγώ, λέγει : ζαχαρίας P || 12 Κύριος  
 om. F || εἰ μὴ : ἡμῶν P || ἐνδύσει P || 12-13 *Zach.* λέγει : πάλιν P || 13 καὶ + ἱεραμίας P || 14 post ἀποστόλων  
 add. καὶ ὅτι ἀλιεῖς εἰσὶν λέγει : ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ἀλιεῖς πολλοὺς, λέγει κύριος, καὶ ἀλιεύσουσιν αὐτούς·  
 καὶ πάλιν glossam P || τοῦ Χριστοῦ om. P || Χριστοῦ + λέγει F || αὐτοῦ om. F || 17 ἐστίν : ἐστὶ καὶ  
 P || 18 ἡμᾶς : ὑμᾶς F || 19 Ἑσαίας om. F || τοῦ om. P || ἀναβήσεται F || 19-20 ὁ λ. — λάβῃ : ὡς λέων  
 ἢ ὡς λέων ἐπὶ τὴν θήραν ἢ ἀναλάβει F || 20 κράζει nos : κράζει P || 23 ὑπερασπιεῖ om. F ||  
 24 Ἦσ. : ὁ αὐτὸς P || 25 ὑπακούσεται F || 27 Ἀκούσατε + μου F || 30 Ἑσαίας om. F || ἀποκαλύψει  
 P || τὸν ἅγιον αὐτοῦ F || 32 ὁ Θεὸς — Χριστῷ : ὁ πατὴρ περὶ χριστοῦ F || διὰ Ἑσ. om. F || 33 σε  
 om. P || 34 σε<sup>2</sup> om. F || 35 ὁ<sup>2</sup> om. P || 36 φαυλ. + ἑαυτὸν· ἀγιάσατε τὸν φαυλίζοντα P || ψ. αὐτοῦ :  
 ἑαυτοῦ ψ. F || post ψυχὴν add. περὶ τοῦ πάθους τοῦ ἔκουσίου τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F || 36-37 ὑπὸ  
 τῶν ἐθνῶν ὑπὸ πιλ. κ. στρατ. λέγει· ἐθνῶν F || Πιλ. κ. στρατ. PSI. fort. glossa || 37 αὐτὸν om. F ||  
 38 αὐτῷ : αὐτὸν P || 40 ἔδωκά : ἔθηκά F || ἐθνῶν : γένους F || 41 ἐρήμου om. F.

ténèbres : Montrez-vous. » Et il dit encore par Isaïe : « Et votre âme vivra dans le bonheur, et je vous donnerai une alliance éternelle, sainte et sûre, celle de David. Voici que je l'ai placé pour être un témoignage parmi les nations, un prince et un chef sur les nations. Voici que les nations qui ne te connaissent pas invoqueront ton nom, que les peuples qui ne savaient rien de toi viendront se réfugier auprès de toi. »

8. Et il dit encore par Isaïe : « Cherchez Dieu et invoquez-le quand vous le trouvez », et encore : « Car il enlèvera beaucoup de vos péchés; car mes volontés ne sont pas vos volontés, et mes chemins ne sont pas vos chemins, dit le Seigneur », et encore : « Voici ce que dit le Seigneur : Observez la justice et pratiquez l'équité; car la venue de mon salut est proche, ainsi que la révélation de ma miséricorde. » Et encore : « Car ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations. » Et Isaïe dit encore à propos du Christ : « Ni un messenger ni un ange, c'est le Seigneur lui-même qui est venu les sauver », et encore : « Il marche dans la justice, il parle par une voie droite, il hait l'iniquité et l'injustice, et il écarte ses mains des présents; il bouche ses oreilles pour ne pas entendre le jugement qui fait couler injustement le sang, il ferme ses yeux pour ne pas voir la méchanceté; celui-là habitera dans une haute caverne de roche ferme, on lui donnera du pain et son eau sera assurée. Vous verrez le roi dans sa gloire. » Et Dieu dit encore par Isaïe à propos du saint baptême du Christ : « Moi le Seigneur Dieu, j'entendrai leur prière, moi le Dieu d'Israël, et je ne les abandonnerai pas. Mais j'ouvrirai des ruisseaux sur les montagnes et des sources au milieu des plaines; je ferai du désert un lac d'eau et je couvrirai de canaux la terre de la soif », et encore : « Vous les assoiffés, venez à l'eau », et encore : « Écoutez-moi et mangez ce qui est bon, et votre âme se délectera dans les bienfaits. »

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : De fait, c'est la vérité, et c'est bien le Christ le Fils de Dieu celui qui est né de la sainte Marie. Et au soir ils se retirèrent en rendant grâce à Dieu dans une grande joie. Et moi Joseph, aussi vrai que devant Dieu, autant que je pus je mis cela par écrit, à leur insu, avec mon fils Syméon.

δεμοίς· Ἐξέλθατε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· Ἀνακαλύφθητε ». Καὶ πάλιν διὰ Ἡσαίου·  
 « Καὶ ζήσεται ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν, καὶ διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσα  
 45 Δαυὶδ τὰ πιστά. Ἴδου μαρτύριον ἐν ἔθνεσι δέδωκα αὐτόν, ἄρχοντα καὶ προστάσσοντα  
 ἐπ' ἔθνεσιν. Ἴδου ἔθνη ἃ οὐκ οἶδασί σε ἐπικαλέσονται σε, λαοὶ οἳ οὐκ ἠπίσταντό σε  
 καταφεύξονται ἐπὶ σέ ».

8. Καὶ πάλιν διὰ Ἡσαίου λέγει· « Ζητήσατε τὸν Θεὸν καὶ ἐν τῷ ὑμᾶς  
 εὐρίσκειν ἐπικαλέσασθε », καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐπὶ πολὺ ἀφῆσει τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν· οὐ γὰρ  
 εἰσιν αἱ βουλαὶ μου ὡσπερ αἱ βουλαὶ ὑμῶν, οὐδὲ ὡσπερ αἱ ὁδοὶ ὑμῶν αἱ ὁδοὶ μου, λέγει  
 Κύριος », καὶ πάλιν· « Τάδε λέγει Κύριος· Φυλάξασθε κρίσιν καὶ ποιήσατε δικαιοσύνην·  
 5 ἤγγικε γὰρ τὸ σωτήριόν μου παραγενέσθαι καὶ τὸ ἑλεός μου ἀποκαλυφθῆναι ». Καὶ  
 πάλιν· « Ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ». Καὶ πάλιν  
 περὶ Χριστοῦ Ἡσαΐας λέγει· « Οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐλθὼν ἔσωσεν  
 αὐτούς », καὶ πάλιν· « Πορευόμενος ἐν δικαιοσύνῃ, λαλῶν εὐθεῖα ἐν ὁδῷ, μισῶν ἀνομίαν  
 καὶ ἀδικίαν, καὶ τὰς χεῖρας ἀποσειόμενος ἀπὸ δώρων· βαρύνων τὰ ὦτα αὐτοῦ τοῦ μὴ  
 10 ἀκούειν κρίσιν αἵματος ἀδίκου, καμμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἴδῃ κακίαν· οὗτος  
 οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς, ἄρτος αὐτῷ δοθήσεται καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν.  
 Βασιλέα μετὰ δόξης ὄψεσθε ». Καὶ πάλιν περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος τοῦ Χριστοῦ διὰ  
 Ἡσαίου λέγει ὁ Θεός· « Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς ἐπακούσομαι αὐτῶν, ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ,  
 καὶ οὐκ ἐγκαταλείψω αὐτούς, ἀλλ' ἀνοίξω ἐπὶ τῶν ὀρέων ποταμοὺς καὶ ἐν μέσῳ πεδίων  
 15 πηγὰς. Ποιήσω τὴν ἔρημον εἰς ἔλη ὑδάτων καὶ τὴν διψῶσαν γῆν ἐν ὑδραγωγοῖς θήσω »,  
 καὶ πάλιν· « Οἱ διψῶντες πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ », καὶ πάλιν· « Ἀκούσατέ μου καὶ φάγεσθε  
 ἀγαθά, καὶ τρυφήσει ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν ». |  
 Βο 52 Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὅντως οὕτως ἔχει ἡ ἀλήθεια καὶ αὐτὸς  
 20 ἔστιν ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθείς. Καὶ ἐσπέρας  
 γεναμένης ἀνεχώρησαν, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ μετὰ χαρᾶς μεγάλης. Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ ὡς  
 ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, εἴ τι ἠδυνήθην, κατέγραφον λάθρα αὐτῶν μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεῶνος.

Π 7 : 43-46 Is. 55,2-5.

Π 8 : 1-4 Is. 55,6.7-8 || 4-6 Is. 56,1.7 || 7-8 Is. 63,9 || 8-12 Is. 33,15-17 || 13-15 Is. 41,17-18 ||  
 16-17 Is. 55,1.2.

Π 7 : 42 ἐξέλθετε F || ἀνακαλύπτεσθε F || διὰ Ἡσ. : ἡσαΐας F || 43 ὑμῶν : μου P || post αἰώνιον  
 add. περὶ τῆς νέας διαθήκης τοῦ χριστοῦ λέγει· περὶ τῶν πιστῶν glossam F || αἰώνιον + καὶ P ||  
 45 ἐπ' : ἐν P || post ἐπικ. σε add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F || ἐπίστανται F || 46 ἐπὶ σοὶ καταφ. P.

Π 8 : 1 διὰ Ἡσ. om. F || λέγει om. P || 2 ἐπικαλέσασθε + αὐτόν F || post αὐτόν add. περὶ χριστοῦ  
 λέγει glossam F || ἀφῆσι P || 4 καὶ — Κύριος om. F || 7 Ἡσ. λέγει om. F || Θεός : κύριος F || 8 post ὁδῷ  
 add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F || 9 αὐτοῦ om. P || 11 post δοθήσεται add. περὶ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ  
 λέγει glossam F || πιστῶν P || 12 Βασιλέα — Καὶ om. F || βασιλέων P || πάλιν post Χριστοῦ transp.  
 F || 14 ἐγκαλίψω P || ἀλλ' — πεδίων : ἀλλὰ δι' ἀνδρῶν ἐξάξω F || 15 θήσω ἐν ὑδραγωγοῖς F || 17 τρυφή-  
 σει : τραφή P || post ὑμῶν add. περὶ πίστεως νέου λαοῦ λέγει glossam F || 18 οἱ om. P || 20 γενομένης  
 F || 21 ἐδυνήθην F.

III 1. Cinq jours plus tard arriva Ioustos, Juif non baptisé<sup>69</sup>, d'Orient, cousin d'Isaakios ; Isaakios le reçut chez lui. Et il réprimanda Isaakios en ces termes : Vous ne deviez pas être baptisés, car le Christ n'est pas encore venu.

Isaakios lui dit : Messire Ioustos, en vérité j'ai été très affligé de mon baptême et j'en suis venu à désespérer. Mais il s'est trouvé un ex-Juif du nom de Jacob, dont je pense qu'il parle par l'Esprit Saint ; et il nous a démontré par la Loi et les prophètes que celui qui est venu est bien le Christ.

Ioustos lui répond alors : Comme si je ne connaissais pas Jacob, le fils de Thanoumas<sup>70</sup>, voleur et brigand de grands chemins<sup>71</sup>, celui qui a fait tant de mal aux Chrétiens à l'époque de l'empereur Phocas et de Bonosos ! Montre-le moi, et je ferai la preuve que c'est un égaré et un ennemi de Dieu et que ceux qui ont été baptisés ont été égarés.

Et nous, ceux de la circoncision, nous avons été ébranlés et abattus à l'entendre. Théodore dit : Messire Joseph, je crois que nous voilà dans une mauvaise passe ; car si Ioustos fait la preuve que Jacob a été égaré, nous sommes dans de beaux draps. Ioustos sema le trouble chez tous les ex-Juifs, et ils furent remplis d'affliction et de désarroi.

2. Et après un certain temps, Jacob vint à l'endroit où nous nous rassemblions, et il fait venir ceux qui venaient d'habitude, ceux qui réfléchissaient sur les Saintes Écritures et qui, disait-il, chérissaient Dieu. Venus pleins de chagrin, ils se disaient entre eux : C'est un tort de n'avoir pas fixé par écrit les flots (de sagesse) qui jaillissaient de la bouche de Jacob pour que Ioustos aussi les lise ; alors, il aurait sans doute appris toute la vérité sur la question de savoir si nous avons été égarés en étant baptisés, ou si nous avons été sauvés, comme le dit messire Jacob.

Moi, Joseph, je prends la parole et je leur dis : Aussi vrai que devant Dieu, mon fils Syméon et moi-même les avons consignés par écrit ; mais gardez le secret et pour le moment ne dites rien à personne.

Et ceux de la circoncision entrèrent auprès de Jacob, tristes et affligés. Jacob leur dit : Qu'avez-vous ? Je vous vois chagrinés.

Et Isaakios répond : Oui, vraiment nous sommes dans une grande affliction. Car mon cousin Ioustos est venu d'Orient et dit que ceux qui ont été baptisés ont été égarés, parce que le Christ n'est pas encore venu.

Jacob répond et leur dit : Vraiment, je connais bien messire Ioustos, son frère Abraamios<sup>72</sup> et leur père, messire Samouèlos, bons connaisseurs des Saintes Écritures. Et j'ai beaucoup appris auprès de leur père, le bienheureux Samouèlos : c'est lui qui m'a enseigné les prophètes, ce qui m'a permis de reconnaître le Christ<sup>73</sup>. Je

69. Comme souvent dans les dialogues fictifs de polémique anti-judaïque, l'arrivée en renfort d'un opposant farouche relance le débat (cf. les *Trophées de Damas*, PO 15, p. 215, 234, 260-261). Le fait que Ioustos ne soit pas baptisé est important : les Juifs baptisés contre leur gré étaient déjà « contaminés » par le baptême et cherchaient moins à tenir tête à Jacob qu'à apaiser leurs doutes.

70. Thanoumas est l'une des formes hellénisées du nom juif Thanum ; cf. H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschnamen*, p. 53 ; G. DAGRON et D. FEISSEL, *Inscriptions de Cilicie*, Paris 1987, n° 119, p. 200-201.

71. Dans JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 189, PG 87/3, col. 3068, un ὀδοστᾶτης est condamné à mort.

III 1. Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας ἦλθεν Ἰουστὸς, Ἰουδαῖος ἀβάπτιστος, ἀπὸ Ἀνατολῆς, ἀνεπιὸς Ἰσαακίου, καὶ ἐδέξατο αὐτὸν Ἰσαάκιος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Καὶ ὠνείδιζε τὸν Ἰσαάκιον λέγων ὅτι· Οὐκ ὀφείλετε βαπτισθῆναι, ἀκμὴν γὰρ οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστός.

Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰσαάκιος· Κύριε Ἰουστὲ, ὄντως πολὺ ἐθλίβην βαπτισθεὶς καὶ εἰς ἀπόγνωσιν ἦλθον· ἀλλ' εὐρέθη τις ἄνθρωπος ἀπὸ Ἰουδαίων ὀνόματι Ἰάκωβος, καὶ νομίζω ἀπὸ ἁγίου Πνεύματος λαλεῖ, καὶ ἐπληροφόρησεν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὅτι ὁ ἐλθὼν αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.

Καὶ εἶπεν ὁ Ἰουστὸς· Οὐκ οἶδα Ἰάκωβον τὸν υἱὸν τοῦ Θανουμᾶ, τὸν ὁδοστάτην καὶ κλέπτην, τὸν πολλὰ κακὰ ἐνδειξάμενον τοῖς Χριστιανοῖς ἐπὶ Φωκᾶ τοῦ βασιλέως καὶ Βονόσου; Δειξόν μοι αὐτόν, καὶ ἐγὼ ἀποδεικνύω αὐτὸν πλάνον καὶ θεομάχον, καὶ ὅτι ἐπλανήθησαν οἱ βαπτισθέντες ἐγὼ ἀποδεικνύω.

Καὶ ἠκούσαμεν ἡμεῖς οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ ἐσαλεύθημεν καὶ κατεπέσαμεν. Καὶ λέγει ὁ Θεόδωρος· Κύριε Ἰωσήφ, νομίζω κακῶς ἔχομεν· ἐὰν γὰρ ὁ Ἰουστὸς ἀποδείξῃ τὸν Ἰάκωβον πεπλανημένον, κακῶς ἔχομεν. Ἐτάρασεν δὲ ὁ Ἰουστὸς πάντας τοὺς ἀπὸ Ἰουδαίων, καὶ πολλὴ θλίψις ἦν αὐτοῖς καὶ ἀθυμία.

2. Καὶ μετὰ χρόνον ἦλθεν ὁ Ἰάκωβος εἰς τὸν τόπον, οὐ συνηγόμεθα, καὶ πέμπει καὶ καλεῖ αὐτοὺς τοὺς κατὰ συνθήθειαν ἐρχομένους καὶ τὰς ἁγίας γραφὰς νοοῦντας καὶ ἀγαπώντας, φησί, τὸν Θεόν. Ἐρχόμενοι δὲ μετὰ λύπης πολλῆς ἔλεγον πρὸς ἑαυτοὺς ὅτι· Κακὸν πρᾶγμα ἐγένετο, ὅτι οὐκ ἐγράψαμεν τὴν πηγὴν τὴν βρῦσασαν ἐκ τοῦ στόματος τοῦ Ἰακώβου, ἵνα καὶ ὁ Ἰουστὸς ἀνέγνω αὐτά, καὶ εἰκὸς ἐμάνθανεν τὴν πᾶσαν ἀλήθειαν, εἰ ἐπλανήθημεν βαπτισθέντες ἢ ἐσώθημεν, ὡς λέγει ὁ κύριος Ἰάκωβος.

Ἀποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσήφ καὶ λέγω αὐτοῖς ὅτι· Ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἐγὼ καὶ ὁ υἱὸς μου ὁ Συμεὼν κατεγράψαμεν αὐτά· ἀλλὰ μυστήριον κρατήσατε καὶ τέως μηδενὶ μηδὲν εἶπατε.

Καὶ εἰσηλθόν οἱ ἐκ περιτομῆς πρὸς Ἰάκωβον στυγνοὶ καὶ λελυπημένοι· καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰάκωβος· Τί ἐστιν ὃ ἔχετε; Στυγνοὺς γὰρ θεωρῶ ὑμᾶς.

Καὶ λέγει ὁ Ἰσαάκιος· Ναί, ὄντως ἐν θλίψει πολλῇ ἐσμεν. Ἦλθεν γὰρ ὁ ἀνεπιὸς μου Ἰουστὸς ἀπὸ Ἀνατολῆς καὶ λέγει ὅτι | ἐπλανήθησαν οἱ βαπτισθέντες· ἀκμὴν γὰρ ὁ Χριστὸς οὐκ ἦλθεν.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὅντως γνωρίζω τὸν κύριον Ἰουστον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἀβραάμιον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν, τὸν κύριον Σαμουήλον, καὶ τὰς θείας γραφὰς καλῶς ἐπισταμένους. Καὶ πολλὰ ἐδιδάχθην ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῶν τοῦ μακαρίου Σαμουήλου· τὰ προφητικά γὰρ παρ' αὐτοῦ ἔμαθον, καὶ ἐπέγνω τὸν Χριστόν.

III 1 : 1 δὲ : οὖν F || 4 ὁ om. F || Κύριε — ὄντως P : ὄντως, ἰούστε F || 5 ἠύρέθη P || 7 ὁ<sup>2</sup> om. P || 10 καὶ ἐγὼ : καγὼ F || 13 ὁ<sup>1-2</sup> om. P || 14 ἔχομεν + καὶ ἀπολλοίμεθα F || 15 αὐτοῖς : ἐν ἡμῖν F.

III 2 : 1 χρόνον + ὀλίγον F || οὐ : ὄν F || ἐσυναγόμεθα P || 2 αὐτοῦς om. F || 3 φησί : ὡς ἐδόκου F || πολλῆς om. P || 4 ἐγρ. τ. πηγὴν : ἐγράψαμεν τὴν πίστιν F || βρῦσασαν F || τοῦ<sup>2</sup> om. F || 5 ὁ om. P || ἀνέγνωσεν P || ἐμάνθαναμεν P || 6 εἰ : ἢ P || 8 ὁ om. F || κατεγραψάμεθα F || κρατήσωμεν F || εἶπατε P || 9 post περι[τομῆς] folium amisit P post fol. 17.

72. Dont on cite plus loin une lettre sur le prophète Mahomet (V 16) en l'appelant Abraamès.

73. La traduction proposée ici est une interprétation : à l'époque où Jacob suivait les leçons de Samouèlos, il était un Juif convaincu qui, quelques années plus tard, sous le règne de Phocas, allait saisir toutes les occasions de nuire aux Chrétiens. Il n'y a que deux solutions : soit ἐπέγνω prend le sens de « il m'a été possible de reconnaître », soit l'auteur commet ici la seule faute de vraisemblance du scénario (avec peut-être I 42, où Jacob, à Tibérias, se réjouit déjà d'apprendre la vraie généalogie de Marie, alors qu'il ne peut être chrétien à ce moment).

vous prie d'aller le chercher, de le faire venir pour qu'il nous soit à profit, car il est versé dans les Écritures et c'est un grand docteur.

Isaakios répond et dit : Si vous le voulez, je vous l'amène.

Jacob dit : Je t'en prie, fais-le venir, pour que Dieu nous enseigne par tout ce qu'il pourra lui inspirer.

Et Isaakios s'en va et le trouva en train d'étudier et de prendre des notes contre le Christ et contre les Juifs baptisés, en prétendant qu'ils avaient été égarés, parce que le Christ n'était pas encore venu. Isaakios lui dit : Messire Ioustos, messire Jacob veut te saluer.

Et Ioustos répond : Et moi je ne veux pas le voir ; car je crains d'en venir aux coups, que les Chrétiens ne l'apprennent et qu'ils ne me mettent à mal. Mais si j'étais à Sykamina ou à Ptolémaïs<sup>74</sup>, je démontrerais à partir de la Loi et des prophètes que le Christ n'est pas encore venu, ni le moment du baptême.

Isaakios lui répond en disant : Ne crains rien à ce sujet ; nous nous sommes juré mutuellement que les Chrétiens n'en sauraient rien. C'est pour cela qu'il nous enseigne dans un lieu retiré ; car Jacob lui-même ne veut pas que les Chrétiens en aient vent. Lui aussi les craint beaucoup, en a peur, et ne veut pas du tout qu'ils soient au courant.

Et Ioustos lui dit : Allons-y et je vous montrerai que vous, les baptisés, vous êtes dans l'erreur, et que Jacob est un diable, un sycophante qui vous égare grandement.

Et Isaakios lui dit : Messire Ioustos, voici déjà la dixième heure, c'est le soir. Mais si tu le veux bien, je m'en vais parler à messire Jacob ce soir, et demain nous nous retrouvons dans cet endroit secret, pour que les Chrétiens n'en sachent rien même si vous criez, ni personne d'autre sinon Dieu seul, et nous les habitués, qui craignons Dieu et gardons le secret.

Ioustos dit : Tu as raison.

Et Isaakios s'en alla le dire à Jacob.

3. Ioustos ne dort pas de la nuit, examinant les Écritures divines et prenant des notes contre les baptisés, pour montrer qu'ils avaient été égarés. Et le matin du jeudi, Jacob et les autres se rassemblent à la maison où ils se retrouvaient toujours ; et Ioustos vient avec Isaakios, tenant des feuilles pour livrer combat. Jacob l'aperçoit et dit : Dieu t'a fait venir pour le bien, mon père et mon maître, messire Ioustos qui craint Dieu<sup>75</sup> ; je t'en prie, assieds-toi.

Et Ioustos s'assit et dit : Je vous ai trouvé pour le mal, mes enfants et disciples qui ne craignent pas Dieu et qui vous faites apostats.

Jacob répond et dit : Paix, messire Ioustos.

Ioustos répond : Vraiment, je ne peux rester en paix quand toi, le déchet, l'apostat et l'abomination des Juifs, tu viens de te poser en docteur grâce à tes calomnies.

74. Le port de Ptolémaïs (Akka), en Phénicie I<sup>re</sup>, est la patrie de la plupart des interlocuteurs. Sykamina, au pied du mont Carmel, à quelques kilomètres seulement de Ptolémaïs, semble être alors une bourgade à vocation religieuse et à population exclusivement juive ; voir Commentaire, p. 240-243.

75. Expression assez banale, mais plus particulièrement juive, et désignant parfois, mais non ici, les non-Juifs sympathisants du judaïsme ; voir G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 369 et n. 57.

Ἄλλὰ παρακαλῶ ὑμᾶς· ζητήσατε αὐτὸν καὶ φέρετε καὶ ὠφελισάτω ἡμᾶς, ὅτι καὶ γραφικός ἐστιν καὶ μέγας διδάσκαλος.

20 Ἀποκρίνεται ὁ Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ἐὰν θέλετε, ἐγὼ αὐτὸν φέρω πρὸς ὑμᾶς.

Εἶπεν δὲ Ἰάκωβος· Παρακλήθητι, φέρε αὐτόν, ἵνα εἶ τι ἐμβάλλει αὐτῷ ὁ Θεὸς διδάξῃ ἡμᾶς.

Καὶ ἀπέρχεται Ἰσαάκιος καὶ εὗρεν αὐτὸν μελετῶντα κατὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῶν βαπτισθέντων Ἰουδαίων καὶ καταγράφοντα· ὅτι, φησὶν· Ἐπλανήθησαν, οὐ γὰρ ἦλθεν ἀκμὴν ὁ Χριστός. Καὶ λέγει αὐτῷ Ἰσαάκιος· Κύριε Ἰούστε, ὁ κύριος Ἰάκωβος προσκυνῆσαι σε θέλει.

Καὶ λέγει αὐτῷ Ἰούστος· Ἐγὼ ἰδεῖν αὐτὸν οὐ θέλω, μήποτε καὶ ὑβρίσω αὐτόν, καὶ μάθωσιν οἱ Χριστιανοὶ καὶ σινασώσῃ με. Ἐπει εἰ ἡμῖν εἰς Συκάμινα ἢ ἐν Πτολεμαίδι, ἀπεδείκνυον ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὅτι οὐκ ἦλθεν ἀκμὴν ὁ Χριστός, οὔτε ἐστὶν ἀκμὴν ὁ καιρὸς τοῦ βαπτίσματος.

Ἀπεκρίθη Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ἐνεκεν τούτου μὴ φοβηθῆς· ὠμόσαμεν γὰρ ἀλλήλοις ἵνα μὴ μάθωσιν οἱ Χριστιανοί. Διὸ καὶ ἐν ἀποκρύφῳ τόπῳ διδάσκει ἡμᾶς. Οὔτε γὰρ ὁ Ἰάκωβος θέλει ἵνα μάθωσιν οἱ Χριστιανοί. Καὶ αὐτοὺς γὰρ πολὺ φοβεῖται αὐτοὺς καὶ τρέμει καὶ τὸ σύνολον οὐ θέλει ἵνα μάθωσιν οἱ Χριστιανοί.

35 Καὶ λέγει ὁ Ἰούστος· Ἄγωμεν καὶ δεῖξω ὑμῖν ὅτι πεπλανημένοι ἐστέ οἱ βαπτισθέντες καὶ ὅτι ὁ Ἰάκωβος διάβολός ἐστιν καὶ μέγας πλάνος καὶ συκοφάντης.

Καὶ λέγει αὐτῷ Ἰσαάκιος· Κύριε Ἰούστε, ὥρα ἐστὶ λοιπὸν δεκάτη καὶ ἑσπέρα ἐστίν. Ἄλλ' ἐὰν κελεύης, ἀπέρχομαι καὶ λέγω τῷ κυρῷ Ἰακώβῳ ἀπ' ἑσπέρας, καὶ πρῶτ' εὗρισκόμεθα ἐν τῷ ἀποκρύφῳ τόπῳ ἐκείνῳ, ἵνα καὶ ἐὰν κράξητε μὴ μάθωσιν οἱ Χριστιανοί, μηδέ τις ἄλλος, εἰ μὴ μόνον ὁ Θεὸς καὶ ἡμεῖς οἱ ἐξ ἔθους εὗρισκόμενοι οἱ καὶ φοβούμενοι τὸν Θεὸν καὶ κρατοῦντες μυστήριον.

Καὶ λέγει ὁ Ἰούστος· Καλῶς εἶπας.

Καὶ ἀπέρχεται Ἰσαάκιος καὶ λέγει τῷ Ἰακώβῳ.

3. Ὁ δὲ Ἰούστος ὄλην τὴν νύκτα οὐκ ἐκοιμήθη ἐρευνῶν τὰς θείας γραφὰς καὶ καταγράφων κατὰ τῶν βαπτισθέντων, ὥσανεὶ ὅτι ἐπλανήθησαν. Καὶ ἀπὸ πρῶτ' ἡμέρας πέμπτης συνάγονται ὁ τε Ἰάκωβος καὶ οἱ λοιποὶ εἰς τὸν οἶκον, οὐ εὗρισκοντο πάντοτε. Καὶ ἔρχεται ὁ Ἰούστος μετὰ Ἰσαακίου, ἔχων χαρτία, ἵνα μαχήσῃται, καὶ θεωρεῖ αὐτὸν ὁ  
54 Ἰάκωβος καὶ λέγει· Καλῶς ὁ Θεὸς ἤνεγκεν τὸν | πατέρα μου καὶ διδάσκαλον, τὸν κύριον Ἰούστον, τὸν ἔχοντα φόβον Θεοῦ· κέλευσον κάθισον.

Καὶ καθίσας ὁ Ἰούστος λέγει· Κακῶς εὗρον ὑμᾶς τὰ τέκνα μου καὶ μαθητάς, τοὺς μὴ ἔχοντας φόβον Θεοῦ, ἀλλὰ ἀποστάτας τοῦ Θεοῦ.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ἀταράχως, κύριε Ἰούστε.

10 Λέγει ὁ Ἰούστος· Ὅντως ὠφελον ταραχθῆναι, ὅτι σύ, κάθαρμα ὢν καὶ ἀποστάτης καὶ βδέλυγμα τῶν Ἰουδαίων, διὰ τῆς συκοφαντίας σου ἄρτι διδάσκαλος ἀνεφάνης.

III 2 : 22 διδάξει F || 28 μάθουσιν F || 31 ἀλλήλους F || 40 ἔθους restitui : ἔθνους F.

III 3 : 2 ἐπλανήθησαν de novo P || 2-3 ἡμέρα πέμπτη P || 3 οἶκον, οὐ : τόπον δν P || 4 δ' om. P || μάχονται P || αὐτὸν om. P || 6 καθέξου P || 7 ὁ om. P || ἡῆρον P || 8 τοῦ om. F || 9 ὁ om. P || 10 ὁ om. P || ὄφελον F || 11 τῆς : τὰς P.

Jacob répond et dit : En fait, tu dis vrai : j'étais jadis un déchet, un apostat, une abomination, un aveugle et un calomniateur, ignorant le Dieu Très-haut ; en cela tu as dit vrai et tu as été prophète. Mais c'est le Très-haut lui-même, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Moïse et des prophètes, qui fait tout pour le bien (des hommes), qui m'a entravé et a permis que je sois arrêté, baptisé, et que je devienne chrétien de force. J'ai pleuré, gémi, et j'ai beaucoup jeûné et examiné les Saintes Écritures ; et j'ai acquis par elles la certitude que le Christ annoncé par la Loi et les prophètes, « celui qui vient au nom du Seigneur », n'est autre que celui qui est né « à Bethléem de Judée » de la sainte Marie sous le règne de César Auguste ; et celui qui ne reconnaît pas le Christ et ne croit pas en lui est apostat, *manzir* et anathème.

4. Ioustos répond et dit : Tu m'injures, misérable Jacob. N'est-ce pas mon père, le bienheureux Samouëlos, qui a été ton maître dans les divines Écritures ?

Jacob répond et dit : Je ne t'injurie pas, Dieu m'en garde ; mais c'est le Saint Esprit, « qui a parlé par les prophètes », qui injurie et anathématise ceux qui ne reconnaissent pas le Christ.

Alors, furieux, Ioustos se lève et jette son turban<sup>76</sup> autour du cou de Jacob en disant : Vraiment, je t'étrangle si tu ne me démontres pas à partir des saintes Écritures que c'est nous les non-baptisés qui sommes égarés.

Isaakios et Théodore se lèvent et disent à Ioustos : Vraiment, messire Ioustos, ceci est indigne d'un docteur.

Et moi, Joseph, je sortais fréquemment<sup>77</sup>, et je notais cela avec mon fils Syméon ; et Ioustos me dit : Où vas-tu sans cesse, *manzir* ? Veux-tu me livrer aux Chrétiens ? En vérité, si vous dites aux Chrétiens quoi que ce soit contre moi, je vous fais tous brûler et je dis que vous injuriez le Christ<sup>78</sup>.

Moi, Joseph, je lui réponds et dis : J'ai la colique et je ne peux me retenir, messire Ioustos ; ne te scandalise pas si je sors.

Ioustos dit : Donnez-moi une semaine pour que je rassemble mes esprits, et je vais vous montrer que le Christ n'est pas encore venu et que ce n'est pas le temps du saint baptême.

Et tous se retirèrent ce jour là. On décida de se retrouver une semaine plus tard et qu'il y eût de nouveau un grand débat pour décider de croire ou de ne pas croire. Isaakios prit Ioustos chez lui et lui donna une chambre à l'écart ; et ce dernier s'acharnait nuit et jour à prendre des notes pour montrer que le Christ n'est pas encore venu et que ce n'est pas encore le temps du saint baptême.

76. Sur φακίολιον = « turban », coiffure habituelle des Byzantins, cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou*, éd. Rydén, p. 148 ; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, Paris 1984, p. 200 et 210 ; Sophocles, s. v.

77. Κατὰ μικρὸν « petit à petit », « à brefs intervalles » ; synonymes : κατὰ θῆξιν l. 12, κατὰ διάλειψιν I 43, l. 14, καθ' ὥραν l. 16 ; cf. III 11, l. 25.

78. Même genre de menaces que plus haut, en I 41.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὅντως ἀλήθειαν λέγεις ὅτι καὶ κάθαρμα καὶ ἀποστάτης καὶ βδέλυγμα καὶ τυφλὸς καὶ συκοφάντης ἦμην ποτέ, μὴ γινώσκων τὸν Θεὸν τὸν ὕψιστον· τοῦτο ἀλήθειαν εἶπας καὶ προεφήτευσας. Ἄλλ' αὐτὸς ὁ ὕψιστος, ὁ Θεὸς τοῦ  
 15 Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ καὶ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν, ὁ ποιῶν πάντα εἰς συμφέρον, συνεπόδισέν με, καὶ ἐκρατήθην καὶ ἐβαπτίσθην καὶ ἐγενόμην ἀπὸ βίας χριστιανός. Καὶ ἐκλαυσα καὶ ἐθρήνησα καὶ ἐνήστευσα πολλὰ καὶ ἠρεύνησα τὰς ἀγίας γραφάς, καὶ ἐγνων ἐκ τῶν θείων γραφῶν καὶ ἐπληροφορήθην ὅτι ὁ κηρυχθεὶς ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, « ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου » Χριστός, οὐκ ἔστιν ἄλλος εἰ μὴ ὁ  
 20 γεννηθεὶς « ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας » ἀπὸ τῆς ἀγίας Μαρίας ἐπὶ Καίσαρος Αὐγούστου, καὶ ὁ μὴ δεχόμενος τὸν Χριστὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἀποστάτης Θεοῦ ἔστι καὶ μάρτυρος καὶ ἀνάθεμα.

4. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰούστος καὶ λέγει· Ὑβρίζεις με, ἄθλιε Ἰάκωβε. Οὐχὶ ὁ πατήρ μου, ὁ μακάριος Σαμουῆλος, διδάσκαλός σου εἰς τὰς θείας γραφάς ἐγένετο;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Οὐχ ὕβριζω σε, μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, « τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν », ὕβριζει καὶ ἀναθεματίζει τοὺς μὴ δεχομένους  
 5 τὸν Χριστόν.

Τότε ἐγείρεται μετὰ θυμοῦ ὁ Ἰούστος καὶ βάλλει τὸ φακιάλιον αὐτοῦ εἰς τὸν τράχηλον τοῦ Ἰακώβου καὶ λέγει· Ὅντως πνίγω σε, εἰ μὴ ἀποδείξεις ἀπὸ τῶν ἁγίων γραφῶν ὅτι πλανώμεθα οἱ μὴ βαπτισθέντες.

Ἐγείρεται Ἰσαάκιος καὶ Θεόδωρος, καὶ λέγουσι τῷ Ἰούστῳ· Ὅντως, κύριε Ἰούστε,  
 10 οὐκ ἔστι ταῦτα διδασκάλου.

Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ ἐξηρχόμην κατὰ μικρὸν καὶ κατέγραφον μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεών. Καὶ λέγει μοι ὁ Ἰούστος· Ποῦ ἐξέρχη κατὰ θῆξιν, μάρτυρε; Ἡ τοῖς Χριστιανοῖς θέλεις με παραδίδόναι; Ὅντως, ἐὰν εἶπτε κατ' ἐμοῦ τί ποτε τοῖς Χριστιανοῖς, ποιῶ ὑμᾶς ὄλους καὶ ἡναίκα καὶ λέγω ὅτι τὸν Χριστὸν ἐνουβρίζετε.

Ἀποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσήφ καὶ λέγω· Βιασμούς ἐχω καὶ καταφέρομαι, κύριε Ἰούστε·  
 15 μηδὲν σκανδαλισθῆς, ὅτι ἐξέρχομαι.

Ἰούστος· Ἐνδοτέ | μοι μίαν ἐβδομάδα, ἵνα συνάξω τὸν νοῦν μου, καὶ ἐγὼ  
 20 ἀποδεικνύω ὅτι οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστὸς ἀκμὴν καὶ οὐκ ἔστι καιρὸς τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

Καὶ ἀνεχώρησαν πάντες ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Ἐδοξεν δὲ ἵνα μετὰ ἐβδομάδα πάλιν  
 20 εὐρεθῶσιν καὶ πάλιν ἡ ἀγὼν μέγας περὶ πίστεως καὶ ἀπιστίας. Ἐλαβεν δὲ τὸν Ἰούστον ὁ Ἰσαάκιος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ κελλίον καταμόνας. Καὶ ἠγωνίζετο νυκτὸς καὶ ἡμέρας καταγράφων, ἵνα ἀποδείξῃ ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἀκμὴν ὁ καιρὸς τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

III 3 : 19 Ps. 117 (118), 26 || 20 Mich. 5, 2; Matth. 2, 5 || cf. Luc. 2, 1.

III 4 : 4 Symb. Nicée-Const.

III 3 : 12 ὁ om. P || 14 εἶπας P || ὁ ὕψιστος om. P || 16 ἐνεπόδισέν P || γέγονα F || ἀπὸ βίας om. F || 17 ἐρεύνησα F || ἀγίας : θείας F || 18 ἐκ — γραφῶν : ἐξ αὐτῶν F || 21 μάρτυρος F

III 4 : 1 ὁ! om. P || 2 ὁ μακ. om. P || Σαμ. : σαμουῆλ ὃς ἦν P || ἐγένετο om. P || 3 ὁ om. P || 4 προφ. + αὐτὸ F || δεξαμένους P || 6 Τότε om. P || μετὰ θυμοῦ om. F || ὁ om. P || φακιάλιον F || 7 τοῦ om. F || ἐὰν μὴ μοι ἀποδείξης F || ἀπὸ : ἐκ F || 8 πλανώμεθα F || 9 ἐγείρονται F || Ἰσαάκιος P || 11 κατέγρ. — υἱοῦ : κατεγραφόμεν ἐγὼ τε καὶ ὁ υἱός F || 12 ὁ om. P || μάρτυρε F μάρτυρέ P || 13 παραδίδοναι F || 14 καὶ λέγω : λέγω γάρ F || ἐνουβρίζεται P ὕβρισατε F || 17 Λέγει : καὶ λέγει P || ὁ om. P || καὶ ἐγὼ : καγὼ F || 19 ἐβδ. + μίαν F || 20 πάλιν om. F || ἡ nos : ἦν FP || 22 ἀποδείξει P || ἀκμὴν om. P || καὶ οὐκ : οὔτε P || 23 ἀκμὴν ὁ καιρὸς nos : ἀκμὴν κ. F ὁ κ. ἀκμὴν P.

5. Et huit jours plus tard, ceux de la circoncision se réunissent et envoient chercher Ioustos. Il vient et leur dit : Vous avez été grandement égarés en étant baptisés, et je vais le montrer à l'instant ; Jacob l'égaré et l'apostat qui a trahi Dieu aura beau dire tout ce qu'il voudra contre moi !

Jacob dit : Messire Ioustos, tu sais que dans le livre d'Osée il est dit : « Va, prends-toi une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car la terre se prostituera derrière le Seigneur. Et il alla et prit Gomer, la fille de Debelaïm ; et elle conçut et lui enfanta un fils ; et le Seigneur lui dit : Appelle-le Iezraël, car dans peu je vengerai le sang de Iezraël aux dépens de la maison de Juda et je mettrai un terme à la royauté de la maison d'Israël ; et en ce jour-là je briserai l'arc d'Israël dans la vallée de Iezraël. Et elle conçut encore et enfanta une fille, et il lui dit : Appelle-la Celle dont on n'a pas miséricorde, car je cesserai d'avoir miséricorde pour la maison d'Israël, et je me ferai leur adversaire, dit le Seigneur », et encore : « Elle sevrera Celle dont on n'a pas miséricorde, et elle conçut encore et enfanta un fils. Et il dit : Appelle-le Pas mon peuple, car vous n'êtes pas mon peuple, et moi je ne suis pas votre Dieu. »

Et Ioustos dit : C'est bien ce que dit l'Écriture pour signifier que Dieu se détourne de son peuple.

6. Et Jacob dit encore : Osée parle de ceux qui après l'impiété vont croire à Dieu : « Et voici que dans le lieu où il vous a été dit : Vous n'êtes pas mon peuple, ils seront appelés eux aussi fils du Dieu vivant, et les fils de Juda et les fils d'Israël se fondront en un seul groupe, et ils se donneront une seule royauté, et ils monteront de leur terre, car il est grand le jour de Iezraël. » En effet, Juda, Israël et les nations qui ont cru au Christ ont un seul chef et roi, le Christ. « Ils monteront de leur terre » veut dire qu'ils ne s'occuperont plus des œuvres terrestres et diaboliques, mais des œuvres célestes et agréables à Dieu ; « il est grand le jour de Iezraël » veut dire la Parousie du Christ qui a illuminé tout l'univers après les ténèbres de la vaine idolâtrie et l'a conduit à la connaissance de Dieu. Et il dit encore : « Dites à votre frère : Mon peuple, et à votre sœur : Celle dont on a miséricorde. » Et il dit encore de ceux qui ne croient pas au Christ et de la synagogue : « Votre mère » « n'est pas ma femme et je ne suis pas son mari. » Et le prophète annonce encore d'autres malheurs à la synagogue des incroyants : « Et personne ne la sauvera de ma main ; car j'enlèverai toutes ses joies, (Sl. : *ses fêtes, ses nouménies, ses sabbats et toutes ses assemblées*) », « Et je me vengerai sur elle des jours de Baaleim. » Tu vois, messire Ioustos, que le prophète annonce la fin de l'usage du sabbat.

Et quant à la vocation des nations, du nouveau peuple, Isaïe (*scil.* Osée)<sup>79</sup>, ou plutôt Dieu par la bouche d'Isaïe dit des serviteurs de Dieu : « Et en ce jour je leur

79. La leçon « Isaïe » de F et de l'édition slave doit provenir d'une faute de copiste : l'auteur continue son exégèse d'Osée et peut difficilement s'être trompé de référence biblique. L'éthiopien donne « le prophète » sans plus de précisions.

5. Καὶ μετὰ τὰς ἐπτὰ ἡμέρας συνάγονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ πέμπουσι πρὸς τὸν Ἰουστον. Καὶ ἔρχεται καὶ λέγει αὐτοῖς· Μέγα ἐπλανήθητε βαπτισθέντες, καὶ ἀποδεικνύω ἄρτι· ἐπὶ ἐμοῦ λαλήσει ὅσα ἐὰν δύναται ὁ Ἰάκωβος ὁ πεπλανημένος καὶ ἀποστάτης τοῦ Θεοῦ.

5 Εἶπεν δὲ ὁ Ἰάκωβος· Γινώσκεις, κύρι Ἰουστε, ὅτι ἐν τῷ Ὡση λέγει· « Βάδιζε, λάβε σεαυτῷ γυναῖκα πορνείας καὶ τέκνα πορνείας· διότι ἐκπορνεύουσα ἐκπορνεύσει ἡ γῆ ἀπὸ ὀπισθεν τοῦ Κυρίου. Καὶ ἐπορευῆθι καὶ ἔλαβε τὴν Γομέρ, θυγατέρα Δεβηλαῖμ. Καὶ συνέλαβε καὶ ἔτεκεν αὐτῷ υἱόν. Καὶ εἶπε Κύριος πρὸς αὐτόν· Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰεζραὲλ· διότι ἐτι μικρὸν καὶ ἐκδικήσω τὸ αἷμα τοῦ Ἰεζραὲλ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰουδα καὶ καταπαύσω βασιλείαν  
10 οἴκου Ἰσραὴλ· καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, συντρίψω τὸ τόξον τοῦ Ἰσραὴλ ἐν τῇ κοιλάδι τοῦ Ἰεζραὲλ. Καὶ συνέλαβε ἐτι καὶ ἔτεκεν θυγατέρα· καὶ εἶπεν αὐτῷ· Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτῆς Οὐκ ἠλεημένη· διότι οὐ μὴ προσθήσω ἐτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον Ἰσραὴλ, ἀλλ' ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς, λέγει Κύριος », καὶ πάλιν· « Ἀπεγαλάκτισε τὴν Οὐκ ἠλεημένην, καὶ συνέλαβεν ἐτι καὶ ἔτεκεν υἱόν. Καὶ εἶπεν· Κάλεσον αὐτόν Οὐ λαός μου,  
15 διότι ὑμεῖς οὐ λαός μου, καὶ ἐγὼ οὐκ εἰμι Θεὸς ὑμῶν. »

Καὶ εἶπεν ὁ Ἰουστός· Οὕτως ἔχει ἡ γραφή, ἀποστροφὴν Θεοῦ δηλοῦσα πρὸς τὸν λαόν.

6. Καὶ πάλιν λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὡση λέγει περὶ τῶν ἐξ ἀπιστίας μελλόντων πιστεῦεν τῷ Θεῷ· « Καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐβρέθη αὐτοῖς· Οὐ λαός μου ὑμεῖς, κληθήσονται καὶ  
66 αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ ζῶντος. Καὶ συναχθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰουδα καὶ | οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ θήσονται ἑαυτοῖς ἀρχὴν μίαν, καὶ ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς, ὅτι μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ  
5 Ἰεζραὲλ ». Ἰουδας γὰρ καὶ Ἰσραὴλ καὶ τὰ ἔθνη τὰ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντα μίαν ἀρχὴν ἔχουσι καὶ βασιλέα τὸν Χριστόν. Τὸ δὲ « Ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς » τὸ μῆκετι τὰ γῆινα καὶ διαβολικὰ ἔχειν εἶπεν ἔργα, ἀλλὰ ἔργα τὰ οὐράνια καὶ θεάρεστα· τὸ δὲ « Μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ Ἰεζραὲλ » τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ λέγει τὴν φωτίσασαν τὰ σύμπαντα ἐκ τοῦ σκότους τῆς ματαίας εἰδωλολατρείας καὶ εἰς θεογνωσίαν ἄγουσαν. Καὶ πάλιν· « Εἶπατε  
10 τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν· Λαός μου, καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν· Ἥλεημένη ». Καὶ πάλιν περὶ τῶν ἀπειθούντων τῷ Χριστῷ καὶ περὶ τῆς συναγωγῆς λέγει· « Ἡ δὲ μήτηρ ὑμῶν » « οὐ γυνὴ μου καὶ ἐγὼ οὐκ ἀνὴρ αὐτῆς ». Καὶ ἄλλα κακὰ ὁ προφήτης περὶ τῆς συναγωγῆς τῶν ἀπίστων λέγει, ἕως· « Καὶ οὐδεὶς ἐξελεῖται αὐτὴν ἐκ τῆς χειρὸς μου· ἀποστρέψω γὰρ πάσας τὰς εὐφροσύνας αὐτῆς (...) », « Καὶ ἐκδικήσω ἐπ' αὐτὴν τὰς ἡμέρας τοῦ Βααλεῖμ ».   
15 Ἴδε, κύρι Ἰουστε, ὁ προφήτης κατάπαυσιν λέγει τοῦ σαββατίζειν.

Περὶ δὲ τῆς κλήσεως τῶν ἐθνῶν, τοῦ νέου λαοῦ, τοὺς δουλεύοντας Θεῷ ὡς λέγει Ἡσαΐας, μᾶλλον δὲ ὁ Θεὸς δι' Ἡσαίου· « Καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ

III 5 : 5-15 *Os.* 1,2-6 et 8-9.

III 6 : 2-5 *Os.* 2,1-2 || 9-10 *Os.* 2,3 || 11-14 *Os.* 2,12-13.15 || 17-22 *Os.* 2,20-22.

III 5 : 1 τὰς *om.* F || 2 ἔρχεται καὶ : ἐλθὼν F || μεγάλως F || 3 ὅσα : τί ποτε F || δ' *om.* P || 5 Εἶπεν δὲ ὁ Ἰ. : καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰάκωβος εἶπεν F || ὡσὲ P || 7 Δεβηλαῖμ : δὲ βηλαῖμ P δεβιλαεῖμ F || 9 αἶμα τ. Ἰεζρ. F : ὄνομα τοῦ Ἰεζραὲλ P *Iessrail* Sl. || 11 Ἰεζρ. : Ἰεζραὲλ P || 12 ἐτι + τοῦ F || 13 αὐτοῦ P || 14 αὐτόν : τὸ ὄνομα αὐτοῦ F || 15 Θεὸς *om.* F || 16 ὁ *om.* P || Θεοῦ *om.* P.

III 6 : 1-2 ὁ Ἰάκ. — Θεῷ *om.* P || 2 ἔσται *om.* P || αὐτοῖς *om.* P || 3 οἱ<sup>1-2</sup> *om.* P || 4 ἑαυτοῖς nos : ἐν αὐτοῖς P αὐτοῖς F || 5 Ἰεζραὲλ P || post Ἰεζραὲλ add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F || 6 βασιλείαν τοῦ χριστοῦ F || τὸ<sup>2</sup> : τοῦ P || 7 εἶπεν nos : εἶπα P quasi legisset μηνύει Sl. *om.* F || ἀλλ' ἔργα F || τὰ *om.* F || θεάρεστα : θεο- P, deinde folium amisit post fol. 43.

conclurai une alliance avec les bêtes, les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre, et je chasserai de la terre l'arc, l'épée et la guerre, et je t'installerai dans l'espoir. Et je te prendrai pour femme pour les siècles, et je te prendrai pour femme en justice et en équité, en miséricorde et en pitié; et je te prendrai pour femme dans la foi, et tu connaîtras le Seigneur. » Ô merveille que Dieu dise : « Tu connaîtras le Seigneur » ! Il n'a pas dit : « Tu me connaîtras, moi le Seigneur », mais : « Tu connaîtras le Seigneur », parce qu'il parle du Christ. La Sainte Écriture continue aussitôt : « Et en ce jour-là, dit le Seigneur, j'écouterai le ciel et le ciel écouterà la terre et la terre écouterà le grain, le vin et l'huile; et ceux-ci écouteront Israël, que l'on appelle semence de Dieu, et je me la sèmerai sur la terre, et je prendrai en miséricorde Celle dont on n'a pas miséricorde, et je dirai à Pas mon peuple : Tu es mon peuple, et il me dira : Tu es le Seigneur mon Dieu » ; il parle du nouveau peuple, des Chrétiens. Car il n'y aura plus de « faim » sur la terre « pour entendre le Verbe du Seigneur » ; « Car toute la terre a été remplie de la connaissance de Dieu, comme une nappe d'eau qui recouvre la mer. Et en ce jour-là la souche de Jessé continuera avec celui qui en surgira pour commander aux nations, et les nations espéreront en lui. » Et Osée dit : « Les fils d'Israël reviendront et ils rechercheront le Seigneur leur Dieu et David leur roi, et ils resteront avec le Seigneur et ses bienfaits jusqu'à la fin des temps. » Le prophète a dit cela pour nous, les anciens Hébreux baptisés et revenus à Dieu grâce au Christ. Car c'est le Christ lui-même qui en tant que Dieu dit par Osée : « Ils se tourneront vers moi en disant : Venez, retournons vers le Seigneur notre Dieu, car c'est lui qui nous a frappés et qui nous guérira, qui nous pansera et nous rétablira après deux jours, et le troisième jour nous relèverons devant lui. » Et Osée dit encore des croyants : « Qui est assez sage pour comprendre cela, assez avisé pour le saisir ? Car les routes du Seigneur sont droites, et les justes marchent sur elles, mais les impies y trébuchent. » Et Dieu dit par Osée au sujet de ceux qui ne croient pas au Christ : « Je les ai haïs pour la malignité de leurs œuvres. Je les chasserai de ma maison et je cesserai de les chérir, et s'ils engendrent je tuerai les fruits de leur ventre. Dieu les repoussera parce qu'ils ne l'ont pas écouté, et ils seront errants parmi les nations. » Et le Christ dit encore par Osée, à propos de ceux qui lui sont rebelles : « Je jetterai sur eux mon filet, et je les ramènerai à terre comme les oiseaux du ciel. Je les corrigerai en leur faisant entendre leur affliction.

διαθήκην μετὰ τῶν θηρίων καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ μετὰ τῶν ἔρπετων τῆς γῆς·  
 καὶ τόξον καὶ βρομφαίαν καὶ πόλεμον συντρίψω ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ κατοικίῳ σε ἐπ' ἐλπίδι.  
 20 Καὶ μνηστεύσομαι σε ἑμαυτῶ εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ μνηστεύσομαι σε ἑμαυτῶ ἐν δικαιοσύνῃ καὶ  
 ἐν κρίματι καὶ ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτιρμοῖς· καὶ μνηστεύσομαι σε ἑμαυτῶ ἐν πίστει, καὶ  
 ἐπιγνώσῃ τὸν Κύριον ». Ἦν θαῦμα, ὅτι ὁ Θεὸς λέγει· « Ἐπιγνώσῃ τὸν Κύριον ». Οὐκ  
 εἶπεν· Ἐπιγνώσῃ με τὸν Κύριον, ἀλλ' « Ἐπιγνώσῃ τὸν Κύριον », περὶ Χριστοῦ λέγει. Ἐπάγει  
 γὰρ εὐθέως ἡ ἀγία γραφή· « Καὶ ἔσται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, λέγει Κύριος, ἐπακούσομαι τῶ  
 25 οὐρανῶ καὶ ὁ οὐρανὸς ἐπακούσεται τῇ γῇ, καὶ ἡ γῆ ἐπακούσεται τὸν σίτον καὶ τὸν οἶνον  
 καὶ τὸ ἔλαιον· καὶ αὐτὰ ἐπακούσεται τῶ Ἰσραὴλ, ὅστις σπορὰ Θεοῦ λέγεται, καὶ σπερῶ  
 αὐτὴν ἑμαυτῶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐλεήσω τὴν Οὐκ ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῶ Οὐ λαῶ μου· Λαὸς  
 30 μου εἶ σύ· καὶ αὐτὸς ἔρει· Κύριος ὁ Θεὸς μου εἶ σύ », περὶ τοῦ νέου | λαοῦ λέγει τῶν  
 Χριστιανῶν. Οὐκέτι γὰρ ἔσται « λιμὸς » ἐπὶ τῆς γῆς « τοῦ ἀκούσαι Λόγον Κυρίου »·  
 « Ἐνεπλήσθη γὰρ ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν Κύριον, ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι  
 θαλάσσας. Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἀρχεῖν ἐθνῶν,  
 ἐπ' αὐτῶ ἔθνη ἐλπιούσιν ». Καὶ Ὡσηὲ λέγει· « Ἐπιστρέψουσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ  
 ἐπιζητήσουσι Κύριον τὸν Θεὸν αὐτῶν καὶ Δαυὶδ τὸν βασιλέα αὐτῶν καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῶ  
 Κυρίῳ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ». Ταῦτα περὶ ἡμῶν εἶπεν ὁ  
 35 προφήτης, τῶν ἐξ Ἑβραίων βαπτισθέντων καὶ ἐπιστρεψάντων πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ  
 Χριστοῦ. Αὐτὸς γὰρ ὁ Χριστὸς ὡς Θεὸς λέγει διὰ Ὡσηὲ· « Ὁρθριοῦσιν πρὸς με λέγοντες·  
 Δεῦτε καὶ ἐπιστρέψωμεν πρὸς Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν· ὅτι αὐτὸς πέπαικεν καὶ ἴασται ἡμᾶς,  
 μοτώσει καὶ ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστησόμεθα ἐνώπιον  
 αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν Ὡσηὲ περὶ τῶν πιστῶν λέγει· « Τίς σοφὸς καὶ συνήσει ταῦτα ἢ συνेतὸς  
 40 καὶ ἐπιγνώσεται αὐτά· Διότι εὐθεῖαι αἱ ὁδοὶ Κυρίου, καὶ δίκαιοι πορεύονται ἐν αὐταῖς, οἱ  
 δὲ ἀσεβεῖς προσκόψουσιν ἐν αὐταῖς ». Καὶ περὶ τῶν ἀπειθούντων τῶ Χριστῶ ὁ Θεὸς διὰ  
 Ὡσηὲ λέγει· « Ἐμίσησα αὐτοὺς διὰ τὰς κακίας τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτῶν. Ἐκ τοῦ οἴκου  
 μου ἐκβάλω αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ προσθήσω τοῦ ἀγαπήσαι αὐτούς. Διότι ἐὰν γενήσωσιν,  
 ἀποκτενῶ τὰ ἐπιθυμήματα τῆς κοιλίας αὐτῶν. Ἀπόσεται αὐτοὺς ὁ Θεός, ὅτι οὐκ  
 45 εἰσήκουσαν αὐτοῦ, καὶ ἔσονται πλανῆται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ». Καὶ πάλιν διὰ Ὡσηὲ λέγει ὁ  
 Χριστὸς περὶ τῶν ἀπειθούντων αὐτῶ· « Ἐπιβαλὼν ἐπιβαλῶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ δίκτυόν μου,  
 καθὼς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατὰξω αὐτούς. Παιδεύσω αὐτοὺς ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως  
 αὐτῶν. Οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι ἀπεπήδησαν ἀπ' ἐμοῦ· δειλαιοὶ εἰσιν, ὅτι ἠσέβησαν εἰς ἐμέ· ἐγὼ

III 6 : 24-28 *Os.* 2,23-25 || 29 *Amos* 8,11 || 30-32 *Is.* 11,9-10 || 32-34 *Os.* 3,5 || 36-39 *Os.* 5,15 ;  
 6,1-2 || 39-41 *Os.* 14,10 || 42-45 *Os.* 9,15-17 || 46-50 *Os.* 7,12-14.15.

III 6 : 18 post θηρίων add. περὶ τῶν ἐθνῶν λέγων glossam F || 19 post συντρίψω add. περὶ τῆς διαβολικῆς  
 λέγει πλάνης glossam F || 20 post αἰῶνα add. περὶ τῆς ἐκ ἐθνῶν ἐκκλησίας λέγει glossam F || 22 post  
 Κύριον<sup>1</sup> add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F || 26 ἔλαιον : ἔλεος F<sup>a, c</sup> || post ἔλαιον add. εὐθηνίαν λέγει  
 τῆς θεογνωσίας glossam F || σπερῶ rest. Bonwetsch e Sl. *useju sebe* : οἰκτεῖρω F || 27 post λαῶ μου  
 add. περὶ τῶν ἐθνῶν λέγει glossam F || 33 post βασ. αὐτῶν add. περὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ χριστοῦ  
 λέγει glossam F || 34 post ἀγαθοῖς add. περὶ τῆς θεογνωσίας glossam F || 34-35 ὁ προφήτης *denio* P ||  
 35 ἐξ : ἀπ' P || 36 ὁ om. F || ὡς : ὁ F (cf. Sl.) || Ὡσηὲ : ἡσαίου P || 37 ἰάται P || 38 μοτώσει κ.  
 ὑγιάσει P || καί<sup>2</sup> : ἐν P || ἀναστησόμεθα P || 39 Ὡσηὲ : om. F ὡσεὶ *ubique* P || λέγει π. τ. πιστῶν F ||  
 post πιστῶν add. καὶ περὶ παρουσίας χριστοῦ glossam F || 40 ἐπιγνώσει ταῦτα F || πορεύονται F ||  
 43 γενήσωσιν P || 44 ἐπιθυμητὰ P || post αὐτῶν add. ὁ πατήρ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ λέγει τοῦ χριστοῦ  
 glossam F || ὁ Θεός om. F || 45 πλανῆται F || πάλιν om. F || 46 ἀπιστούντων P || Ἐπιβαλὼν om. F ||  
 ἐπιβάλω P || 47 αὐτοῦς<sup>1</sup> + καὶ F || 48 post ἐμέ add. περὶ τῶν σταυρωσάντων λέγει glossam FP.

Malheur à eux, car ils se sont écartés de moi ; ils sont vils, car ils ont commis l'impiété envers moi, et moi je les ai rachetés et eux ont proféré des mensonges contre moi, et leurs cœurs n'ont pas crié vers moi », et encore : « Ils ont ourdi des méchancetés contre moi », « C'est pourquoi ils seront livrés aux nations. »

7. Et Amos dit : « Voici en effet que j'ordonne d'éparpiller dans toutes les nations la maison d'Israël comme le son dans le van, et il n'en tombera pas une miette sur la terre, tous les pécheurs de mon peuple périront par l'épée. » Et Isaïe dit : « Car mon peuple a été fait captif pour n'avoir pas connu le Seigneur. » Voyez, frères, que c'est Dieu qui dit par Isaïe : « Mon peuple a été fait captif pour n'avoir pas connu le Seigneur », c'est-à-dire le Christ ! En effet, depuis que le Christ est venu, la force de notre armée, à nous les Juifs, a été brisée avec notre prêtrise et nous avons été dispersés par les Romains chez les nations jusqu'aujourd'hui. Isaïe dit en effet de ceux qui ont crucifié le Christ : « À cause de vos péchés, il a détourné de vous sa face pour ne pas vous faire miséricorde. Car vos mains sont souillées de sang, et vos doigts sont couverts de péchés, vos lèvres ont proféré l'iniquité, et votre langue s'applique à l'injustice », « Les œuvres d'iniquité, l'œuvre d'injustice sont dans leurs mains ; leurs pieds courent à la méchanceté, prompts à verser le sang innocent, et leurs pensées sont celles d'insensés. La blessure et la misère est sur leurs chemins, et ils n'ont pas connu le chemin de la paix. Car les voies qu'ils prennent sont tortueuses et ils ne connaissent pas la paix. C'est pourquoi la justice s'est écartée d'eux, et l'équité ne leur viendra pas. Ils attendaient la lumière et l'obscurité est tombée sur eux » ; « Ils trébucheront en plein midi comme au milieu de la nuit », « car la vérité a été perdue sur leurs chemins, et ils n'ont pas pu prendre la voie droite ». En effet, comme nous n'avons pas cru au Christ, la paix, la justice et la vraie lumière, nous avons été plongés dans les ténèbres et nous sommes dans la misère par toute la terre. Si celui qui est venu de Marie n'était pas le Christ, l'élu de Dieu, annoncé par la Loi et les prophètes, notre peuple juif devrait être dans la gloire, l'exaltation et la royauté, puisque nous aurions crucifié et tué l'ennemi de Dieu, le trompeur. Mais depuis que nos pères ont crucifié le Christ, depuis lors jusqu'aujourd'hui nous ne connaissons que désastre et déshonneur, et Dieu est plus irrité contre nous que pendant la captivité de Babylone. Car alors Dieu nous a pris en pitié après soixante-dix ans a fait revenir son peuple et nous a octroyé l'armée des Macchabées et notre pays, et le verset « Un prince issu de Juda ne fera pas défaut, ni un chef sorti de ses reins » s'est vérifié. Mais depuis qu'est venu le Christ, « l'attente des nations », même les nations ont reçu le Christ ; et le prophète sans mensonge, notre père le juste Jacob, a eu raison : tous nos usages légaux ont disparu et nous avons été chassés de notre pays la Judée vers divers endroits.

50 δὲ ἐλυτρωσάμην αὐτούς, αὐτοὶ δὲ κατελάλησαν κατ' ἐμοῦ ψευδῆ, καὶ οὐκ ἐβόησαν πρὸς  
 με αἱ καρδίαι αὐτῶν », καὶ πάλιν· « Εἰς ἐμὲ ἐλογίσαντο πονηρά », « διὰ τοῦτο  
 παραδοθήσονται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ».

7. Καὶ Ἀμὼς λέγει· « Ἴδου γὰρ ἐγὼ ἐντέλλομαι καὶ λικμῶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι τὸν  
 οἶκον | Ἰσραὴλ, ὃν τρόπον λικμᾶται ἐν τῷ λικμῷ, καὶ οὐ μὴ πέσῃ σύντριμμα ἐν τῇ γῆ, ἐν  
 58 ῥομφαίᾳ τελευτήσουσι πάντες οἱ ἁμαρτωλοὶ τοῦ λαοῦ μου ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει·  
 « Αἰχμάλωτος γὰρ ἐγενήθη ὁ λαός μου διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν Κύριον ». Ἴδετε, ἀδελφοί, ὅτι  
 5 ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου λέγει· « Αἰχμάλωτος ὁ λαός μου ἐγενήθη διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν  
 Κύριον », τουτέστι τὸν Χριστόν. Ἐξ ὅτε γὰρ ἦλθεν ὁ Χριστός, κατελύθη ἡ δύναμις τοῦ  
 στρατοῦ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων καὶ ἡ ἱερουσόνη, καὶ ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων κατεσκορπίσθημεν  
 εἰς τὰ ἔθνη ἕως σήμερον. Φησὶ γὰρ Ἡσαΐας περὶ τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν· « Διὰ  
 τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπ' ὑμῶν τοῦ μὴ ἐλεῆσαι. Αἱ γὰρ χεῖρες  
 10 ὑμῶν μεμολυσμένοι αἵματι, καὶ οἱ δάκτυλοι ὑμῶν ἐν ἁμαρτίαις, τὰ δὲ χεῖλη ὑμῶν  
 ἐλάλησαν ἀνομίαν, καὶ ἡ γλῶσσα ὑμῶν ἀδικίαν μελετᾷ », « Τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας, ἔργον  
 ἀδίκων ἐν χερσίν αὐτῶν. Οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα  
 ἀνάιτιον, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν ἀφρόνων. Σύντριμμα καὶ τλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς  
 αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. Αἱ γὰρ τρίβοι αὐτῶν διεστραμμένοι, ἄς διοδεύουσι,  
 15 καὶ οὐκ οἴδασιν εἰρήνην. Διὰ τοῦτο ἀπέστη ἡ κρίσις ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐ μὴ καταλάβῃ  
 αὐτοὺς δικαιοσύνη. Ὑπομεινάντων αὐτῶν φῶς, ἐγένετο αὐτοῖς σκότος »· « Πεσοῦνται  
 ἐν μεσημβρίᾳ ὡς ἐν μεσονυκτίῳ », « ὅτι καταναλώθη ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ἡ ἀλήθεια, καὶ  
 διὰ εὐθείας οὐκ ἠδύναντο ἐλθεῖν ». Μὴ πιστεύσαντες γὰρ τῷ Χριστῷ, τῇ εἰρήνῃ καὶ τῇ  
 δικαιοσύνῃ καὶ τῷ ἀληθινῷ φωτὶ ἐσκοτίσθημεν καὶ ἐσμεν ἐν ἀθλιότητι ἐν πάσῃ τῇ γῆ.  
 20 Εἰ γὰρ μὴ ἦν αὐτὸς ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν ἐκ Μαρίας, ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ κηρυχθεὶς ὑπὸ  
 τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, εἶχεν ἂν δοξασθῆναι τὸ ἔθνος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων καὶ  
 ὑψωθῆναι καὶ βασιλεύειν, ὡς τὸν ἀντίθεον καὶ πλάνον σταυρώσαντες καὶ ἀποκτείναντες.  
 Ἀλλ' ἐξ ὅτε ἐσταύρωσαν οἱ πατέρες ἡμῶν τὸν Χριστόν, ἀπὸ τότε ἕως σήμερον εἰς ἀπώλειαν  
 καὶ ἀτιμίαν ἐσμέν, καὶ χεῖρω ὠργίσθη ἡμῖν ὁ Θεὸς ὑπὲρ τὴν αἰχμαλωσίαν τὴν ἐν Βαβυλῶνι.  
 25 Ἐκεῖ γὰρ μετὰ ἑβδομήκοντα ἔτη ὁ Θεὸς ἠλέησε καὶ ἀνεκαλέσατο τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ  
 τὸν τῶν Μακκαβαίων στρατὸν ἐχαρίσατο ἡμῖν καὶ τὴν χώραν, καὶ τὸ « Οὐκ ἐκλείπει  
 ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἠγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ » ἠλήθευσεν. Ἐξ ὅτε δὲ ἦλθεν ὁ  
 59 Χριστός, « ἡ προσδοκία τῶν ἔθνων », καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν Χριστόν, καὶ ὁ ἀψευδὴς  
 προφήτης, ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ δίκαιος Ἰακώβ, ἠλήθευσεν καὶ πάντα τὰ νόμιμα ἡμῶν  
 30 κατέπεσεν καὶ τῆς χώρας ἡμῶν τῆς Ἰουδαίας ἐξελάσθημεν κατὰ τόπους.

III 6 : 50-51 Or. 8,10.

III 7 : 1-3 *Amos* 9,9-10 || 4 *Is.* 5,13 || 8-18 *Is.* 59,2-3.6-10.14 || 26-27 *Gen.* 49,10 || 28 *Gen.* 49,10.

III 6 : 49 post δὲ add. ἐκ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου glossam PSI. || κατελ. κατ' ἐμοῦ P : κατ' ἐμοῦ ἐλάλ. F || post ψευδῆ add. ἔλεγον γὰρ δαιμόνιον ἔχει (cf. *Matth.* 11, 18) glossam F || 50 πάλιν om. F.

III 7 : 1 γὰρ om. F || λικμῶ P || 2 λικμοῦνται ἐν τῷ λικμῷ F || πέσει P || 3 Καὶ om. P || 4 γὰρ om. F || ἐγένετο P || post μου add. ὡς ἐκ τοῦ πατρός F (an glossa?) || Ἴδετε : οἴδατε P || ὅτι om. F || 5 λέγει : εἶπεν P || 6 post Κύριον add. περὶ υἱοῦ λέγει glossam F || τοῦ χριστοῦ F || 7 κατεσκορπίσθη F || 8 εἰς — σήμερον om. F || 9 ὑμῶν<sup>1-2</sup> : ἡμῶν P || ἀπέστρεψεν + ὁ θεὸς F || 10 μεμολυμένοι F || 11 τῆς om. F || 12 ἀδικον F || χερσίν ὑμῶν· οἱ πόδες ὑμῶν F || ἐκχέειν P || 13 διαλ. αὐτῶν om. F || 14 ἔγνωσαν : οἶδασιν P || 15 post εἰρήνην add. διὰ τὸν χριστόν λέγει glossam F || 17 καταναλώθη P || 18 ἠδυνήθησαν F || 19 ἐν ἀθλ. : ἀθλιοι P || 22 κ. πλάνον om. P || ἀποκτείναντες + χριστόν P || 23 Ἀλλ' ἐξ ὅτε : ἐξ ὅτε γὰρ P || 25 ἑβδομ. : ξ' F || 26 ἡμᾶς F || 27 ἠλίθευσε P || δὲ : γὰρ F || 28 ἀψ. + ἡμῶν F || 30 ἐξελάσθημεν F.

8. Ioustos répond et dit : Messire Jacob, je t'ai dit que moi aussi j'attends le Christ, le sauveur du monde. Mais il me semble qu'il n'est pas encore venu. Car nous savons tous grâce aux divines Écritures que le Christ viendra sans qu'on s'en aperçoive, dans le calme et la tranquillité. L'Écriture dit en effet : « Le Fils du roi descendra comme la pluie sur un flocon de laine. »

Jacob répond et dit : Au nom de l'âme du bienheureux Samouèlos, ton père, dis-moi la vérité.

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, autant que je le pourrai je ne mentirai pas ; car je n'ai même pas besoin de mentir.

Et Jacob dit : À quelle date le prophète Daniel dit-il que viendra la Parousie du Christ ?

Ioustos répond et dit : Il annonce qu'après soixante-neuf semaines toute prophétie cesserait, et qu'ensuite, après un certain temps, ce serait la venue d'Hermolaos le diable trompeur, et ensuite le grand jour brillant et glorieux du Christ le Fils de l'homme, dont Daniel a parlé.

Jacob répond et dit : Eh quoi, dis-tu qu'il y aura deux Parousies ?

Ioustos dit : Oui, le Seigneur est vivant. Car Joël dit de la première : « Le soleil se changera en obscurité et la lune en sang avant que ne vienne le grand et brillant jour du Seigneur ; et tous ceux qui invoqueront le nom du Seigneur seront sauvés. » Et Sophonie dit de la deuxième Parousie du Christ : « Car le grand jour du Seigneur est proche », « et brillant », « et bien rapide », « et qui sera à sa hauteur ? »

Et Jacob répond et dit : Moi aussi je crois de même. Ensuite, au sujet des quatre bêtes dont parle le prophète Daniel, qu'en dis-tu, messire Ioustos, le prophète est-il dans le vrai ou non ?

Ioustos répond et dit : Oui, le Seigneur est vivant (il est dans le vrai) ; car les quatre bêtes dont parle Daniel sont quatre royaumes, et ensuite elles deviennent dix cornes, c'est-à-dire dix rois, tout de suite après la petite corne, le diable, et bientôt « avec les nuages du ciel » vient le Fils de l'homme, le juge de toute l'humanité ; et (cette vision) est identique à celle de la statue qu'a vue Nabuchodonosor et qu'il a interprétée : la tête d'or est le royaume des Chaldéens, la poitrine et les bras celui des Perses et des Mèdes, et le troisième royaume, le ventre, celui des Grecs, celui d'Alexandre, et le quatrième, les cuisses et les jambes, c'est celui des Romains.

Jacob dit : Ensuite, le Christ est-il venu après les soixante-neuf semaines, et les prophètes ont-ils cessé de prophétiser, oui ou non ?

Ioustos répondit<sup>80</sup> : Oui, le Seigneur est vivant, et je ne mens pas ; depuis que le Christ est venu, il n'est pas venu de prophète, et je ne peux mentir.

80. Le slave déplace les l. 36-37 (plus bas, à la l. 42) et les remplace par « oui, en vérité, les soixante-neuf semaines se sont achevées au début du royaume romain ».

8. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστος καὶ λέγει· Εἶπόν σοι, κύρι Ιάκωβε, ὅτι κἀγὼ μένω τὸν Χριστόν, τὸν σωτήρα τοῦ κόσμου. Ἄλλ' ἐμοὶ φαίνεται ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἤλθεν· ἐπεὶ ἐκ τῶν θείων γραφῶν γινώσκομεν πάντες ὅτι ἔρχεται ὁ Χριστὸς ἐν ἡσυχίᾳ καὶ γαλήνῃ τὸ ἀσυννόητον. Φησὶ γὰρ ἡ γραφή· « Καταβήσεται ὁ Υἱὸς τοῦ βασιλέως ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον ».

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Τὴν ψυχὴν τοῦ μακαρίου Σαμουὴλος, τοῦ πατρὸς σου, ἀλήθειάν μοι εἶπέ.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστος καὶ λέγει· Ζῆ Κύριος, ὅτι ὅσον ἂν καταλαμβάνω, οὐ μὴ ψεύσομαι σε· οὔτε γὰρ ἀνάγκη μοὶ ἔστι ψεύσασθαι.

10 Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· Δανιὴλ ὁ προφήτης πότε λέγει τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ἔρχεσθαι;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστος καὶ λέγει· Μετὰ ἐξήκοντα ἑννέα ἑβδομάδας καὶ πᾶσαν προφητείαν καταπαυθῆναι, καὶ ἔπειτα μετὰ χρόνους τὴν ἔλευσιν τοῦ Ἑρμολάου καὶ πλάνου διαβόλου, καὶ ἔπειτα τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ ἡμέραν τὴν ἐνδοξον τοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἣν εἶπε Δανιὴλ.

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Τί γάρ, δύο παρουσίας λέγεις;

Λέγει ὁ Ἰουστος· Naί, ζῆ Κύριος. Περὶ γὰρ τῆς πρώτης λέγει ὁ Ἰωὴλ· « Ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα, πρὶν ἔλθειν τὴν ἡμέραν Κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ· καὶ ἔσται πᾶς ὅς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται ».

20 Περὶ δὲ τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Χριστοῦ Σοφονίας λέγει· « Ὅτι ἐγγὺς ἡ ἡμέρα Κυρίου ἡ μεγάλη » « καὶ ἐπιφανῆς » « καὶ ταχεῖα σφόδρα », « καὶ τίς ἰκανὸς ἔσται αὐτῇ; »

Καὶ ἀπεκρίθη ὁ Ἰάκωβος καὶ εἶπεν· Κἀγὼ οὕτως πιστεύω. Εἶτα· περὶ τῶν θηρίων, ὧν εἶπεν Δανιὴλ ὁ προφήτης, τῶν τεσσάρων, τί λέγεις, κύρι Ἰουστε, ἀληθεύειν τὸν προφήτην ἢ οὐ;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστος καὶ λέγει· Naί, ζῆ Κύριος· ὅτι τὰ τέσσαρα θηρία, ἃ εἶπεν Δανιὴλ, τέσσαρες βασιλείαι εἰσιν, καὶ μετὰ ταῦτα εἰς δέκα κέρατα, τουτέστιν εἰς δέκα βασιλεῖς, καὶ εὐθέως τὸ μικρὸν κέρας ὁ διάβολος, καὶ εὐθέως « μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ » ἐρχόμενον τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου κριτὴν πάσης ἀνθρωπότητος· καὶ ὅτι ὁμοίον ἐστὶ καὶ τὸ τοῦ ἀνδριάντος, οὗ εἶδεν Ναβουχοδονόσορ, ὃ καὶ ἠρμήνευσε, ὅτι ἡ κεφαλὴ ἡ χρυσοῦ βασιλεία | ἐστὶ τῶν Χαλδαιῶν, καὶ τὸ στήθος καὶ οἱ βραχίονες ἡ τῶν Περσῶν καὶ Μήδων, καὶ ἡ τρίτη βασιλεία ἡ κοιλία ἡ τῶν Ἑλλήνων ἡ τοῦ Ἀλεξάνδρου, καὶ ἡ τετάρτη ἡ τῶν Ῥωμαίων οἱ μῆροὶ καὶ αἱ κνήμαι.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Εἶτα ἤλθεν ὁ Χριστὸς μετὰ τὰς ἐξήκοντα ἑννέα ἑβδομάδας, καὶ οἱ προφῆται ἐπαύσαντο τοῦ προφητεύειν ἢ οὐ;

Ἀπεκρίθη Ἰουστος· Naί, ζῆ Κύριος, καὶ οὐ ψεύδομαι. Ἐξ ὅτε γὰρ ἤλθεν ὁ Χριστὸς, προφήτης οὐκ ἤλθεν, καὶ οὐ δύναμαι ψεύσασθαι.

III 8 : 4-5 Ps. 71 (72), 6.1 || 12-15 cf. Dan. 9, 24-25 || 17-19 Joël 3, 4-5 || 20-21 Soph. 1, 14 || 21-22 Joël 2, 11 || 23-24 cf. Dan. 7, 2-26 || 28-29 Dan 7, 13 || 30-33 Dan. 2, 26-45.

III 8 : 1 ὁ om. P || 3 ἡσυχία : ισχυί F || 4 ἀσύνοπτον F || 6-7 Σαμ. — σου : τοῦ π. σου σαμουὴλ P || 8 ὁ om. P || καταλάβω P || μὴ om. F || 9 οὔτε : οὐ F || 10 ὁ' om. P || Δαν. — λέγει : πότε λέγει δ. P || 12 ὁ om. P || 13 καταπαύειν FM || χρόνους P : χρόνον F χρόνους τινὰς M || ἔλευσιν : παρουσίαν P || 13-14 τοῦ Ἐ. — διαβόλου P : ἐρ. τοῦ πλάνου FM || 14 τῆς ἐνδόξου τοῦ χριστοῦ παρουσίας F || 15 post εἶπε folium amisit P post fol. 45 || 16 γάρ om. F || 21 μεγάλη + ἐγγὺς MSI. || 28 καὶ εὐθέως — διάβολος M : om. F.

Jacob dit : Dans quel état te semble être la Rômania? Est-elle comme au début ou a-t-elle diminué?

Ioustos répond : Même si elle a un peu diminué, nous attendons qu'elle se redresse, car il faut d'abord que vienne le Christ, tant que se tient debout la quatrième bête, c'est-à-dire la Rômania<sup>81</sup>.

(Sl. : *Jacob dit : Si les soixante-neuf semaines se sont écoulées au début de l'Empire romain, et si nous voyons que la Rômania a été amoindrie et que les prophètes ont cessé de prophétiser, il est assuré que le Christ est venu. Comment peut-on encore attendre que le Christ vienne?*

*Ioustos répondit : Aussi vrai que le Seigneur est vivant, messire Jacob, tu dis vrai, car depuis que le Christ est venu, aucun prophète n'est venu, c'est vrai,*) comme Dieu l'a dit par Isaïe : « Ma justice ne tardera pas et je ne ralentirai pas mon salut. » Et Habacuc dit : « Il se lèvera le soir en son temps; et s'il tarde, attends-le; car celui qui vient arrivera et il ne traînera pas », et encore : « Toute la terre a été remplie de la connaissance de la gloire du seigneur Dieu, (Sl. : *ils ont été recouverts comme par une masse d'eau* », et *Sophonie dit : « Vénérez la face du Seigneur Dieu, »*) car le jour du Seigneur est proche. » Et Zacharie dit : « Voici ce que dit le Seigneur tout-puissant : Voici un homme, dont le nom est Orient, et il se lèvera par-dessous lui », « Et il s'assiera sur son trône », et encore : « Réjouis-toi, fille de Sion; voici que ton roi vient à toi, juste et sauveur, doux et monté sur une bête de somme. »

9. Jacob dit : De fait, c'est bien la vérité. Car le prophète Zacharie ajoute aussitôt : « Une foule de nations et une masse de peuples viendront chercher la face du Seigneur tout-puissant à Jérusalem pour obtenir miséricorde du Seigneur. » Et nous voyons que les nations ont cru au Christ, que la quatrième bête est déchue et déchirée par les nations pour que l'emportent les dix cornes et que vienne Hermolaos, le Satan, la petite corne, et pour que bientôt après « se dressent ceux qui étaient dans la terre, les uns pour la vie éternelle, les autres pour une honte éternelle. » De fait, messire Ioustos, c'est vraiment le Christ qui est venu sous César Auguste, celui qui est né à Bethléem, comme le disait Michée, de la sainte Marie, et comme le disait Moïse le juste dans les Nombres, béni soit celui qui bénit le Christ, l'adore et croit en lui, car c'est lui le Verbe de Dieu. Comme le dit David : « Il envoya son Verbe et il les guérit. » Moïse dit : « Maudit soit celui qui maudit » le Christ et ne croit pas en lui. Zacharie dit en effet de ceux qui n'ont pas cru au Christ : « Le Seigneur Dieu tout-puissant a envoyé son Esprit aux prophètes de jadis, et ils n'ont pas cru. Et le Dieu tout-puissant s'est pris d'une grande colère contre Israël, et de même qu'il leur a parlé et qu'ils n'ont pas entendu, de même ils crieront et je ne les entendrai pas, dit le Seigneur tout-puissant. » Ô sagesse! Il dit en effet : « Ils n'ont pas écouté » mon Fils, et « Je ne les écouterai pas, dit le Seigneur tout-puissant »; il n'a pas dit : « Ils ne l'ont pas écouté et il ne les écouterà pas », mais : « Je ne les écouterai pas », ceux qui n'ont pas reçu le Christ. Le texte du prophète ajoute en effet aus-

81. Voir Commentaire, p. 265.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἡ Ῥωμανία πῶς σοι φαίνεται; Στήκει ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἢ ἠλαττώθη;

40 Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουδσος· Καὶ ἐὰν ἠλαττώθη μικρόν, ἐλπίζομεν ὅτι πάλιν ἀνίσταται· ὅτι δεῖ πρῶτον ἐλθεῖν τὸν Χριστόν, ἕως στήκει τὸ τέταρτον θηρίον τουτέστιν ἡ Ῥωμανία.

(...), καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου· « Ἡ δικαιοσύνη μου οὐ μὴ μακρυνθῆ καὶ τὴν σωτηρίαν τὴν παρ' ἐμοῦ οὐ βραδύνα ». Καὶ Ἀββακοῦμ λέγει· « Ἀνατελεῖ 45 ἐσπέρας εἰς καιρόν· καὶ ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ χρονεῖ », καὶ πάλιν· « Ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὴν δόξαν Κυρίου τοῦ Θεοῦ, (...), διότι ἐγγὺς ἡ ἡμέρα Κυρίου ». Καὶ Ζαχαρίας λέγει· « Τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ· Ἴδου ἀνὴρ, ἀνατολῆ ὄνομα αὐτῷ, καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ », « καὶ καθίσεται ἐπὶ θρόνου αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών· ἰδοὺ ὁ 50 βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι, δίκαιος καὶ σφῶζαν, πρᾶυς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον ».

9. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὅντως οὕτως ἔχει ἡ ἀλήθεια. Ἐπάγει γὰρ εὐθέως ὁ προφήτης Ζαχαρίας λέγων· « Ἦξουσι λαοὶ πολλοὶ καὶ ἔθνη πολλὰ ἐκζητῆσαι τὸ πρόσωπον Κυρίου παντοκράτορος ἐν Ἱερουσαλήμ τοῦ ἐξιλιάσασθαι τὸ πρόσωπον Κυρίου ». Καὶ θεωροῦμεν τὰ ἔθνη πιστεύσαντα εἰς τὸν Χριστόν καὶ τὸ τέταρτον θηρίον καταπεσόν 5 καὶ διαπραζόμενον ὑπὸ τῶν ἔθνων, ἵνα τὰ δέκα κέρατα κρατήσωσιν καὶ ὁ Ἐρμόλαος ἔλθῃ, ὁ σατανᾶς τὸ μικρὸν κέρασ, καὶ ἵνα εὐθέως « ἐξεγερθῆσονται οἱ ἐκ γῆς χώματος, 61 οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς αἰσχύνην αἰώνιον ». Ὅντως οὖν, κύρι Ἰουδστε, ἀληθῶς ὁ Χριστὸς ἦν ὁ ἐλθὼν ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος, ὁ γεννηθεὶς, καθὼς εἶπεν Μιχαίας, ἐν Βηθλεὲμ ἀπὸ τῆς ἀγίας Μαρίας, καὶ καθὼς εἶπεν Μωϋσῆς ὁ δίκαιος εἰς τοὺς 10 Ἀριθμούς, εὐλογημένος ἐστὶν ὁ εὐλογῶν τὸν Χριστόν καὶ προσκυνῶν αὐτῷ καὶ πιστεύων, ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Καθὼς φησι Δαυὶδ· « Ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς ». Μωϋσῆς λέγει· « Ἐπικατάρατός ἐστιν ὁ καταρῶμενος » τὸν Χριστόν καὶ μὴ πιστεύων αὐτῷ. Περὶ γὰρ τῶν μὴ πιστευόντων τῷ Χριστῷ Ζαχαρίας λέγει· « Ἀπέστειλεν Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ἐν Πνεύματι αὐτοῦ ἐν χερσὶ τῶν προφητῶν 15 τῶν ἔμπροσθεν, καὶ οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ. Καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη παρὰ Κυρίου παντοκράτορος ἐπὶ Ἰσραὴλ· καὶ ὄν τρόπον εἶπεν καὶ οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ, οὕτως κεκράζονται καὶ οὐ μὴ εἰσακούσω αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Ὡ σοφία· φησὶ γὰρ « Οὐκ εἰσήκουσαν » τοῦ Υἱοῦ μου, καὶ « Οὐ μὴ εἰσακούσω αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Οὐκ εἶπεν· « Οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ καὶ οὐ μὴ εἰσακούσεται 20 αὐτῶν », ἀλλ' « Οὐ μὴ εἰσακούσω αὐτῶν », τῶν μὴ δεξαμένων τὸν Χριστόν. Ἐπάγει γὰρ

III 8 : 43-44 *Is.* 46,13 || 44-47 *Hab.* 2,3.14 || 47-49 *Zach.* 6,12-13 || 49-50 *Zach.* 9,9.

III 9 : 2-3 *Zach.* 8,22 || 6-7 *Dan.* 7,8; 12,2 || 8-9 *Mich.* 5,2 || 10 *Nombr.* 24,9 || 11-12 *Ps.* 106 (107), 20 || 12 cf. *Gen.* 12,3; 27,29; *Nombr.* 24,9 || 14-17 *Zach.* 7,12.13.

III 8 : 41 δεῖ *Sl.* : δεῖ *F* || ἕως *conj.* *Bonwetsch* : ὁ *F* || 44 ἀμβακοῦμ *F* || 50 [δί]καιος *denno* *P* || ἐπὶ : ὑπὸ *P*.

III 9 : 1 ὁ<sup>1</sup> *om.* *P* || 4 ἐθεωροῦμεν *F* || πιστεύοντα *F* || καταπεσόντα *P* || 5 κρατήσουσιν *P* || 6 ἔλθῃ + ἦγουν *F* || 7-8 ἀληθῶς — ἦν : ἀληθεία ἦν ὁ *chr.* *P* || 8 ὁ ἐλθὼν *om.* *F* || 8-9 καθὼς εἶπεν *M.* *post* *Μαρίας* *transp.* *F* || ἐμβηθλεὲμ *F* || 9-10 εἰς τοὺς Ἄρ. *F* : *om.* *PSI.* || 10 αὐτῷ : αὐτόν *P* || 11 Καθὼς + εἶπεν *P* || φησὶ + καὶ *P* || 12 *M.* λέγει *P* : καὶ *FSI.* *fort. recte* || ἐστὶν *om.* *F* || 14 ἐξαπέστειλεν *F* || 15 τῶν *om.* *F* || 15-16 *Καὶ ἐγ.* — εἰσήκουσαν αὐτοῦ *om.* *F* || 17 εἰσακούσωμαι *F* || 18 οὐ μὴ εἰσακούσω : οὐκ εἰσακούσομαι *F* || 20 εἰσακούσωμαι *F* || Ἐπάγει γὰρ : φησὶ γὰρ *ἐπ.* *P*.

sitôt : « Je les jetterai parmi toutes les nations qu'ils n'ont pas connues, et la terre sera débarrassée d'eux » ; et tout cela nous est arrivé, à nous les Juifs. Depuis que nos pères ont crucifié le Christ jusqu'aujourd'hui la colère de Dieu s'est abattue sur les Juifs qui n'ont pas cru au Christ. Michée dit en effet de ceux qui ont crucifié le Christ : « Ils font le mal dans leurs couches ; ils finissaient avec le jour <sup>82</sup>, ils levaient leurs mains vers Dieu. » Et Dieu le Père dit encore au Christ par Michée : « Lève-toi et mets-les en pièces ; car je te donnerai des cornes de fer et des sabots de bronze, et tu détruiras bien des peuples, et tu redresseras pour le Seigneur leur foule », et encore : « Écoutez, car le Seigneur a dit : Lève-toi et entre en procès avec les montagnes, et que les collines entendent ta voix. Écoutez, collines, le jugement du Seigneur, et vous ravins, et vous les fondements de la terre ; car le Seigneur entre en procès avec son peuple et parlera avec Israël. » Tu vois, messire Ioustos, que le Christ est à la fois Dieu et homme. Parce qu'il est Dieu, les fondements de la terre tremblent devant lui ; parce qu'il est homme, il parlera aux Juifs. Et cela s'est produit et a passé.

10. Ioustos répond et dit : Eh quoi, messire Jacob, la quatrième bête était-elle ensuite si puissante ?

Jacob répond et dit : Oui, vraiment ; le territoire des Romains s'étendait jusqu'à nos jours, de l'Océan, c'est-à-dire de l'Écosse, la Bretagne, l'Espagne, la Francie, l'Italie, la Grèce et la Thrace (Sl. : *et sur tout l'arrière pays montagneux, et sur la Bithynie avec sa région*), jusqu'à Antioche, la Syrie, la Perse, et tout l'Orient (Sl. : *et le Midi*), l'Égypte, l'Afrique et l'intérieur de l'Afrique (Sl. : *et même jusqu'à l'Océan*) ; et l'on y voit encore les statues de leurs empereurs, en marbre comme en bronze <sup>83</sup>. Car tous les peuples ont été soumis aux Romains par un décret divin ; mais maintenant nous voyons la Rômania humiliée.

Isaakios prit la parole et dit : Il est temps que nous nous retirions.

Et tous se retirèrent. Jacob se retira seul dans sa maison ; car il jeûnait et veillait beaucoup pour avoir l'esprit clair en abordant les saintes Écritures.

11. Et les autres de la circoncision, en s'en retournant, dirent à Ioustos : Messire Ioustos, que dis-tu de ce qu'affirme Jacob ?

Ioustos leur répond : Le Seigneur est vivant, il me semble qu'il dit la vérité, que c'est grâce à l'Esprit Saint qu'il connaît par cœur les Écritures <sup>84</sup> et que le Christ qui est venu est bien le Dieu et le roi d'Israël.

82. Dans le texte reçu, συνετέλουον αυτά, le verset signifie : « ils l'exécutaient dès l'aube » ; le texte conservé par la Doctrina omet αυτά et laisse dans le vague le sens exact de συνετέλουον.

83. Cette énumération des contrées habitées soumises à l'Empire romain est traditionnelle ; cf. *Dialogus Papiasi*, p. 60. Partant du nord-ouest pour faire le tour de la Méditerranée, l'auteur revient à l'Océan. S'il mentionne la Perse, qui n'a jamais fait partie de l'Empire au sens propre, c'est en raison de la victoire d'Héraclius. L'expression ἀνωθεν Ἀφρικῆς, qui ne figure pas dans les versions slave et éthiopienne, désigne sans doute l'arrière-pays de l'Afrique, l'Afrique des hauteurs. Enfin, le terme de Francie a été retenu pour désigner la Φραγγία, qui n'est plus vraiment la Gaule (malgré le terme Γάλλιοι en V 20, l. 25) et pas encore la France.

84. L'auteur insiste en plusieurs endroits (notamment en V 19, l. 3) sur cette mémorisation, qui est une sorte de charisme ; voir Commentaire, p. 271-272.

εὐθέως ἡ γραφή τοῦ προφήτου λέγουσα· « Ἐκβαλῶ αὐτοὺς εἰς πάντα τὰ ἔθνη ἃ οὐκ ἔγνωσαν, καὶ ἡ γῆ ἀφανισθήσεται ἀπ' αὐτῶν ». Καὶ ἐγένετο ἡμῖν τοῖς Ἰουδαίοις πάντα ταῦτα. Ἐξ ὅτε ἐσταύρωσαν οἱ πατέρες ἡμῶν τὸν Χριστὸν καὶ ἕως σήμερον ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἐκτέταται ἐπὶ τοὺς ἀπειθήσαντας τῷ Χριστῷ Ἰουδαίους. Φησὶ γὰρ καὶ ὁ Μιχαίας  
 25 περὶ τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστὸν· « Ἐργαζόμενοι κακὰ ἐν ταῖς κοίταις αὐτῶν, ἅμα τῇ ἡμέρᾳ συνετέλουν, ἐπήραν πρὸς Θεὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ διὰ Μιχαίου λέγει τῷ Χριστῷ· « Ἀνάστα, ἀλόα αὐτοῦς, ὅτι τὰ κέρατά σου θήσομαι σιδηρᾶ καὶ τὰς ὀπλὰς σου θήσομαι χαλκᾶς, καὶ λεπτυνεῖς λαοὺς πολλοὺς, καὶ ἀναστήσεις τῷ Κυρίῳ τὸ πλῆθος αὐτῶν », καὶ πάλιν· « Ἀκούσατε, διότι Κύριος εἶπεν· Ἀνάστηθι καὶ  
 30 κρίθητι πρὸς τὰ ὄρη, καὶ ἀκουσάτωσαν οἱ βουνοὶ τῆς φωνῆς σου. Ἀκούσατε βουνοὶ τὴν κρίσιν τοῦ Κυρίου καὶ αἱ φάραγγες καὶ τὰ θεμέλια τῆς γῆς· ὅτι κρίσις τῷ Κυρίῳ πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ μετὰ τοῦ Ἰσραὴλ διαλεχθήσεται ». Ὁρᾶς, κύρι Ἰούστε, ὅτι ὁ Χριστὸς Θεὸς ἐστὶ καὶ ἄνθρωπος· καὶ ὡς Θεὸν μὲν τρέμουν αὐτὸν τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ὡς ἄνθρωπος δὲ διαλέγεται τοῖς Ἰουδαίοις. Καὶ ταῦτα ἐγένοντο καὶ παρῆλθον.

10. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰούστος καὶ λέγει· Τί γάρ, κύρι Ἰάκωβε, κατόπιν πολὺ ἔσχε τὸ τέταρτον θηρίον;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ναὶ ὄντως· ἀπὸ γὰρ τοῦ ὠκεανοῦ τούτέστι τῆς Σκοτίας καὶ Βρετανίας καὶ Σπανίας καὶ Φραγγίας καὶ Ἰταλίας καὶ Ἑλλάδος καὶ Θράκης  
 5 (...) καὶ ἕως Ἀντιοχείας καὶ Συρίας καὶ Περσίδος καὶ πάσης ἀνατολῆς (...) καὶ Αἰγύπτου καὶ Ἀφρικῆς καὶ ἄνωθεν Ἀφρικῆς (...) τὰ ὄρια τῶν Ῥωμαίων ἕως σήμερον καὶ αἱ στήλαι τῶν βασιλέων αὐτῶν διὰ χαλκῶν καὶ μαρμάρων φαίνονται. Πάντα γὰρ τὰ ἔθνη ὑπετάγησαν τοῖς Ῥωμαίοις κελεύσει Θεοῦ· σήμερον δὲ θεωροῦμεν τὴν Ῥωμανίαν ταπεινωθεῖσαν.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Καιρὸς ἐστὶν ἵνα ἀναχωρήσομεν.

10 Καὶ ἀνεχώρησαν πάντες. Ἀνεχώρησεν δὲ καὶ ὁ Ἰάκωβος μόνος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Ἐνήστευε δὲ καὶ ἠγρύπνει πολλὰ, ἵνα ἔχη τὸν νοῦν αὐτοῦ νήφοντα εἰς τὰς θείας γραφάς.

11. Ἀπερχόμενοι δὲ οἱ λοιποὶ οἱ ἐκ περιτομῆς ἔλεγον τῷ Ἰούστῳ· Τί λέγεις, κύρι Ἰούστε, περὶ ὧν λαλεῖ ὁ Ἰάκωβος;

Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰούστος· Ζῆ Κύριος, ἐμοὶ φαίνεται ὅτι ἀλήθειαν λέγει, καὶ ὅτι ἀπὸ ἁγίου Πνεύματος ἀποσπθίξει τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν αὐτὸς ἐστὶν ὁ Θεὸς  
 5 καὶ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ.

III 9 : 21-22 *Zach.* 7,14 || 25-26 *Mich.* 2,1 || 27-29 *Mich.* 4,13 || 29-32 *Mich.* 6,1-2.

III 9 : 22 ἀπ' om. F || 24 καὶ om. P || ὁ om. F || 25 post αὐτῶν add. τῇ νυκτὶ ὅτι ἐκράτησαν τὸν χριστὸν glossam F || 26 post ἡμέρᾳ add. τῇ παρασκευῇ καὶ ἐσταύρωσαν glossam F || συνετέλουν + καὶ F || 26-27 καὶ Πατὴρ om. P || 27 μιχαία P || ἀν. ἀλόα : ἀνασταλῶ P || 28 ἀναθήσης P || 29 τῷ om. F || αὐτῶν : αὐτοῦ F || post αὐτῶν add. περὶ ἀναστάσεως χριστοῦ glossam FP || καὶ ! om. F || 30 τὴν φωνὴν P || 31 Κυρίου : χριστοῦ F || αὶ om. F || 32-33 ὅτι χρ. καὶ θ. ἐστὶν F || 33-34 καὶ ὡς ἄνθρ. διαλ. F || 34 παρῆλθεν F.

III 10 : 1 ὁ om. P || πολὺ : πολλὴν P || 3 Ἀποκρ. — λέγει : λέγει ὁ ἰάκωβος F || ὁ om. P || τῆς om. P || 4 καὶ ἕως βρετανίας P || φραγκίας P || 5 καὶ ! om. F || καὶ Αἰγ. : αἰγύπτου τε F || 6 κ. ἄνωθεν Ἀφρ. : ἐκράτουν καὶ F || στολαὶ P || 7 χαλκοῦ ἢ διὰ μαρμάρου F || 8 τοῖς Ῥ. : αὐτοῖς F || δὲ : γὰρ P || 9 ὁ om. P || 11 δὲ : γὰρ P || καὶ ἠγρ. F : om. PSI.

III 11 : 1 ἀπερχομένων δὲ ἡμῶν οἱ λ. F || 2 ὁ om. P || 3 ὁ om. P || 4 ἐστὶν ὁ : ἐστὶ καὶ F.

Ils lui disent : Nous voudrions que tu consultes aussi les propos qu'il nous a tenus avant que tu n'arrives.

Ioustos répond et dit : Au nom de Dieu, montrez-les moi, et je verrai de là si Jacob est dans l'erreur.

Ceux de la circoncision lui disent : Nous avons juré de ne rien écrire ; mais l'un de nous, Joseph, a pris cette peine à notre insu et les a mis par écrit, à ce qu'il dit.

Isaakios prit Ioustos chez lui, et mangea avec lui — en effet, auparavant Ioustos refusait avec horreur de manger avec les baptisés<sup>85</sup> — ; après le repas, Ioustos dit à Isaakios : Messire Isaakios, fais venir messire Joseph, qu'il nous apporte ce qu'il a écrit des discours de Jacob.

Et Isaakios fit venir Joseph, et Joseph leur lut (son texte) du début à la fin. Et Ioustos était plongé dans l'admiration, disant : Le Seigneur est vivant, mon père Samouèlos, qui a été son maître, n'a jamais su cela ; mon père disait : « Vraiment je crois que nous nous trompons, nous les Juifs ; à mon avis, il n'y a pas d'autre Christ que celui qui est venu, celui qu'adorent les Chrétiens. » Et vraiment, moi, Ioustos, je crois que l'Esprit de Dieu repose sur Jacob ; car, à ce que vous dites, il a tout dit de mémoire.

Isaakios et Joseph dirent : Oui, aussi vrai que devant Dieu, nous témoignons qu'il ne tenait ni livre ni feuille lorsqu'il disait tout cela.

Ioustos dit : J'ai admiré aussi le copiste d'avoir pu noter tout cela.

Joseph répond et dit : Ne te souviens-tu pas, messire Ioustos, que je sortais à tout moment et que tu t'en scandalisais en disant : « Où vas-tu sans cesse, *manzir* ? »<sup>86</sup>

Et Ioustos dit : Oui, le Seigneur est vivant, je m'en souviens, tu dis vrai.

Joseph dit : Aussi vrai que devant Dieu, en sortant j'ai pu noter avec mon fils Syméon ce que disaient Jacob et mes frères de la circoncision.

12. Ioustos dit : Le Dieu Très-haut sait que je dis la vérité et que je ne mens pas : après la mort de l'empereur Maurice<sup>87</sup>, nous nous tenions à Sykamina en bas de la maison de messire Marianos, et notre *prôtos*<sup>88</sup> à nous, les Juifs, expliqua : « Pourquoi les Juifs se réjouissent-ils de la mort de l'empereur Maurice et de l'avènement de Phocas dans le sang ? En vérité, nous allons assister à un amoindrissement de l'Empire romain. Or, si le quatrième royaume, la Rômania, est amoindri, déchiré et broyé comme l'a dit Daniel, en vérité il n'arrivera rien d'autre que les dix doigts, les dix cornes de la quatrième bête, et ensuite la petite corne qui détruit toute

85. Le repas commun, d'abord refusé, puis accepté ici d'un Juif baptisé, enfin partagé avec Jacob lui-même et béni en V 17, montre à quelle distance Ioustos se trouve du christianisme. L'importance de ce détail vient non seulement des règles juives pour la préparation des repas, mais aussi de la symbolique chrétienne de la cène. Voir G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 365 et n. 36.

86. Voir plus haut, III 4, l. 11-16.

87. Maurice est mort le 23 novembre 602.

88. En général, le *prôtos* est un notable participant à l'administration d'une communauté, mais il s'agit ici du chef de la communauté religieuse juive. Les deux *prôtos* juifs mentionnés par la Doctrina (ici et en V 5) sont en même temps prêtres, et l'on serait tenté de les assimiler à des *prôtospresbytéroï*. Dans le prologue conservé en slave, les « premiers » des Juifs convoqués par l'évêque (I 2) sont certainement des *prôtos*.

Λέγουσιν αὐτῷ· Ἠθέλομεν ἵνα καὶ ἐνέτυχες καὶ τοῖς λόγοις, οἷς ἐλάλησεν ἡμῖν πρὸ τοῦ ἔλθης.  
Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστος καὶ λέγει· Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, δεῖξατέ μοι, καὶ ἐκεῖθεν θεωρῶ  
ἐὰν πλανᾶται ὁ Ἰακώβος.

Λέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς· Ὡμόσαμεν ἵνα μὴ τις γράψῃ. Ὁ δὲ Ἰωσήφ εἰς ἐξ ἡμῶν μὴ  
10 εἰδόντων ἡμῶν ἐφιλοπόνησε καὶ ἔγραψεν, ὡς λέγει.

Ἐλαβεν δὲ τὸν Ἰουστον ὁ Ἰσαάκιος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἔφαγε μετ' αὐτοῦ  
— πρῶτον γὰρ ἐβδελύσαστο ὁ Ἰουστος φαγεῖν μετὰ τῶν βαπτισθέντων — καὶ μετὰ τὸ  
φαγεῖν αὐτοὺς λέγει ὁ Ἰουστος τῷ Ἰσαακίῳ· Πέμπσον, κύριε Ἰσαάκιε, ἵνα ἔλθῃ ὁ κύριος  
Ἰωσήφ καὶ ἐνέγκῃ ἅπερ ἔγραψεν ἐκ στόματος Ἰακώβου.

Καὶ ἔπεμψεν Ἰσαάκιος καὶ ἤγαγε τὸν Ἰωσήφ, καὶ ἀνέγνω αὐτὰ Ἰωσήφ ἀπὸ ἀρχῆς ἕως  
15 τέλους. Καὶ ἐθαύμασεν ὁ Ἰουστος λέγων· Ζῆ ὁ | Κύριος, ὅτι ὁ πατήρ μου Σαμουῆλος, ὁ  
Ho 63 διδάξας αὐτόν, οὐδέποτε ἤδει ταῦτα· ἔλεγεν δὲ ὁ πατήρ μου ὅτι· « Ὅντως νομίζω  
πλανώμεθα οἱ Ἰουδαῖοι· καὶ ὡς νομίζω ἄλλος Χριστὸς οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ὁ ἐλθὼν, ὃν  
σέβονται οἱ Χριστιανοί. » Καὶ ὄντως ἐγὼ Ἰουστος πιστεύω ὅτι Πνεῦμα Θεοῦ ἔστιν ἐν τῷ  
20 Ἰακώβῳ· ὡς λέγετε γὰρ ἀπὸ στήθους πάντα ἐλάλησεν.

Λέγει Ἰσαάκιος καὶ Ἰωσήφ· Ναί, ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἡμεῖς μαρτυροῦμεν ὅτι οὔτε  
βιβλίον οὔτε χαρτίον ἐκράτει, ὅτε ἐλάλησεν ταῦτα πάντα.

Λέγει ὁ Ἰουστος· Ἐθαύμασα δὲ καὶ τὸν γράψαντα, πῶς ἠδυνήθη σημειώσασθαι.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰωσήφ καὶ λέγει· Οὐ μνημονεύεις, κύριε Ἰουῖστε, ὅτε ἐξηρχόμην κατὰ  
25 θῆξιν καὶ ἐσκανδαλίσθης καὶ εἰπές μοι· « Πού ἐξέρχῃ κατὰ μικρόν, μαμζιρέ; »

Καὶ λέγει ὁ Ἰουστος· Ναί, ζῆ Κύριος, μνημονεύω ἀλήθειαν λέγεις.

Λέγει ὁ Ἰωσήφ· Ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἐξερχόμενος μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεῶνος  
ἠδυνήθην καταγράψαι ἐκ στόματος Ἰακώβου καὶ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐκ περιτομῆς.

12. Λέγει ὁ Ἰουστος· Ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος γινώσκει ὅτι ἀλήθειαν λέγω καὶ οὐ  
ψεύδομαι· ὅτι εἰς Συκάμινα μετὰ τὸ ἀποθανεῖν Μαυρίκιον τὸν βασιλέα κάτωθεν τοῦ οἴκου  
τοῦ κυροῦ Μαριανοῦ ἰστάμεθα, καὶ ἐξηγήσατο ὁ πρῶτος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων λέγων·  
« Τί χαίρονται οἱ Ἰουδαῖοι, ὅτι ἀπέθανεν Μαυρίκιος ὁ βασιλεὺς καὶ ἐβασίλευσε  
5 Φωκᾶς δι' αἱμάτων; Ὅντως μείωσιν τῆς βασιλείας τῶν Ῥωμαίων ἔχοντες ἰδεῖν. Καὶ  
ἐὰν τὸ τέταρτον βασιλεῖον τούτέστιν ἡ Ῥωμανία μειωθῇ καὶ διαιρεθῇ καὶ συντριβῇ, καθὼς  
εἶπεν Δανιήλ, ὄντως οὐδὲν ἄλλο γίνεται, εἰ μὴ τῶν δέκα δακτύλων, τὰ δέκα κέρατα τοῦ  
θηρίου τοῦ τετάρτου, καὶ λοιπὸν τὸ κέρας τὸ μικρόν τὸ ἀλλοιοῦν πᾶσαν θεογνωσίαν, καὶ  
εὐθέως ἡ συντέλεια τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Καὶ ἐὰν τοῦτο γένηται,

III 12 : 6-9 cf. *Dan.* 2,26-45; 7,2-26.

III 11 : 6 θέλομεν F || και<sup>2</sup> om. F || τοὺς λόγους οὗς F || ἐλθεῖν σε F || 7 ὁ om. P || μοι + αὐτοὺς  
F || ἐκεῖ F || 8 ὁ om. P || 9 Ὁ δὲ — ἡμῶν : οὐδὲ εἰς ἐξ ἡμῶν· ἀλλ' ὁ κύριος Ἰωσήφ F || 10 εἰδόντων P ||  
11 ὁ om. P || Ἰσαάκιος FP || 12 μετὰ τ. βαπτ. : μετ' αὐτοῦ F || 13 ὁ<sup>1</sup> om. P || ὁ κύριος om. PSI. ||  
14 ἅπερ : τὰ P || 15 Ἰσαάκιος P || ἤγαγε : ἤνεγκεν F || ἀνέγνωσεν P || ἀπ' ἀρχῆς F || 16 ὁ<sup>1-2</sup> om. P ||  
λέγων : καὶ λέγει P || ὅτι om. P || 17 οὐποτε F || ἔλεγεν δὲ : ἐπ' ἀληθείας δὲ ἔλεγεν F || 17-18 νομίζω  
πλ. : πλανώμεθα F || 18 ὡς om. P || 19 ὄντως : οὕτως PSI. || 20 γὰρ + καὶ F || 21 λέγουσιν F || Ἰσαάκιος  
P || Ναὶ om. F || 22 ἐκράτει οὔτε χαρτίον F || πάντα ταῦτα F || 23 ὁ om. P || δὲ om. F || ἐδυνήθη F ||  
24 ὁ om. P || 25 μάμζιρε F || 26 Καὶ — Ἰουστος : ἰουστος λέγει P || 27 ὁ om. P || συμεῶν F || 28 ἐδυνήθη  
F || μου om. F.

III 12 : 1 ὁ<sup>1</sup> om. P || 3 κυροῦ M. : μακαρίου μαυριανοῦ P || ἡμῖν ὁ πρῶτος τῶν ἰ. F || 6 τούτέστιν  
ἡ Ῥ. om. F || μωθῆ P || 7 μὴ + τὸ P || δακτύλων : κεράτων F || τὰ δέκα κέρατα om. F || 7-8 τοῦ —  
τετάρτου : τοῦ τετ. θηρίου διαιροῦμεν F || 9 συντέλειος P.

connaissance de Dieu, et aussitôt après la fin du monde et la résurrection des morts. Et si cela arrive, nous avons été dans l'erreur en ne recevant pas le Christ qui est venu ; car c'est avant que la quatrième bête ne soit broyée et déchirée et avant les dix cornes que vient l'Oint au nom du Seigneur, qui vient de la souche de Jessé, le Seigneur Dieu. » Et les Juifs de Sykamina qui se tenaient là se moquèrent du prêtre en disant qu'il radotait ; et moi, Ioustos, par le nom du Dieu Très-haut, je me tenais alors à Sykamina, j'ai entendu ce prêtre âgé dire cela, et nous nous sommes moqués de lui.

La femme d'Isaakios et sa belle-mère dirent aussitôt à Ioustos : Messire Ioustos, ce trompeur Jacob t'a peut-être ensorcelé toi aussi ; et nous, nous espérons que tu pourrais nous démontrer son erreur !

Ioustos dit : Que la volonté de Dieu soit faite.

Jacob priaît Dieu nuit et jour pour le salut de Ioustos et de ceux qui se trouvaient d'habitude<sup>89</sup> avec lui, comme il nous l'avoua par la suite.

IV 1. Quelques jours plus tard, Ioustos désira voir Jacob et dit à Isaakios : Messire Isaakios, je n'ai vu nulle part Jacob.

Isaakios lui répond : Jacob étudie le jour les Saintes Écritures en jeûnant, et les nuits il veille et prie et supplie Dieu de lui pardonner les crimes qu'il a commis contre les Chrétiens. Et il ne sort pas, sauf quand nous, nous voulons le rencontrer. Quand le découragement et les mauvaises pensées nous saisissent, nous le rencontrons dans cet endroit dissimulé, et il nous reconforte et nous réjouit.

Ioustos dit : Au nom de Dieu, va lui dire que je désire le voir.

Et Isaakios partit le soir et dit à Jacob : Messire Jacob, trouve-toi (au rendez-vous) et aide-nous comme d'habitude.

Et le matin Jacob et ceux de la circoncision avec Ioustos vinrent à cette maison à l'écart, où tous se réunissaient. Et lorsqu'ils furent assis, Ioustos prit la parole et dit : Messire Jacob, démontre-moi que le Christ, l'Oint est venu.

2. Jacob répond et dit : Dieu dit par Jérémie : « Ils ne vous serviront à rien en disant : Le temple du Seigneur (Sl. : *le temple du Seigneur*) ; mais si vous vous corrigez », « si vous ne tyrannisez pas le prosélyte, l'orphelin et la veuve, et si vous ne répandez pas le sang innocent », « je vous installerai dans cet endroit ; mais si » vous ne m'écoutez pas, « je vous rejeterai loin de ma face. » Et depuis que nos pères ont répandu le sang du Christ, depuis lors jusqu'aujourd'hui nous avons été rejetés par notre Dieu, (Sl. : *nous avons été dispersés parmi les nations et nos sanctuaires*) et les usages légaux ont disparu. Comme le dit Dieu par Jérémie, « Ma tente a souffert, ses peaux ont été déchirées, parce que les chefs de mon peuple ne m'ont pas reconnu » ; « Ce

89. Le texte grec pose problème : les manuscrits donnent ici ἐξ ἔθους « de coutume », et en III 2, l. 40 : ἐξ ἔθνους « du peuple » (*scil.* juif). Dans le doute, P. Maas proposait de restituer ici ἐξ ἔθνους (BZ 20, 1911, p. 575). Nous avons préféré au contraire restituer ἐξ ἔθους en III 2 pour deux raisons : 1) l'expression ἐκ περιτομῆς désigne normalement les Juifs en tant que Juifs ; 2) le petit groupe réuni autour de Jacob nous est présenté sous l'apparence d'une communauté de disciples plutôt que d'un groupe d'anciens Juifs, et, en III 2, ils sont qualifiés de τοὺς κατὰ συνήθειαν ἐρχομένους, « ceux qui viennent d'habitude ». Cf. IV 1, l. 10.

- 10 ἐπλανήθημεν μὴ δεξάμενοι τὸν ἐλθόντα Χριστόν· πρὸ γὰρ τῆς συντριβῆς καὶ διαιρέσεως τοῦ τετάρτου θηρίου καὶ τῶν δέκα κεράτων ἔρχεται ὁ ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσοῖ ἐρχόμενος Ἠλειμμένος ἐν ὀνόματι Κυρίου, Θεὸς Κύριος. » Καὶ ἐμυκτήριζον οἱ Ἰουδαῖοι οἱ Συκαμίνται οἱ ἰστάμενοι ὡς ληρήσαντα τὸν ἱερέα. Ἐγὼ οὖν Ἰουστos, μὰ τὸ δνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ἐκεῖ ἰστάμην εἰς Συκάμινα καὶ ἤκουον ταῦτα παρὰ τοῦ γέροντος τοῦ ἱερέως καὶ
- 15 ἔσχαμεν αὐτὸν εἰς καταγέλωτα.
- 64 Ἐπεκρίθη εὐθέως ἡ γυνὴ τοῦ Ἰσαακίου καὶ ἡ πενθερὰ αὐτοῦ | λέγουσαι τῷ Ἰούστῳ· Κύριε Ἰούστε, τάχα καὶ σὲ ἐφαρμάκευσεν ὁ πλάνος ἐκεῖνος Ἰάκωβος· ἡμεῖς ἠλπίζαμεν ὅτι σὺ εἶχες ἡμῖν ἀποδείξει τὴν πλάνην αὐτοῦ.
- Λέγει ὁ Ἰουστos· Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γενέσθω.
- 20 Νύκτα δὲ καὶ ἡμέραν παρεκάλει ὁ Ἰάκωβος τὸν Θεὸν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ Ἰούστου καὶ τῶν ἐξ ἔθους εὐρισκομένων μετ' αὐτοῦ, ὡς ὕστερον ὠμολόγησεν ἡμῖν.

IV 1. Καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἐπεθύμησεν ὁ Ἰουστos ἰδεῖν τὸν Ἰάκωβον καὶ λέγει τῷ Ἰσαακίῳ· Κύριε Ἰσαάκιε, οὐδαμοῦ ἐθεώρησα τὸν Ἰάκωβον.

Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰσαάκιος· Ὁ Ἰάκωβος μελετᾷ τὰς ἀγίας γραφὰς νηστεύων καθ' ἡμέραν καὶ ταῖς νυξὶν ἀγρυπνεῖ καὶ εὐχεται καὶ παρακαλεῖ τὸν Θεὸν ἰλασθῆναι αὐτῷ τὰς ἀνομίας αὐτοῦ, ἅς πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς ἐποίησεν. Καὶ οὐ προέρχεται, εἰ μὴ ὅτε ἡμεῖς θέλομεν συντυχεῖν αὐτῷ. Ὅταν γὰρ ἀθυμία ἡμᾶς καταλάβῃ καὶ λογισμοὶ πονηροὶ, συντυγχάνομεν αὐτῷ εἰς τὸν τόπον ἐκεῖνον τὸν ἀπόκρυφον, καὶ ἀναψύχει ἡμᾶς καὶ χαροποιεῖ.

Λέγει ὁ Ἰουστos· Τὸ δνομα τοῦ Θεοῦ, λάλησον αὐτῷ ὅτι ἐπιθυμῶ ἰδεῖν αὐτόν.

Καὶ ἀπέρχεται Ἰσαάκιος ἀπὸ ἐσπέρας καὶ λέγει τῷ Ἰακώβῳ· Εὐρέθητι, κύριε Ἰάκωβε, 10 καὶ ὡς ἐξ ἔθους ὠφέλησον ἡμᾶς.

Καὶ ἀπὸ πρωῒ ἦλθεν ὁ Ἰάκωβος καὶ οἱ ἐκ περιτομῆς μετὰ Ἰούστου εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον τὸν ἀπόκρυφον, ἔνθα συνήγοντο πάντες. Καὶ μετὰ τὸ καθῆσθαι αὐτοὺς ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστos καὶ λέγει· Κύριε Ἰάκωβε, ἀπόδειξόν μοι ὅτι ἦλθεν ὁ Χριστὸς ὁ Ἠλειμμένος.

2. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὁ Θεὸς διὰ Ἰερεμίου λέγει· « Οὐκ ὠφελήσουσιν ὑμᾶς λέγοντες· Ναὸς Κυρίου (ναὸς Κυρίου)· ὅτι ἐὰν διορθώσητε », « καὶ προσήλυτον καὶ ὀρφανὸν καὶ χήραν μὴ καταδυναστεύσητε καὶ αἷμα ἀθῶν μὴ ἐκχέητε », « ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ κατοικίῳ ὑμᾶς. Εἰ δὲ » μὴ εἰσακούσητέ μου, « ἀπορρίψω ὑμᾶς 5 ἀπὸ τοῦ προσώπου μου ». Καὶ ἐξ ὅτε ἐκχεαν τὸ αἷμα Χριστοῦ οἱ πατέρες ἡμῶν, ἔκτοτε ἕως σήμερον ἀπερβρίφημεν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, (...) καὶ τὰ νόμιμα κατέπεσον. Ὡς φησὶν ὁ Θεὸς διὰ Ἰερεμίου· « Τεταλαιπώρηκεν ἡ σκηνὴ μου, διεσπάσθησαν αἱ δέρβρεις μου, διότι οἱ ἠγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμὲ οὐκ ἔγνωσαν », « Υἱοὶ ἄφρονές εἰσιν καὶ οὐ συνετοὶ εἰσιν.

III 12 : 11-12 cf. *Is.* 11,1 || 18 cf. *Actes* 21,14.

IV 2 : 1-5 *Jér.* 7,4-8\*15 || 7-8 *Jér.* 10,20 || 8-9 *Jér.* 4,22.

III 12 : 10 ἐλθόντα om. P || 13 οἱ ἰστάμενοι om. F || Ἰουστos om. P || 13-14 μὰ — ὑψίστου : ὡς ἐπὶ Θεοῦ F || 14 ταῦτα om. P || 15 ἔσχομεν F || 16 λέγουσα P || 17 ἠλπίζομεν F || 19 Λέγει ὁ Ἰ. : καὶ λέγει ἰουστos P || 20 ὁ om. P || post Ἰού[στου] folium amisit P post fol. 48.

IV 1 : 4 ἰλασθῆναι F.

IV 2 : 2 Ναὸς : λαὸς F || ναὸς Κυρίου<sup>2</sup> rest. Bonwetsch e Sl. *hram gospodn'* || διορθώσητε F || 3 καταδυναστεύητε F || 5 ἔχεν F || Χριστοῦ rest. Bonwetsch e Sl. *Hristou* : αὐτοῦ F || 8 post μου add. περὶ τῶν σταυρωσάντων λέγων glossam F || post ἄφρ. εἰσιν add. περὶ ἄννα καὶ καϊάφα glossam F.

sont des fils insensés, et ils n'ont pas d'intelligence. Habiles pour faire le mal, ils n'ont pas su faire le bien. » Et encore : « Même si Moïse et Samuel se tiennent devant ma face, je ne leur ferai pas miséricorde », et jusqu'aujourd'hui nous n'avons pas obtenu miséricorde. Et par Jérémie Dieu dit encore aux Juifs incrédules : « Revenez à moi, maison d'Israël, dit le Seigneur, et je ne durcirai pas ma face contre vous, car je suis miséricordieux, dit le Seigneur, et ma colère contre vous ne sera pas éternelle ; mais reconnais ta faute, car tu as péché contre le Seigneur ton Dieu. » Dieu n'a pas dit : « Car tu as péché contre moi, ton Dieu », mais : « contre le Seigneur ton Dieu », en signifiant le Christ. Si donc nous croyons au Christ, Dieu nous prendra en pitié ; et si nous n'y croyons pas, nous n'aurons jamais miséricorde.

3. Que le Christ soit bien celui qui est venu, Jérémie le dit encore à propos des Juifs qui ont cru au Christ : « Le Seigneur a racheté Jacob et il l'a tiré de la main de plus forts que lui, et ils viendront, et ils seront dans la joie et l'allégresse sur la montagne de Sion, et ils viendront s'extasier sur les bienfaits du Seigneur », et encore : « Mon peuple sera rassasié de mes bienfaits, dit le Seigneur. » Et Jérémie dit encore des enfants qui ont été tués par Hérode : « Une voix s'est fait entendre à Rama, une lamentation, un sanglot et une grande plainte ; c'est Rachel qui pleure ses enfants et qui ne veut pas être consolée, car ils ne sont plus. Voici ce que dit le Seigneur : Que ta voix cesse de gémir et tes yeux de pleurer, parce que tes œuvres auront un salaire. » En effet, ceux qui meurent pour le Christ reçoivent un salaire, et nous savons que le Christ est venu, qu'il nous a tirés de l'égarement des idoles, et que les enfants ont été tués par Hérode à Bethléem. Et de fait le Christ qui est venu est la vérité, comme Dieu l'a dit par Jérémie : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où je redresserai mon Verbe de bonté, celui que j'ai dit à ma maison d'Israël et à ma maison de Juda. En ces jours et en ce temps-là je susciterai à David une descendance juste, et il fera la justice et l'équité sur terre. En ces jours-là, la Judée sera sauvée et Jérusalem vivra avec confiance ; et voici le nom que lui donnera le Seigneur, Iosédek, notre seigneur de justice. Car voici ce que dit le Seigneur : À cause de David, il ne sera pas exterminé, l'homme assis sur le trône de la maison d'Israël. » Donc, si le Christ n'est pas venu, le prophète ment. Car nous, les Juifs, nous sommes tombés plus bas que terre et nous ne régnons plus. Que Dieu ne nous permette pas de dire que le prophète de Dieu serait un menteur ! Jérémie dit vrai. Car jusqu'au Christ, nous les Juifs, nous dominions, mais le Christ qui est venu, issu de David selon la chair, éternellement Dieu, est le roi d'Israël et du monde entier, sans faire jamais défaut, et le Christ porte le nom de « Seigneur de justice » et

Σοφοί τοῦ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαι οὐκ ἔγνωσαν ». Καὶ πάλιν· « Ἐὰν στῆ  
 10 Μωϋσῆς καὶ Σαμουὴλ πρὸ προσώπου μου, οὐκ ἐλεήσω αὐτούς ». Καὶ τῶς ἀκμὴν οὐκ  
 βρ 65 ἠλεήθημεν. Καὶ πάλιν διὰ Ἱερεμίου λέγει ὁ Θεὸς τοῖς ἀπίστοις Ἰουδαίοις· « Ἐπιστράφητε  
 πρὸς με, ἡ κατοικία τοῦ Ἰσραὴλ, λέγει Κύριος, καὶ οὐ στηριῶ τὸ πρόσωπόν μου ἐφ' ὑμᾶς,  
 15 ὅτι ἐλεήμων ἐγὼ εἰμι, λέγει Κύριος, καὶ οὐ μνησθῶ ὑμᾶς εἰς τὸν αἰῶνα· πλὴν γνώθι τὴν  
 ἀδικίαν σου, ὅτι εἰς Κύριον τὸν Θεόν σου ἠσέβησας ». Οὐκ εἶπεν ὁ Θεός· "Ὅτι εἰς ἐμὲ  
 τὸν Θεόν σου ἠσέβησας, ἀλλ' « "Ὅτι εἰς Κύριον τὸν Θεόν σου ἠσέβησας », περὶ Χριστοῦ  
 λέγων. Ἐὰν οὖν πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ ἐλεήσει ἡμᾶς ὁ Θεός· εἰ δὲ ἀπιστήσομεν,  
 οὐδέποτε ἐλεούμεθα.

3. Καὶ πάλιν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν Χριστός, λέγει Ἱερεμίας περὶ τῶν  
 πιστευσάντων Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ· « Ἐλυτρώσατο Κύριος τὸν Ἰακώβ καὶ ἐξείλατο  
 αὐτὸν ἐκ χειρὸς στερεωτέρων αὐτοῦ » « καὶ ἤξουσι καὶ εὐφρανθήσονται καὶ ἀγαλλιάσονται  
 ἐν τῷ ὄρει Σιών, καὶ ἤξουσι καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς Κυρίου », καὶ πάλιν·  
 5 « Ὁ λαὸς μου τῶν ἀγαθῶν μου ἐμπλησθήσεται, λέγει Κύριος ». Καὶ πάλιν Ἱερεμίας  
 περὶ τῶν νηπίων τῶν ὑπὸ Ἡρώδου ἀναιρεθέντων λέγει· « Φωνὴ ἐν Ῥαμᾶ ἠκούσθη θρήνος  
 καὶ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολὺς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ οὐκ  
 ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν. Τάδε λέγει Κύριος· Διαλειπέτω ἡ φωνὴ σου ἀπὸ  
 κλαυθμοῦ καὶ οἱ ὀφθαλμοί σου ἀπὸ δακρῶν, ὅτι ἔστι μισθὸς τοῖς σοῖς ἔργοις ».   
 10 Μισθὸς γάρ ἐστι τοῖς ἀποθανοῦσι διὰ Χριστόν. Καὶ οἶδαμεν τὸν Χριστὸν ἐλθόντα καὶ  
 ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων ῥυσάμενον ἡμᾶς, καὶ τὰ παιδία σφαγέντα ὑπὸ Ἡρώδου  
 ἐν Βηθλεέμ. Καὶ ὄντως ἀληθείᾳ ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν καθὼς διὰ Ἱερεμίου εἶπεν  
 ὁ Θεός· « Ἴδου ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ ἀναστήσω τὸν Λόγον μου τὸν  
 15 ἀγαθόν, ὃν ἐγὼ ἐλάλησα ἐπὶ τὸν οἶκόν μου Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκόν μου Ἰούδα. Ἐν ταῖς  
 ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν, καὶ  
 ποιήσει κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν τῇ γῆ. Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις σωθήσεται ἡ Ἰουδαία  
 καὶ Ἱερουσαλὴμ κατασκηνώσει πεποιθυῖα· καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα ὃ κληθήσεται Κύριος,  
 Ἰωσεδέκ, κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν. "Ὅτι τάδε λέγει Κύριος· Οὐκ ἐξολοθρευθήσεται  
 τῷ Δαυὶδ ἀνὴρ καθήμενος ἐπὶ θρόνου ἐπὶ οἶκον Ἰσραὴλ ». Ἐὰν οὖν οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστός,  
 βρ 66 ψεύδεται ὁ προφήτης. Κατεπέσαμεν γὰρ οἱ Ἰουδαῖοι εἰς τὰ καταχθόνια καὶ οὐ βασιλεύ-  
 ομεν. Μὴ δώῃ ὁ Θεὸς ἡμᾶς εἰπεῖν ψεύστην τὸν προφήτην τοῦ Θεοῦ· ἀλλ' ἀληθεύει  
 Ἱερεμίας. "Ἐως γὰρ Χριστοῦ ἦρχομεν οἱ Ἰουδαῖοι, ἐλθὼν δὲ ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Δαυὶδ τὸ  
 κατὰ σάρκα, Θεὸς ὢν ἀεί, ἐστὶν βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ὄλου τοῦ κόσμου μὴ διαλείπων  
 ποτέ, καὶ « Κύριος » δὲ « δικαιοσύνης » καλεῖται ὁ Χριστὸς καὶ « Λόγος » Θεοῦ

IV 2 : 9-10 *Jér.* 15,1 || 11-14 *Jér.* 3,12-13.

IV 3 : 2-9 *Jér.* 38 (31),11-12.14-16; *Matth.* 2,18 || 13-19 *Jér.* 23,5,6; *Jér.* 33,15-17 || 23 cf. *Rom.* 1,3.

IV 3 : 2 [πι]στευσάντων denovo P || τῷ Χριστῷ : εἰς αὐτόν P || 3 post αὐτοῦ add. τῆς πλάνης λέγων  
 (λ. om. P) τῶν δαιμόνων glossam FP || 4 Κυρίου : περὶ τοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου F || πάλιν om. F || 5 λέγει  
 Κύριος nos e Sl. : φησι λέγει κ. P περὶ τῆς νέας διαθήκης λέγει F || Καὶ om. F || ἡμερίας P || 6 λέγει ante  
 περὶ transp. F || 7 πολὺς om. P || 8 διαλειπέτω F || 10 εἶδομεν F || οἶδ. + καὶ P || ἐλθόντα χρ. F || 11 ἐκ  
 om. F || 12 ἐμβηθλεέμ F ubique || ἀληθῆς F || δ<sup>2</sup> om. P || 12-13 διὰ — Θεός : εἶπεν Ἱερεμίας F ||  
 13 λέγει : φησὶ F || μου om. F || 14 ἐγὼ om. F || post ἐλάλησα add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F || καὶ  
 om. P || 16 ἡ om. P || 17 πεποιθότως F || Κύριος P : om. FSl. || 18 ἰωσεδεκιμ P || 19 θρόνον F || 21 δώῃ  
 ὁ Θεός : γένοιτο δὲ F || εἰπεῖν ἡμᾶς ψεύστην προφ. Θεοῦ P || ἀλλὰ F || 22 ἦρχ. οἱ Ἰ. : ἔσχομεν ἰουδαῖοι  
 τὴν βασιλείαν F || 24 δὲ δικ. : γὰρ καὶ δικαιοσύνη F.

de « Verbe de bonté » de Dieu. Quant aux Juifs qui ont reçu le Christ, ils sont sous le sceptre du Christ avec les nations pour les siècles. Et le verset : « Un prince issu de Juda ne fera pas défaut, ni un chef, jusqu'à ce que vienne l'attente des nations », se vérifie. Les Juifs les meilleurs, un grand nombre, ont effectivement reçu le Christ avec les nations, et Dieu dit en toute vérité : « Je leur conclurai une alliance avec les bêtes », c'est-à-dire avec les nations. Car ceux des Juifs et des nations qui ont cru au Christ n'ont et ne gardent qu'une seule foi; et ceux qui ne veulent pas croire au Christ et « préparent la table du démon, tomberont tous par l'épée » et iront à la mort éternelle. Car Dieu a dit par Jérémie : « Mon alliance sera dissoute au point qu'il n'y aura plus ni nuit ni jour, mon alliance avec mon serviteur David sera dissoute et il n'aura pas de fils qui règne. » Et de fait le Christ, le fils de David, règne en Dieu sur les nations et sur les Juifs qui ont cru. Quant aux Juifs qui n'ont pas cru, de même qu'une lie restée au fond du tonneau soutiré et desséchée est perdue et inutilisable, de même ils restent desséchés, comme le dit Isaïe, « préparant la table du démon », c'est-à-dire celle d'Hermolaos, le diable, que Daniel appelait la petite corne. Car le royaume de David a pris fin avec Joachim le fils du roi Josias, comme Dieu le dit par le prophète Jérémie : « Le Seigneur a dit à propos de Joachim roi de Juda : Il n'aura pas de (fils) assis sur le trône de David, et son cadavre sera jeté à la brûlure du jour et au gel de la nuit; et je châtierai sur lui, sur sa descendance et sur ses enfants toutes leurs iniquités; et j'amènerai sur eux, sur les habitants de Jérusalem et sur la terre de Juda tous les maux que je leur ai dits. » Vois donc, messire Ioustos, que la royauté de David a pris fin et que nous, les Juifs, nous ne régnons plus.

4. Le Christ qui est venu, le fils de David, né de la sainte Marie la fille de David, règne sur les nations et sur les Juifs qui ont cru : voilà la vérité. Comme nous l'avons dit, le judaïsme devait prendre fin en son temps par un ordre divin, afin que les prophètes eux aussi n'aient pas menti. Comme le dit Jacob notre père, « Ne fera pas défaut (Sl. : *un prince issu de Juda* », *c'est-à-dire ne fera pas défaut*) le judaïsme, jusqu'à ce que vienne le Christ attendu. Comme le dit aussi Isaïe : « Il a revêtu la justice comme une cuirasse et il a placé un casque de salut sur sa tête, et il a enfilé une tunique de vengeance et un voile de zèle, pour rendre l'injure à ses ennemis, la

25 « ἀγαθός ». Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ δεξάμενοι τὸν Χριστὸν μετὰ τῶν ἔθνῶν βασιλεύονται ὑπὸ  
 τοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας. Καὶ τὸ « Οὐκ ἐκλείπει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος, ἕως  
 οὐ ἔλθῃ ἡ προσδοκία τῶν ἔθνῶν » ἀληθεύει. Καὶ γὰρ οἱ Ἰουδαῖοι οἱ ἀξιοὶ πλήθος πολὺ  
 ἐδέξαντο τὸν Χριστὸν μετὰ τῶν ἔθνῶν, καὶ ἀληθεύει ὁ Θεὸς εἰπών· « Ὁθήσομαι αὐτοῖς  
 30 διαθήκην μετὰ τῶν θηρίων », τούτέστι τῶν ἔθνῶν. Οἱ γὰρ ἐξ Ἰουδαίων καὶ ἔθνῶν  
 πιστεύσαντες τῷ Χριστῷ μίαν πίστιν ἔχουσι καὶ κρατοῦσιν· οἱ δὲ μὴ θέλοντες πιστεῦσαι  
 τῷ Χριστῷ, ἀλλ' « ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν, πάντες σφαγῆ πεσοῦνται » καὶ εἰς  
 ἀπώλειαν αἰώνιον ἔσονται. Ὁ Θεὸς γὰρ εἶπεν διὰ Ἰερεμίου· « Διασκεδασθήσεται ἡ  
 διαθήκη μου, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμέραν μηδὲ νύκτα, διασκεδασθήσεται ἡ διαθήκη μου ἢ μετὰ  
 35 Δαυὶδ τοῦ δούλου μου, μὴ εἶναι αὐτοῦ υἱὸν βασιλεύοντα ». Καὶ ἐν ἀληθείᾳ βασιλεύει  
 ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Δαυὶδ ὡς Θεὸς ἐπὶ τὰ ἔθνη καὶ ἐπὶ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς  
 πιστεύσαντας. Οἱ δὲ ἀπιστήσαντες τῷ Χριστῷ Ἰουδαῖοι, ὡς ἀπομείνασα τρυγία ἐν πίθῳ τοῦ  
 οἴνου ἐξαντληθέντος καὶ ξηρανθεῖσα ἔστιν ἀνωφελῆς καὶ ἀποίητος, οὕτως ἀποξηραν-  
 θέντες ἀπομενοῦσιν, Ἡσαΐας γὰρ λέγει « ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν », τούτέστι  
 40 τῷ Ἑρμολάῳ τῷ διαβόλῳ, ὃ εἶπεν Δανιὴλ μικρὸν κέρας. Τὸ γὰρ ἐκ τοῦ Δαυὶδ βασιλεῖον  
 ἕως Ἰωακείμ τοῦ βασιλέως τοῦ υἱοῦ Ἰωσίου τελειοῦται, καθὼς ὁ Θεὸς λέγει διὰ Ἰερεμίου  
 τοῦ προφήτου· « Εἶπεν, γὰρ φησι, Κύριος ἐπὶ Ἰωακείμ βασιλέα Ἰούδα· Οὐκ ἔσται αὐτῷ  
 καθήμενος ἐπὶ θρόνου Δαυὶδ, καὶ τὸ θνησιμαῖον αὐτοῦ ἔσται ἐφρίμμενον ἐν τῷ καύματι τῆς  
 45 ἡμέρας καὶ ἐν τῷ παγετῷ τῆς νυκτός· καὶ ἐπισκέψομαι ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐπὶ τὸ σπέρμα  
 αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ πάσας τὰς ἀνομίας αὐτῶν· καὶ ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπὶ  
 45 τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐπὶ τὴν γῆν Ἰούδα πάντα τὰ κακά, ἃ ἐλάλησα πρὸς  
 αὐτούς ». Ἴδε οὖν, κύριε Ἰουστῆ, ἡ βασιλεία τοῦ Δαυὶδ κατέπαυσεν καὶ οὐ βασιλεύομεν  
 οἱ Ἰουδαῖοι.

4. Ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Δαυὶδ ὁ Χριστὸς ἐλθὼν, ὁ γεννηθεὶς ἐκ τῆς ἀγίας Μαρίας τῆς  
 θυγατρὸς τοῦ Δαυὶδ, βασιλεύει ἐπὶ τὰ ἔθνη καὶ ἐπὶ τοὺς πιστεύσαντας Ἰουδαίους, ἀλήθειά  
 ἐστιν. Καθὼς προείπαμεν, ὅτι ἤμελλεν καταπαύειν τὸ ἰουδαῖζεν τῷ ἰδίῳ καιρῷ κελεύσει  
 Θεοῦ, ἵνα ἀληθεύσωσι καὶ οἱ προφῆται. Ὡς φησὶν Ἰακώβ ὁ πατὴρ ἡμῶν, « Οὐκ ἐκλείπει  
 5 (ἄρχων ἐξ Ἰούδα », τούτέστιν οὐκ ἐκλείπει) Ἰουδαϊσμός, « ἕως οὐ ἔλθῃ » ὁ  
 προσδοκώμενος Χριστός. Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Ἐνεδύσαστο δικαιοσύνην ὡς θώρακα  
 καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ περιεβάλετο  
 ἱμάτιον ἐκδικήσεως καὶ τὸ περιβόλαιον ζήλου, ὡς ἀνταποδώσων ἀνταπόδοσιν θνητοῦ

IV 3 : 26-27 *Gen.* 49,10 || 27-30 cf. *Actes* 4,4 ; 13,46 || 28-29 *Or.* 2,20 || 31 *Is.* 65,11.12 || 32-34 cf. *Jér.* 33,20-21 || 38 *Is.* 65,11 || 39 *Dan.* 7,8 || 41-46 *Jér.* 43 (36), 30-31.

IV 4 : 4-5 *Gen.* 49,10 || 6-14 *Is.* 59,17-21.

IV 3 : 27-28 ἀληθεύει — ἔθνῶν om. F || 28 καὶ om. P || αὐτοὺς F || 29 τούτέστι τῶν ἔθνῶν :  
 περὶ τ. ἔθ. λέγων F om. Sl. (an glossa?) || 31 τῶν δαιμόνων F || 31-32 καὶ — ἔσονται om. P || 32 γὰρ  
 om. P || διὰ ἰ. εἶπεν P || 33 νύκτα + ἢ F || μου ἢ μετὰ om. F || 34 μου + τοῦ F || αὐτὸν υἱὸν F || 35 ὁ  
 om. F || 36 τοῦ om. F || 37 καὶ ξηρ. om. P || ἀνωφελῆτος P || 38 ἀπομένουσιν F || Ἡσ. γ. λέγει F :  
 om. PSl. || 39 δ : τὸ P || ἐκ τοῦ : κατὰ P || 40 ἰακείμ P || τελείται P || 41 γὰρ φ. K. : κύριος φησὶν P ||  
 ἰακείμ P || 42 ἐφρίμμενον P || 44 ἐπ' αὐτοὺς καὶ om. F || 46 ἰδοὺ P || κατέπεσεν F.

IV 4 : 1 Ὅτι + δὲ P || ἐκ : ἀπὸ P || 3 προείπομεν F || ἔμελλεν F || 4 ἀληθεύουσι P || 5 ἄρχων —  
 ἐκλείπει rest. Bonwetsch e Sl. *vlastelin št Judy, seže est'* : *ne uskudeet* || 6 προσδοκώμενος F || 7 περικεφαλαία  
 P || σωτηρίου post αὐτοῦ transp. F || τὴν κεφαλὴν F || 8 τὸ om. P || ὡς ἀνταποδώσων rest. Bonwetsch  
 e Sl. *jako otdajai* : ἕως ἀνταποδώσω P ἀνταποδώσει F || θνητοῦ om. P.

vengeance à ses adversaires ; il lèvera tribut sur les îles. Et ceux de l'Occident craindront le nom du Seigneur, et ceux de l'Orient son nom glorieux. Car la colère du Seigneur viendra comme un fleuve impétueux, elle viendra avec emportement ; et le sauveur viendra à cause de Sion, et il écartera de Jacob les impiétés, dit le Seigneur. Et ce sera mon alliance avec eux, quand je supprimerai leurs iniquités, dit le Seigneur tout-puissant. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Moi le Seigneur, je les rassemblerai quand le temps sera venu, et je supprimerai leurs iniquités, dit le Seigneur tout-puissant. L'Esprit du Seigneur est sur moi, pour lequel il m'a consacré, il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux mendiants », et encore : « Je leur conclurai une alliance éternelle. » Le prophète a dit cela à propos à la fois de la première Parousie du Christ et de la seconde ; il a en effet dit les deux en un. David dit pareillement dans le quatre-vingt-quinzième psaume : « Alors tous les arbres du bois se réjouiront de la face du Seigneur ; car il vient, il vient juger la terre, juger le monde avec justice et les peuples dans sa vérité. » Car le Christ est la vérité de Dieu. Ne refusons donc pas de croire au Christ, de peur d'être frappés d'une honte éternelle comme ennemis du Christ lui-même, pour qu'il ne se venge pas de nous comme de ses ennemis. Et écoutons ce que Dieu a dit par Jérémie : « Ce peuple a un cœur sourd et rebelle », et encore : « Les sages ont été couverts de honte, ils ont été effrayés et pris, parce qu'ils avaient insulté le Verbe de Dieu », c'est-à-dire parce qu'ils avaient crucifié le Christ. Et encore : « Voilà pourquoi le Seigneur des puissances, le Dieu d'Israël, dit : Voici que je leur ferai manger des angoisses<sup>90</sup> et que je leur ferai boire du fiel, et je les disperserai parmi les nations », et encore : « Voici que j'amène sur eux le malheur, dont ils ne pourront pas sortir par eux-mêmes. Ils crieront vers moi et je ne les entendrai pas. » Messire Ioustos, tous les malheurs de ce monde ont fondu sur nous, et nous avons été dispersés parmi toutes les nations. Si donc nous refusons de croire au Christ, c'est aussi dans le siècle futur que nous devons gémir éternellement, être expulsés du chœur des saints et châtiés avec les impies et les pécheurs, et nous pourrions dire alors dans nos remords, lorsque nous verrons le Christ dans sa gloire adoré par les anges et les hommes : « C'était celui que nous tenions jadis en dérision et en opprobre, insensés que nous étions ; nous avons compté sa vie pour de la folie et sa mort pour un déshonneur. Comment a-t-il été rangé parmi les fils de Dieu, dit Salomon, et comment son lot est-il avec les saints ? Nous avons vraiment été égarés loin de la route de la vérité et la lumière de la justice ne nous a pas éclairés. »

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, messire Jacob, tu as parlé avec exactitude ; néanmoins ces paroles de Salomon viennent d'un apocryphe.

90. « Angoisses » rend tant bien que mal le mystérieux ἀνάγκας de la Septante dont on traduit le correspondant hébreu par « ciguë ». Il faut peut-être comprendre « excréments ».

τοῖς ὑπεναντίοις αὐτοῦ, ἄμυναν τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ· ταῖς νήσοις ἀπόδομα ἀποτίσει.  
 10 Καὶ φοβηθήσονται ἀπὸ δυσμῶν τὸ ὄνομα Κυρίου καὶ οἱ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ ἐνδοξόν. Ἦξει γὰρ ὡς ποταμὸς βίαιος ἡ ὄργη παρὰ Κυρίου, ἦξει μετὰ θυμοῦ, καὶ ἦξει ἕνεκεν Σιών ὁ ρυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, εἶπεν Κύριος. Καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς διὰ Ἡσαΐου λέγει· « Ἐγὼ Κύριος κατὰ  
 15 καιρὸν συνάξω αὐτούς, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀνομίας αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ. Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἶνεκεν ἐχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με », καὶ πάλιν· « Διαθήκην αἰώνιον διαθήσομαι αὐτοῖς ». Ταῦτα δὲ περὶ τῆς πρώτης παρουσίας τοῦ Χριστοῦ εἶπεν ὁ προφήτης καὶ περὶ τῆς δευτέρας· τὰς δύο γὰρ συνῆψεν. Ὡς καὶ Δαυὶδ ὁμοίως λέγει ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ πέμπτῳ ψαλμῷ·  
 20 « Τότε ἀγαλλιάσονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ δρυμοῦ ἀπὸ προσώπου Κυρίου· ὅτι ἔρχεται ὅτι ἔρχεται κρίναι τὴν γῆν, κρίναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ λαοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ αὐτοῦ ». Ὁ Χριστὸς γὰρ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. Μὴ οὖν ἀπιστήσωμεν τῷ Χριστῷ, καὶ λάβῃ ἡμᾶς ὄνειδος αἰώνιον ὡς ὑπεναντίους αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀμύνηται ἡμῖν  
 25 ὡς ἐχθροῖς. Καὶ διὰ Ἱερεμίου τί εἶπεν ὁ Θεὸς ἀκούσωμεν· « Τῷ λαῷ τούτῳ | ἐγενήθη καρδία ἀνήκοος καὶ ἀπειθή », καὶ πάλιν· « Ἠσχύνθησαν σοφοί, ἐπτοήθησαν καὶ ἐάλωσαν, ὅτι τὸν Λόγον Κυρίου ἀπεδοκίμασαν », τούτέστιν ἐσταύρωσαν τὸν Χριστόν. Καὶ πάλιν· « Διὰ τοῦτο τάδε λέγει Κύριος τῶν δυνάμεων, ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ· Ἴδου ἐγὼ ψωμῶ αὐτοὺς ἀνάγκας καὶ ποτιῶ αὐτοὺς ὕδωρ χολῆς, καὶ διασκορπιῶ αὐτοὺς ἐν τοῖς ἔθνεσιν », καὶ πάλιν· « Ἴδου ἐγὼ ἐπάγω ἐπ' αὐτοὺς κακὰ, ἐξ ὧν οὐ δυνήσονται ἐξελεθεῖν ἐξ αὐτῶν.  
 30 Καὶ κεκράζονται πρὸς με καὶ οὐκ εἰσακούσομαι αὐτῶν ». Ἔλαβεν οὖν ἡμᾶς, κύρι Ἰουδαί, πάντα τὰ κακὰ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ καὶ ἐσκορπίσθημεν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Ἐὰν οὖν ἀπιστήσωμεν τῷ Χριστῷ, καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἔχομεν κλαῦσαι αἰωνίως καὶ ἐξωσθῆναι ἐκ τοῦ χοροῦ τῶν ἁγίων καὶ μετὰ ἀσεβῶν καὶ ἀμαρτωλῶν κολασθῆναι, καὶ εἰπεῖν ἔχομεν τότε μεταμελούμενοι, ὅταν ἴδωμεν τὸν Χριστόν ἐν δόξῃ ὑπὸ ἀγγέλων  
 35 καὶ ἀνθρώπων προσκυνούμενον· « Οὗτος ἦν, ὃν ἐσχάμεν ποτε εἰς γέλωτα καὶ εἰς παραβολὴν ὄνειδισμοῦ, οἱ ἄφρονες· τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευταίην αὐτοῦ ἄτιμον. Πῶς κατελογίσθη ἐν υἰοῖς Θεοῦ, φησὶ Σολομών, καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστίν; Ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἐπέλαμψεν ἡμῖν ».  
 40 Ἄποκρίνεται ὁ Ἰουδαίος καὶ λέγει· Ζῆ Κύριος, κύρι Ἰακώβε, ὀρθῶς ἐλάλησας. Πλήν ἀπὸ ἀποκρύφου βιβλίου ἐστὶ τὰ τοῦ Σολομώντος.

IV 4 : 14-17 Is. 60,22; 61,1 || 17 Is. 61,8 || 20-22 Ps. 95 (96), 12,13 || 22 cf. Jean 14,6 || 24-25 Jér. 5,23 || 25-26 Jér. 8,9 || 27-28 Jér. 9,14-15 || 29-30 Jér. 11,11 || 35-39 Sag. 5,4-6.

IV 4 : 11 βιαίως F || 12 εἶπεν : λέγει P || 13 ἄμ. : ἀνομίας P || 14 Κύριος<sup>2</sup> om. F || 15 ὅταν — παντοκράτωρ om. FSI. || 17 δὲ om. P || 18 τὰς om. F || 19 ἐν — ψαλμῷ om. F || 20 ἀπὸ πρ. Κυρίου post ἔρχεται transp. F || post ἔρχεται add. περὶ ἐθνῶν τῶν εἰς θεογονώσιαν ἐλθόντων glossam FP || 20-21 ὅτι ἔρχ. κρίναι τ. γῆν om. F || 21-22 περὶ δὲ (δὲ om. P) τῆς δευτέρας παρουσίας λέγει (λ. om. P) add. glossam post δικαιοσύνη F post αὐτοῦ P || 21 λαὸς F || 22 Ὁ om. P || γάρ : δὲ F || τὸ τοῦ χριστοῦ F || 23 ὑπεναντίους F || αὐτοῦ om. F (cf. SI.) || τῷ χριστῷ F || 24 ἐχθροῦς P || τί om. F || ἀκούσωμεν transp. F ante διὰ || 25 ἀσχύνθησαν P || 27-28 ψωμίζω... ποτιζῶ F || 29 δυνήσονται P || 30 Καὶ<sup>1</sup> om. P || κεκράζονται P || οὐ μὴ εἰσακούσωμαι F || 31 ἐν — ἐσκορπ. : καὶ ἐσκορπ. ἐν τ. κόσμῳ τούτῳ P || πάντα<sup>2</sup> om. FSI. || 34 ὑπ' ἀγγέλων F || 35 ἐσχόμεν F || 37 Πῶς + δὲ F || φ. Σολ. : σολ. λέγει F || 40 ὁ om. P || 41 ἀπὸ om. P.

5. Et ils cessèrent et se retirèrent. Jacob rentra chez lui, jeûnant et pleurant pour que lui soient pardonnés ses blasphèmes d'autrefois envers le Christ. Et nous partîmes avec Ioustos; et nous lui demandâmes : Messire Ioustos, nous entendons dire que tu es un grand docteur et que tu crains Dieu. Que nous dis-tu des paroles de Jacob?

Ioustos répond : Par le saint nom de Dieu, qu'il dit la vérité et que ses paroles lui viennent de l'Esprit Saint. Et je crois que le Dieu de miséricorde, ne voulant pas jusqu'à la fin la perte des Juifs qui toujours résistent à Dieu lui-même, a ordonné que les Juifs soient baptisés au moins de force et viennent à la lumière. Comme le dit aussi David : « Lave-moi davantage de mon iniquité et purifie-moi de mon péché, (Sl. : *asperge-moi d'hysope et je serai purifié*,) lave-moi et je serai plus blanc que neige. » Et Isaïe dit : « Lavez-vous, devenez purs »; et le Seigneur dit encore par Ézéchiël : « Je verserai sur vous de l'eau pure, et vous serez purifiés de vos péchés. » Et je crois que le Christ est bien celui qui est venu. Car je vais vous raconter l'exacte vérité.

Lorsque à Ptolémaïs les Chrétiens prirent la fuite à cause de l'arrivée des Perses, les Juifs en profitèrent pour incendier les églises des Chrétiens et piller leurs maisons, et ils molestèrent et tuèrent beaucoup de Chrétiens<sup>91</sup>. C'est ainsi qu'ils se saisirent d'un certain Léontios, un clerc de Kaparsa<sup>92</sup>, et ils voulaient le tuer parce qu'il était très chrétien et haïssait les Juifs. (Sl. : *Ils lui infligèrent de grandes tortures*.) Il eut peur et, pour ne pas mourir, renia le Christ et judaïsa. En passant, un sous-diacre chrétien le vit assis devant la synagogue, sous le portique qui longe la Mésè, et lui dit : « Messire Léontios, comment as-tu pu jadis te faire le héraut du Christ, et maintenant le renier? Quelle défense présenteras-tu au Christ notre Dieu (Sl. : *qui a dit* : « Si quelqu'un se détourne de moi, je me détournerai de lui »)? » Léontios se reprit, fut saisi de remords et alla se pendre dans la maison de Gemoullous au bord de la mer, au début du quartier samaritain de Ptolémaïs<sup>93</sup>. Et nous, les Juifs, nous en fûmes grandement affligés, car nous étions heureux de voir un clerc judaïser contre les Chrétiens. Le *prôtos* de notre communauté juive<sup>94</sup> vit chaque nuit sept jours de suite un rêve : les églises que les Juifs avaient brûlées étaient reconstruites en or et en perles et brillaient comme la lumière, tandis que notre synagogue qui se trouve sur le port de Ptolémaïs était détruite jusqu'aux fondements, noyée dans le sang et dans une mare fétide. Le prêtre jurait que sept nuits d'affilée il avait vu le même rêve. Il y avait à Ptolémaïs un nommé Isaac, un Juif craignant Dieu, que nous tenions, dit-il,

91. La prise de Ptolémaïs par les Perses eut lieu un peu avant celle de Jérusalem en 614, en même temps que tombaient Césarée et les autres places du littoral; cf. STRATÉGIOS, *Expugnatio Hierosolymae A. D. 614*, trad. Garitte, CSCO 341, Louvain 1973, p. 4. Voir l'Introduction historique, plus haut p. 22.

92. L'ethnique *Καπαριώτης* peut difficilement correspondre à la localité de Kaparasima, citée dans la traduction latine de JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 56, PG 87/3, col. 2909, comme le suggérait P. Maas; voir Commentaire, p. 242 et n. 80-81. Il reste que le nom de Kaparsa est purement hypothétique.

93. Plutôt que « Ptolémaïs de Samarie ». Les Samaritains de la région habitaient des quartiers ou des localités distinctes; voir Commentaire, p. 241.

94. Voir plus haut, III 12, l. 3.

5. Καὶ κατέπαυσαν καὶ ἀνεχώρησαν. Ὁ μὲν Ἰάκωβος εἰς τὸν οἶκον ἑαυτοῦ ἀπῆλθεν νηστεύων καὶ κλαίων, συγχωρηθῆναι αὐτῷ τὰς πρώην εἰς Χριστὸν βλασφημίας. Καὶ ἡμεῖς μετὰ Ἰούστου ἀνεχωρήσαμεν. Καὶ λέγομεν αὐτῷ· Κύριε Ἰούστε, μέγαν διδάσκαλόν σε ἀκούομεν καὶ φοβούμενον τὸν Θεόν· τί λέγεις ἡμῖν περὶ ὧν λαλεῖ ὁ Ἰάκωβος;

Λέγει ὁ Ἰούστος· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον, ὅτι ἀλήθειαν λέγει καὶ ἐξ ἁγίου Πνεύματος εἰσιν οἱ λόγοι αὐτοῦ· καὶ οὕτως πιστεύω ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εὐσπλαγχνος μὴ θέλων ἀπολέσαι τοὺς Ἰουδαίους εἰς τέλος, τοὺς πάντοτε ἀνταίροντας αὐτῷ τῷ Θεῷ ἐκέλευσεν ἵνα κἄν ἀπὸ βίας βαπτισθῶσιν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλθωσιν εἰς τὸ φῶς. Ὡς καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· « Ἐπὶ πλεῖον πλύνον με ἀπὸ τῆς ἀνομίας μου καὶ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας μου καθάρισόν με, (...) πλυνεῖς με καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι ». Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει· | « Λούσασθε, καθαροὶ γίνεσθε ». Καὶ πάλιν ὁ Κύριος διὰ Ἰεζεκιὴλ λέγει· « Ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ὑμῶν ». Καὶ ἐγὼ πιστεύω ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν. Ἄρτι γὰρ ἐξηγουμαι ὑμῖν τὴν ἀκριβείαν τῆς ἀληθείας.

Ὅτε ἐν Πτολεμαίδι διὰ τὴν τῶν Περσῶν ἐπιδρομὴν ἔφυγαν οἱ Χριστιανοί, οἱ δὲ Ἰουδαῖοι εὐρόντες ἀφορμὴν ἔκαυσαν τὰς ἐκκλησίας τῶν Χριστιανῶν καὶ τοὺς οἴκους αὐτῶν ἐπραΐδευσαν, καὶ ἐσίαναν καὶ ἐφόνησαν πολλοὺς Χριστιανούς. Ὡς καὶ τινα κρατήσαντες Λεόντιον ὀνόματι, κληρικὸν Καπαρσινόν, ἤθελον φονεῦσαι· ὅτι πολὺ ἦν φιλόχριστος καὶ μισῶν τοὺς Ἰουδαίους (...)· ὁ δὲ φοβηθεὶς, ἵνα μὴ ἀποθάνῃ, ἠρνήσατο τὸν Χριστὸν καὶ ἰουδαΐσεν. Καὶ τις χριστιανὸς ὑποδιάκων παρερχόμενος εἶδεν τὸν Λεόντιον καθήμενον ἔμπροσθεν τῆς συναγωγῆς εἰς τὸν ἔμβολον τὸν προσέχοντα εἰς τὴν μέσην· καὶ λέγει αὐτῷ· « Κύριε Λεόντιε, πῶς ποτε ἐρήφότερευες ὑπὲρ Χριστοῦ, καὶ νῦν ἠρνήσω αὐτόν; Ποίαν ἀπολογίαν ἔχεις δοῦναι τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ (...); » Ὁ δὲ Λεόντιος ἐλθὼν εἰς ἑαυτὸν καὶ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Γεμούλλου τὸν παρὰ θάλασσαν ἐν ἀρχῇ τῆς Σαμαρειτικῆς Πτολεμαίδος καὶ ἀπήγατο. Καὶ ἔλαβεν θλίψις μεγάλη ἡμᾶς τοὺς Ἰουδαίους· χαρὰν γὰρ εἶχομεν θεωρήσαντες κληρικὸν κατὰ Χριστιανῶν ἰουδαΐσαντα. Ἐθεώρησεν δὲ ὁ πρῶτος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας κατὰ νύκτα ὄραμα, ὅτι τὰς ἐκκλησίας ἅς ἔκαυσαν οἱ Ἰουδαῖοι κτισθεῖσαι ἦσαν διὰ χρυσοῦ καὶ μαργαριτῶν, καὶ ἀναλάμψασαι ὡς φῶς, καὶ ἡ συναγωγὴ ἡμῶν ἢ εἰς τὸν λιμένα Πτολεμαίδος καταστραφείσα ἐκ θεμελιῶν καὶ εἰς αἵματα καταδύσασα καὶ εἰς βόρβορον δυσωδίας. Τοῦτο δὲ ὡς ὤμνουν ὁ ἱερεὺς, ὅτι ἐπὶ ἑπτὰ νύκτας ἐνορδίνως αὐτὸ τὸ ὄραμα ἐθεώρησεν. Ἦν δὲ τις ἐν Πτολεμαίδι Ἰσαὰκ ὀνόματι, Ἰουδαῖος φοβούμενος

IV 5 : 10-11 Ps. 50 (51), 4,9 || 12 Is. 1,16 || 13 Ez. 36,25 || 23-24 cf. Matth. 10,33.

IV 5 : 1 Ὁ μὲν : καὶ ὁ F || αὐτοῦ F || 2 κλαίων + καὶ δεόμενος F || αὐτῷ : αὐτοῦ F || 4 λαλεῖ : λέγει P || 5 ὁ om. P || 6 ὁ om. P || 7 εὐσπλ. + καὶ P || 8 ἀπολέσθαι F || τῷ Θεῷ om. F || 9 κἄν ἀπὸ βίας ἵνα P || 10 Δ. : προφήτης F || 10-11 περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος λέγων (εἶπεν P) add. glossam post μου! P post λευκανθήσομαι F || 11 πλυνεῖς — λευκανθήσομαι : καὶ τὰ ἐξῆς P || Ὡς om. P || 12 γένεσθε F || 13 κἀγὼ F || 16 Ὅτε : ὅτι F || πτολ. + ἤμην P || ἐπιδρ. : ἐπιβουλήν F<sup>a. c.</sup> || ἔφυγον F || οἱ δὲ : καὶ οἱ P || 17 τῶν Χρ. : αὐτῶν F || 19 καπαρσιφινόν F || Καπ. + οἱ ἰουδαῖοι P || 20 ἐμίσει F || 21 ὑποδιάκωνος F || 22-23 τὸν<sup>2</sup> — μέσην om. F || 23-24 κ. νῦν ἠρνήσω αὐτόν om. PSI. || 24 ἔχεις ἀπολογίαν P || Χριστῷ καὶ om. F || 25 ἐλθὼν — μεταμεληθεὶς : ἀπογνοῦς ἑαυτοῦ F || γεμούλλου F γεμίλλου P || 26 ἐν om. P || 26-27 ἡμᾶς θλ. τ. ἰουδαίους μεγ. F || 27 χαρὰν γὰρ : ὅτι χαρὰν F || 27-28 κατὰ Χρ. : χριστιανὸν F || 28 δὲ + ἐν ὄραματι F || 28-29 ἐπὶ — Ἰουδαῖοι : ὅτι F || 30 καὶ ἀν. ὡς φῶς : αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ καὶ ὡς φῶς ἀναλ. F || ἡμῶν om. PSI. || 31 καταλύσασα F || εἰς om. P || 32 ἐπὶ om. F || ἐνορδίνως om. P || 33 Ἰουδαῖος om. F.

pour un vrai juste ; et il dit : « Vraiment, frères, le fait que notre prêtre ait vu sept fois le même rêve signifie pour nous les Juifs la perdition jusqu'à la fin du monde, et que le Christ qui est venu, celui qu'adorent les Chrétiens, est le roi d'Israël. » Cinq Juifs troublés (par ce qu'il disait) craignirent que cette histoire ne se répandît dans le peuple et n'égarât les Juifs ; ils entrèrent la nuit dans la maison d'Isaac et l'étouffèrent — tous ceux de sa maison étaient décédés et il vivait seul —, si bien que tous pensèrent qu'il était mort de mort naturelle<sup>95</sup>. Aussi vrai que devant le Seigneur, un de ceux qui l'avaient tué me le révéla en me voyant lutter pour notre peuple et rouer de coups les Chrétiens. Et nous voyons que la quatrième bête, la Rômania, est déchue et déchirée par les nations, et désormais il faut s'attendre aux dix cornes.

Nous nous retirâmes chacun chez soi.

V 1. Quelques jours plus tard Ioustos me dit : Va dire à Jacob que je veux le rencontrer.

Moi, Joseph, j'y allai et je lui dis : Le matin trouve-toi (au rendez-vous) et aide-nous comme toujours, messire.

Le lendemain matin, un lundi, nous nous rassemblâmes dans l'endroit à l'écart, et Ioustos dit : Messire Jacob, la Rômania étant lacérée et déchirée par les nations, transformée en dix toparchies, faut-il que le diable trompeur vienne ?<sup>96</sup>

Et Jacob dit : Oui, en vérité Hermolaos le trompeur va venir après le démembrement de la Rômania, et malheur à celui qui le recevra. Car, comme le dit Jérémie, « Maudit l'homme qui place son espoir dans un homme, qui repose la force de son bras sur lui et dont le cœur s'éloigne de Dieu. Il sera comme une bruyère sauvage<sup>97</sup> et ne verra pas la venue des bienfaits, il habitera dans des contrées marines, sur une terre salée qui restera inhabitée pour l'éternité », et : « En ce temps-là, ils diront à ce peuple et à Jérusalem : La voie de la fille de mon peuple est comme un esprit de perdition dans le désert, qui ne va pas vers la pureté ni vers la sainteté. Il m'en viendra un esprit d'achèvement<sup>98</sup>. Il montera comme un nuage et ses chars seront comme un ouragan, ses chevaux plus rapides qu'un aigle. Car la voix des messagers viendra de Dan. » Et encore : « Vois l'empressement : de Dan nous entendrons une voix de précipitation, le bruit de cavalcade de ses chevaux ; toute la terre a été ébranlée par le bruit de sa chevauchée ; et il viendra et il dévorera toute la terre et tout ce qui s'y trouve, les villes et ceux qui y habitent. » Ce n'est plus en effet, frères, comme le Christ qui est descendu « comme la pluie sur un flocon de laine », en paix ; Hermolaos viendra dans le trouble et le désordre, parce qu'il est entièrement perdition. Et pourtant le perfide prend d'abord un air pacifique et modéré. Comme le dit Daniel : « Et il abolira les saints du Très-haut, il poussera à changer les lois et les saisons, et on lui donnera jusqu'à des temps, un temps et un demi-temps. » Et Jérémie dit de sa perfidie : « La perdrix a appelé, elle a rassemblé

95. On pensera à Israël tuant ses prophètes, thème transparent à travers *Hébr.* 11, 36-38.

96. Cf. HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 54. Ces dix toparchies ne correspondent pas à dix unités politiques réelles de l'époque : leur nombre est dicté par celui des dix cornes de la vision de Daniel (*Daniel* 7, 7) dont la venue annonce la fin du monde.

97. Le mot ἀγριομυρική reste un hapax, dont la traduction par « bruyère sauvage » est conventionnelle.

98. Le mot πλήρωσις prend ici le sens d' « achèvement » imposé par le contexte eschatologique et repris par le slave, alors que le sens originel est plutôt « plein de force ».

70 τὸν Θεόν, ὃν καὶ εἶχομεν, φησί, πάνυ δίκαιον· καὶ λέγει· « Ὅντως, ἀδελφοί, τὸ ἐπτάκις  
θεωρῆσαι τὸν ἱερέα ἡμῶν τὸ αὐτὸ | δράμα ἀπώλειαν ἡμῖν τοῖς Ἰουδαίοις σημαίνει ἕως  
40 συντελείας τοῦ κόσμου, καὶ ὁ ἐλθὼν Χριστὸς αὐτὸς ἐστὶν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ,  
ὃν προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοί ». Πέντε δὲ Ἰουδαῖοι ταραχθέντες καὶ φοβηθέντες,  
μήποτε εἰς τὸν λαὸν ἐξέλεθ' ἡ φήμη αὕτη καὶ πλανηθῶσιν οἱ Ἰουδαῖοι, τὴν νύκτα εἰς  
40 οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μόνος —, ὡς νομίζειν πάντας ὅτι ἰδίῳ θανάτῳ  
ἀπέθανεν· ὡς ἐνώπιον δὲ τοῦ Θεοῦ εἰς τῶν πνιζάντων, θεωρῶν με ὑπὲρ τοῦ ἔθνους  
ἡμῶν ἀγωνιζόμενον καὶ τοὺς Χριστιανούς βακκίζοντα, ἐθάῤῥησέν μοι. Τὸ δὲ τέταρτον  
θηρίον ἤγουν τὴν Ῥωμανίαν καταπεσοῦσαν καὶ διαρπαζομένην ὑπὸ τῶν ἔθνῶν θεωροῦμεν,  
καὶ λοιπὸν προσδοκία ἐστὶ τῶν δέκα κεράτων.  
45 Καὶ ἀνεχωρήσαμεν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

V 1. Καὶ μεθ' ἡμέρας πάλιν ὀλίγας λέγει μοι ὁ Ἰουστὸς· Λάλησον τῷ Ἰακώβῳ,  
ἵνα συντύχω αὐτῷ.

Καὶ ἀπέρχομαι ἐγὼ Ἰωσήφ καὶ λέγω αὐτῷ· Τὸ πρῶτ' εὐρέθητι καὶ ὠφέλησον ἡμᾶς,  
κύρι, ὡς πάντοτε.

5 Ἀπὸ πρῶτ' δὲ ἡμέρα δευτέρα συνήχθημεν εἰς τὸν τόπον τὸν ἀπόκρυφον. Καὶ λέγει ὁ  
Ἰουστὸς· Κύρι Ἰακώβε, συντριβομένης τῆς Ῥωμανίας καὶ διαιρουμένης ὑπὸ τῶν ἔθνῶν  
καὶ εἰς δέκα τοπαρχίας γινομένης, δεῖ τὸν πλάνον διάβολον ἐλθεῖν·

Καὶ λέγει ὁ Ἰακώβος· Naί, ὄντως Ἐρμόλαος ὁ πλάνος μέλλει ἐρχεσθαι διαιρουμένης  
τῆς Ῥωμανίας, καὶ οὐαὶ ἔχει τὸν δεχόμενον αὐτόν. Καθὼς εἶπεν Ἰερεμίας· φησί  
10 γάρ· « Ἐπικατάρατος ἄνθρωπος, ὃς ἔχει τὴν ἐλπίδα ἐπ' ἄνθρωπον καὶ ἐπιστηρίσει  
σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν καὶ ἀποστῆ ἀπὸ Θεοῦ ἢ καρδία αὐτοῦ. Καὶ  
ἔσται ὡς ἀγριομυρική καὶ οὐκ ὄνεται, ὅταν ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ, καὶ κατοικήσει ἐν ἀλίμοις,  
ἐν γῆ ἀλμυρᾷ, ἣτις οὐ κατοικισθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα », καί· « Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ  
15 ἐροῦσι τῷ λαῷ τούτῳ καὶ τῇ Ἱερουσαλὴμ· Ὡς πνεῦμα πλανήσεως ἐν τῇ ἐρήμῳ ἢ  
ὁδὸς τῆς θυγατρὸς τοῦ λαοῦ μου, οὐκ εἰς καθαρὸν, οὐδὲ εἰς ἅγιον. Πνεῦμα πληρώσεως ἀπὸ  
τούτων ἤξει μοι. Ὡς νεφέλη ἀναβήσεται καὶ ὡς καταγιγίς τὰ ἄρματα αὐτοῦ, κουφότεροι  
ἀετοῦ οἱ ἵπποι αὐτοῦ. Διότι φωνὴ ἀγγελλόντων ἐκ Δάν ἤξει ». Καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ  
20 σπουδὴν· ἐκ Δάν ἀκουσόμεθα φωνὴν ὀξύτητος ἵππασίας ἵππων αὐτοῦ· ἀπὸ φωνῆς  
χρηματισμοῦ ἵππασίας αὐτοῦ ἐσειέσθῃ πᾶσα ἡ γῆ· καὶ ἤξει καὶ καταφάγεται πᾶσαν τὴν |  
71 γῆν καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, πόλεις καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν αὐταῖς ». Οὐκέτι γάρ,  
ἀδελφοί, ὡς ὁ Χριστὸς ὁ καταβάς « ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον » ἐν εἰρήνῃ, ἀλλ' ἐρχεται  
ἐν ταραχῇ ὁ Ἐρμόλαος καὶ ἐν ἀκαταστασίᾳ ὅλος ἀπώλεια ὢν. Καὶ μέντοι πρῶτον  
φαίνεται εἰρηνικὸς καὶ εὐκατάστατος ὁ δόλιος. Ὡς φησὶν ὁ Δανιήλ· « Καὶ παλαιώσει τοὺς  
ἀγίους ὑψίστου, ὑπονοήσῃ ἀλλοιωῦσαι νόμους καὶ καιροῦς, καὶ δοθήσεται αὐτῷ ἕως

IV 5 : 42-43 cf. Dan. 7,7-24.

V 1 : 6-7 Dan. 7,7-26 || 10-13 Jér. 17,5,6 || 13-17 Jér. 4,11-13,15 || 17-20 Jér. 8,15,16 || 21 Ps. 71  
(72),6 || 23-25 Dan. 7,25.

IV 5 : 34 φησί om. F || δίκαιον πάνυ F || λέγει : ἔλεγεν F || 36 post ἐστὶν folium amissit P post  
fol. 52 || 39 τελευτήσαντος F.

V 1 : 11 ἀποστῆ F || 17 ἀγγ. : ἀγγέλων τῶν F || 20 Οὐκέτι Sl. : οὐκ ἐστὶ F || 23 [εὐκα]τάστατος  
denovo P || 23-24 παλαίσει τοῖς ἀγίοις F || 24 ὑψ. + καὶ F || νόμους καὶ om. F.

ceux qu'elle n'a pas engendrés, faisant sa richesse sans justice ; au milieu de ses jours ils l'abandonneront, à la fin de ses jours elle sera insensée. » Et Isaïe expose la fin de cet adversaire Hermolaos : « En ce jour là, Dieu frappera de son épée sainte, grande et forte le serpent, le dragon perfide, le serpent, le dragon qui s'enfuit ; et de son épée le Seigneur tuera le serpent qui est dans la mer. »

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, messire Jacob, tes discours sont véridiques, et malheur aux hommes qui recevront Hermolaos, l'adversaire et l'apostat.

2. Jacob dit : Que l'Oint, le Christ, celui qui est venu et qui est né à Bethléem de la sainte Marie, était vraiment celui-là qu'annonçaient la sainte Loi et les prophètes, voilà qui est évident ; car une fois venu le Christ après les soixante-neuf semaines qu'a annoncées l'ange de Dieu à Daniel, les péchés de l'idolâtrie ont pris fin et les prophéties ont cessé à l'arrivée de la justice éternelle, c'est-à-dire du Christ. Et les versets : « Bénissez le Seigneur dans des églises » et « Nous nous confesserons à toi dans une grande Église »<sup>99</sup> se sont réalisés. Vraiment elle est grande l'Église du Christ, car elle règne de l'Orient à l'Occident et du Nord au Midi. Est devenu réalité sous nos yeux le verset : « Le peuple fondé louera le Seigneur » ; et nous avons vu (s'accomplir) le verset : « Je te donnerai des princes de paix et des évêques de justice », « car le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle ». Voilà ce que disait le prophète Isaïe à cause de la surabondante connaissance de Dieu instaurée sous le Christ. Et par Jérémie Dieu parle des évêques de l'Église : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, et ils vous mèneront paître avec sagesse. » Et David dit : « Tes prêtres revêtiront la justice », et encore : « Là je susciterai une corne à David. » C'est un grand miracle que le prophète ait annoncé à la fois le Christ et les prêtres de la nouvelle alliance ; il dit en effet : « À la place de tes pères des fils te sont nés ; tu les installeras princes de toute la terre ». « Car la parole » des apôtres « s'est répandue sur toute la terre. » Et David avertit la synagogue par ces mots : « Écoute, ma fille, vois et prête l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père, et le roi désirera ta beauté, car c'est lui ton Seigneur et tu te prosternerai devant lui. » Comme Dieu le dit (Sl. : *en annonçant la fin du judaïsme*) par Malachie :

99. Ἐκκλησία est naturellement pris ici au sens chrétien d' « Église » et non au sens d' « assemblée », qui est celui de la Septante.

25 καιρῶν καὶ καιροῦ καὶ ἡμῖσι καιροῦ ». Ἱερεμίας δὲ λέγει περὶ τῆς δολιότητος αὐτοῦ·  
 φησὶ γάρ· « Ἐφώνησεν πέρδιξ, συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκεν, ποιῶν πλοῦτον αὐτοῦ οὐ  
 μετὰ κρίσεως· ἐν ἡμίσει ἡμερῶν αὐτοῦ ἐγκαταλείψουσιν αὐτόν· ἐπ' ἐσχάτου αὐτοῦ ἔσται  
 ἄφρων ». Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει τὴν ἀπώλειαν αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου Ἑρμολάου· φησὶ  
 γάρ· « Ἐπάξει ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τὴν μάχαιραν αὐτοῦ τὴν ἁγίαν καὶ τὴν  
 30 μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν δράκοντα τὸν δόλιον, ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν  
 δράκοντα τὸν φεύγοντα· καὶ ἀνελεῖ Κύριος ἐν τῇ μαχαίρᾳ αὐτοῦ τὸν ὄφιν τὸν ἐν  
 τῇ θαλάσῃ ».

Ἐποκρίνεται Ἰουστὸς καὶ λέγει· Ζῆ Κύριος, κύρι Ἰάκωβε, ἀληθινοὶ εἰσιν οἱ λόγοι  
 σου, καὶ οὐαὶ ἔχει τοὺς ἀνθρώπους τοὺς δεχομένους τὸν ἀντικείμενον καὶ ἀποστάτην  
 35 Ἑρμολάον.

2. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὅτι δὲ ὁ Ἡλειμμένος Χριστός, ὁ ἐλθὼν καὶ γεννηθεὶς  
 ἐν Βηθλεὲμ ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας, ἀληθῶς αὐτὸς ἦν ὁ κηρυχθεὶς ὑπὸ τοῦ ἁγίου  
 νόμου καὶ τῶν προφητῶν, εὐδηλὸν ἐστίν· ἐλθόντος γάρ τοῦ Χριστοῦ μετὰ τὰς  
 ἐξήκοντα ἐννέα ἐβδομάδας, ἃς εἶπεν ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ τῷ Δανιήλ, συνετελέσθησαν αἱ  
 5 ἁμαρτίαι τῆς εἰδωλολατρίας, καὶ κατέπαυσαν αἱ προφητεῖαι καταλαβούσης τῆς  
 δικαιοσύνης τῆς αἰωνίου, τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ. Καὶ τὸ « Ἐν ἐκκλησίαις εὐλογεῖτε  
 τὸν Θεόν », καὶ τὸ « Ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλη ἐξομολογησόμεθά σοι » ἐγένετο. Ὅντως  
 γάρ μεγάλη ἐστὶν ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἄρκτου  
 καὶ μεσημβρίας ἐκράτησεν. Καὶ τὸ « Λαὸς ὁ κτιζόμενος αἰνέσει τὸν Κύριον »  
 10 ἔθεωρήσαμεν· καὶ τὸ « Δώσω τοὺς ἄρχοντας σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν  
 δικαιοσύνῃ » εἶδομεν. « Ἔσται γάρ | σοι, φησὶ, ὁ Θεὸς φῶς αἰώνιον »· ταῦτα δὲ ὁ προφήτης  
 Ἡσαΐας εἶπεν διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θεογονώσιαν τὴν ὑπὸ Χριστοῦ γενομένην. Καὶ διὰ  
 Ἱερεμίου λέγει ὁ Θεὸς περὶ τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐκκλησίας· « Δώσω ὑμῖν ποιμένας  
 κατὰ τὴν καρδίαν μου, καὶ ποιμανοῦσιν ὑμᾶς ποιμαίνοντες μετὰ ἐπιστήμης ». Καὶ  
 15 Δαυὶδ λέγει· « Οἱ ἱερεῖς σου ἐνδύσονται δικαιοσύνην », καὶ πάλιν· « Ἐκεῖ ἐξανηλεῶ  
 κέρας τῷ Δαυὶδ ». Μέγα θαῦμα, ὅτι καὶ τὸν Χριστὸν ἐκήρυξεν ὁ προφήτης καὶ τοὺς  
 ἱερεῖς τῆς νέας διαθήκης. Φησὶ γάρ· « Ἄντι τῶν πατέρων σου ἐγεννήθησαν υἱοὶ σοι·  
 καταστήσεις αὐτοὺς ἄρχοντας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ». « Εἰς πᾶσαν γὰρ τὴν γῆν ἐξῆλθεν  
 ὁ φθόγγος » τῶν ἀποστόλων. Καὶ Δαυὶδ δὲ παραινῶν τῇ συναγωγῇ λέγει· « Ἄκουσον,  
 20 θύγατερ, καὶ ἴδε καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ  
 πατρὸς σου, καὶ ἐπιθυμήσει ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου, ὅτι αὐτὸς ἐστὶ κύριός  
 σου καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ ». Ὡς φησὶν ὁ Θεὸς διὰ Μαλαχίου (...) λέγων· « Οὐκ ἔστι μοι

V 1 : 26-28 *Jér.* 17, 11 || 29-32 *Is.* 27, 1.

V 2 : 4-6 *Dan.* 9, 24-25 || 6-7 *Ps.* 67 (68), 27 || 7 *Ps.* 21 (22), 26 || 9 *Ps.* 101 (102), 19 || 10-11 *Is.* 60, 17-20 || 13-14 *Jér.* 3, 15 || 15-16 *Ps.* 131 (132), 9, 17 || 17-18 *Ps.* 44 (45), 17 || 18-19 *Ps.* 18 (19), 5 || 19-22 *Ps.* 44 (45), 11, 12 || 22-24 *Mal.* 1, 10, 11.

V 1 : 25 καὶ ἱερ. δὲ F || δὲ om. P || 26 αὐτοῦ om. PSl. || 27 ἐγκαταλείψουσιν P || ἐπ' ἐσχάτων F || 28 ἄφρων. Ὡς : ἄφρωνος F || αὐτοῦ om. F || 30-31 ἐπὶ — φεύγοντα om. F || 31-32 τὸν ἐπὶ τὴν θάλασσαν F || 33 ἀπεκρίθη F || κύρι Ἰ. om. F || 33-34 λόγοι σου + ἰάκωβε F || 34 τοὺς! — δεχ. : τοὺς δεχ. ἀνθρ. F || 35 Ἑρμ. : διάβολον P.

V 2 : 1 δ' om. P || ἡλιμμένος P || Χριστός om. F || 2 ἀπὸ : ἐκ F || ἀληθῶς + ἁγίας F || ἅγιον om. F || 3 τοῦ : ἰησοῦ P || 4 συνει. : ἄν ἐτελέσθησαν F || 5 ἁμαρτίαι + διὰ F || καταλαμβανούσης F || 7 ἐξομολογήσονται F || ἐγένετο om. F || 10 τὸ om. F || 11 φησὶ om. F || 12 διὰ... ὑπερβάλλουσαν om. F || ὑπὸ : τοῦ F || γενομένην F || 14 μετ' ἐπιστήμης F || 15 ἐξανηλεῶ F || 16 ἐκήρυξαν οἱ προφῆται F || 17 ἐγεννήθησαν F || σοι υἱοὶ P || 18 εἰς — γῆν om. F || 19 φθόγγος : λόγος F || δὲ om. F || 22 λέγων om. F.

« Je n'ai pas de plaisir chez les fils d'Israël et je ne recevrai pas de sacrifice de leurs mains, car de l'Orient à l'Occident mon nom est glorifié parmi les nations (Sl. : *et en tout lieu on offre l'encens à mon nom*) », comme le dit aussi Jérémie : « En ces jours-là et en ce temps-là ils appelleront Jérusalem trône du Seigneur, et en elle se rassembleront toutes les nations au nom du Seigneur à Jérusalem, et ils ne marcheront plus à la suite des idoles. » Et nous avons vu tout cela, et désormais il ne manque plus rien que le déversement<sup>100</sup> des nations; et je crains que ne se réalise pour les Juifs incrédules la prophétie de Jérémie qui dit : « Ce peuple a un cœur sourd et rebelle », et encore : « Voici que j'amène sur eux un malheur dont ils ne pourront pas sortir par eux-mêmes, et ils crieront vers moi et je ne les entendrai pas ». « En ce temps-là ils diront à ce peuple et à Jérusalem : (Sl. : *la voie de la fille de mon peuple est*) comme un esprit de perdition dans le désert (Sl. : *ce n'est ni dans la pureté ni dans l'Esprit Saint de l'accomplissement qu'elle (il?) viendra à moi. Voici qu'il s'élèvera comme une nuée* », *Hermolaos : c'est du diable qu'il parle, que Daniel appelait petite corne*). Ainsi parle-t-il de ceux qui refusent de croire au Christ et vont recevoir Hermolaos à la place du Christ; Isaïe le dit pareillement : « Ceux qui préparent la table du démon périront tous par l'épée. »

Ioustos répond et dit : Par l'Esprit Saint, tu dis vrai; et malheur à ceux qui n'ont pas cru au Christ qui est venu, et qui l'attendent encore en judaïsant.

3. Et ils se retirèrent tous en glorifiant Dieu. Et moi Joseph je pris Ioustos chez moi pour le dîner. Après le repas, je lui dis : Au nom de Dieu, messire Ioustos, que penses-tu de ce que dit Jacob?

Ioustos dit : Le Seigneur, le Dieu d'Israël est vivant! je crois que l'Esprit Saint est dans son cœur. (Sl. : *C'est pourquoi il dédaigne la nourriture corporelle et jeûne sans cesse, car il reçoit l'allégresse du Saint Esprit.*)

Et Ioustos pleura et gémit en disant : Crois-moi, messire Joseph, je ne mens pas : voici quinze nuits d'affilée que je vois en rêve Moïse et les prophètes, et Jacob loué par les prophètes<sup>101</sup>. Mais je ne veux pas le lui révéler, de peur qu'il ne s'enorgueillisse et que la grâce de Dieu ne le quitte. Mais toi, tu fais bien de noter et d'écrire la sagesse divine qui jaillit de la bouche de Jacob pour que je la recopie moi aussi, et qu'avec elle je catéchise les miens dans ma maison<sup>102</sup>. Je veux encore l'interroger sur la fin du monde et la deuxième Parousie du Christ.

Et dix jours plus tard Ioustos me dit : Joseph, l'ami, pourquoi n'ai-je pas vu venir Jacob? Parle-lui, que nous nous rencontrions.

Et moi, Joseph, j'allai dire à Jacob : Messire Jacob, sois là le matin et aide-nous.

100. Au lieu du sens habituel de « confusion » pour σύγχυσις, nous avons préféré le sens étymologique de « déversement » des peuples barbares à l'intérieur de l'Empire.

101. Dans la polémique anti-judaïque, c'est un *topos* de faire intervenir en rêve ou vision Moïse lui-même ou les prophètes pour expliquer aux Juifs qu'ils ont eu tort de continuer à observer la Loi après la venue du Christ. Voir quelques exemples dans G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 374, 379 n. 97.

102. Le slave ajoute : « car grâce à son enseignement je crois que celui qui est né à Bethléem sous César Auguste est l'Oint sorti de la souche de Jessé, le sauveur d'Israël et du monde entier. »

θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ θυσίαν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν οὐ προσδέξομαι· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δοξάζεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, (...)», ὡς καὶ  
 25 Ἰερεμίας λέγει· « Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ καλέσουσι τὴν Ἱερουσαλήμ  
 θρόνον Κυρίου, καὶ συναχθήσονται ἐν αὐτῇ πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐ πορεύονται ἐτι ὀπίσω τῶν εἰδώλων ». Καὶ πάντα ταῦτα  
 εἶδομεν, καὶ λοιπὸν οὐδὲν ἄλλο λείπει, εἰ μὴ ἡ σύγχυσις τῶν ἐθνῶν· καὶ φοβοῦμαι ὅτι  
 30 γενέσθαι ἔχει τοῖς ἀπειθήσασιν τῷ Χριστῷ Ἰουδαίοις ἢ προφητεία ἢ διὰ Ἰερεμίου λέγουσα·  
 « Τῷ λαῷ τούτῳ ἐγενήθη καρδία ἀνήκοος καὶ ἀπειθής », καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐπάγω ἐπ' αὐτοὺς  
 35 κακά, ἐξ ὧν οὐ δυνήσονται ἐξελθεῖν ἐξ αὐτῶν, καὶ κεκράζονται πρὸς με καὶ οὐ μὴ  
 εἰσακούσωμαι αὐτῶν ». « Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἔρουσι τῷ λαῷ τούτῳ καὶ τῇ Ἱερουσαλήμ·  
 Ὡς πνεῦμα πλανήσεως ἐν τῇ ἐρήμῳ. (...) ». Ὡδε λέγει περὶ τῶν ἀπειθουσῶν τῷ Χριστῷ  
 καὶ μελλόντων δέχεσθαι τὸν Ἑρμόλαον ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει  
 73 ὁμοίως· « Οἱ ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν, πάντες σφαγῆ πεσοῦνται ».  
 35 Ἀποκρίνεται ὁ Ἰούστος καὶ λέγει· Μὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλήθειαν λέγεις· καὶ οὐαὶ ἔχει τοὺς μὴ πιστεύσαντας εἰς τὸν ἐλθόντα Χριστόν, ἀλλ' ἀκμὴν ἀναμένοντας καὶ ἰουδαίζοντας.

3. Καὶ ἀνεχώρησαν πάντες δοξάζοντες τὸν Θεόν. Ἔλαβον δὲ ἐγὼ Ἰωσήφ εἰς τὸ ὀσπίτιόν μου τὸν Ἰούστον, ἵνα ἀριστήσῃ. Καὶ μετὰ τὸ ἀριστήσῃαι ἡμᾶς εἶπον αὐτῷ· Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, κύριε Ἰούστω, τί σοι φαίνεται τὰ λαλούμενα ὑπὸ Ἰακώβου;

Λέγει ὁ Ἰούστος· Ζῆ Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶν ἐν  
 5 τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (...).

Καὶ ἀναστενάξας καὶ κλαύσας Ἰούστος εἶπεν· Πίστευσόν μοι, κύριε Ἰωσήφ, ὅτι οὐ ψεύδομαι· ἔχω δεκαπέντε νύκτας ἐνορδίνως θεωρῶν ἐν ὄραματι τὸν Μωϋσῆν καὶ τοὺς προφήτας καὶ Ἰακώβον ἐπαινούμενον ὑπὸ τῶν προφητῶν. Ἄλλ' οὐ θέλω αὐτῷ θαρβῆσαι, μήποτε ἐπαρθῆ καὶ ἀναχωρήσῃ ἢ χάρις τοῦ Θεοῦ ἀπ' αὐτοῦ. Σὺ δὲ καλῶς ποιεῖς  
 10 σημειούμενος καὶ γράφων τὴν παρά τοῦ στόματος Ἰακώβου θεϊκὴν βρούσσαν σοφίαν, ὅπως κἀγὼ μεταγράψω αὐτήν, ἵνα ἐξ αὐτῆς κατηγήσω καὶ τοὺς διαφέροντάς μοι ἐν τῷ οἴκῳ μου. Θέλω δὲ αὐτὸν ἐρωτῆσαι καὶ τὸ τέλος τοῦ κόσμου καὶ περὶ τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Χριστοῦ.

Καὶ μετὰ δέκα ἡμέρας λέγει ὁ Ἰούστος ἐμοὶ Ἰωσήφ· Ἄνθρωπε, διὰ τί οὐ θεωρῶ τὸν  
 15 Ἰακώβον προερχόμενον; Ἀάλησον αὐτῷ, ἵνα συντύχωμεν αὐτῷ.

Καὶ ἀπῆλθον ἐγὼ Ἰωσήφ καὶ εἶπον τῷ Ἰακώβῳ· Κύριε Ἰακώβε, εὐρέθητι τὸ πρῶν καὶ ὠφέλησον ἡμᾶς.

V 2 : 25-27 *Jér.* 3,17 || 30 *Jér.* 5,23 || 30-32 *Jér.* 11,11 || 32-33 *Jér.* 4,11 || 34 cf. *Dan.* 7,8; *Rom.* 2,8 || 35 *Is.* 65,11.12.

V 3 : 12-13 cf. *Matth.* 24,3.

V 2 : 26 θρόνος P || ἐν αὐτῇ : ἐναντι F || ἐν<sup>2</sup> om. P || 27 εἰς Ἱερ. om. F || τῶν om. P || 28 καί<sup>2</sup> + λοιπὸν P || ὅτι om. P || 29 ἀπειθήσασιν ἰουδαίοις τὸν χριστόν F || Ἱερ. + ἢ F || 30 ἐγὼ om. F || ἐπ' om. F || 31 ἐξ αὐτῶν, καὶ om. F || 32 εἰσακούσομαι P || 33 τῇ om. F || 34 Ἑρμ. : διάβολον F || 34-35 ὁμοίως λέγει F || 36 ὁ om. P || 37 οὐαὶ ἔχει : οὐχί P || πιστεύοντας F.

V 3 : 1-2 τὸ ὄσπ. : τὸν οἶκον F || 4 ὁ<sup>1</sup> om. P || 6 Ἰούστος om. F || ὅτι om. F || 7 ἐνορδ. : ὀρδῆνον P || ἐν ὄρ. θεωρῶν F || 9 μήποτε : ἵνα μὴ ἴσως F || 10 Ἰακ. : αὐτοῦ F || 10-11 ὅπως κἀγὼ : ἵνα καὶ P || 11 αὐτῆς : αὐτοῦ P || καὶ om. F || 14 ὁ om. P || 15 συντύχω P || 16 ἐγὼ Ἰωσ. om. F.

Et le matin nous nous rassemblâmes dans la maison où nous nous tenions toujours, avec Ioustos. Et Ioustos dit : Les prophètes disent-ils qu'il y aura de grandes tribulations à la fin du monde ?

4. Jacob dit : Grandes comme il n'y en a jamais eu de telles. Isaïe dit en effet : « Voici venir le jour du Seigneur, sans remède, avec emportement et colère, pour faire de toute la terre un désert et exterminer les impies qui s'y trouvent. Car les étoiles du ciel, Orion et toute leur troupe ne donneront plus leur lumière, et les ténèbres régneront après le lever du soleil, et la lune ne donnera plus sa lumière, et j'enverrai des maux sur toute la terre et leurs péchés aux impies ». « Et toutes les puissances des cieus seront ébranlées, et le ciel s'enroulera comme un livre, et toutes les étoiles tomberont comme tombent les feuilles de vigne et comme tombent les feuilles du figuier. » Et encore : « Car le ciel sera ébranlé et la terre tremblera sur ses fondements », et encore : « Car c'est le jour du jugement du Seigneur, l'année de la rétribution, le jugement de Sion ; et ses ravins se changeront en poix, et sa terre en soufre ; et jour et nuit sa terre sera comme de la poix enflammée, et elle ne s'éteindra pas pour l'éternité. » Et encore : « Ils verront les membres des hommes qui m'ont offensé ; car leur ver n'aura pas de fin et leur feu ne s'éteindra pas, et ils seront exposés au regard de toute chair. » N'offensons donc pas le Christ pour ne pas connaître la mort éternelle. Car il va se produire le déversement des nations avec l'apparition des dix cornes et la venue d'Hermolaos le trompeur ; ce sera « alors une grande tribulation. » Comme le dit Joël : « Malheur à ceux qui désirent voir ce jour-là », comme le dit aussi Sophonie : « Jour de ténèbres et d'angoisse (Sl. : *jour d'affliction et de courroux*). » Et Salomon dit : « Éloigne la colère de ton cœur et chasse la méchanceté loin de ta chair, avant que le soleil ne soit obscurci, et que la lumière, la lune et les étoiles ne perdent leur éclat. » Et comme le dit Malachie : « Voici que vient le jour du Seigneur, brûlant comme un four, et tous les impies et les pécheurs seront comme du chaume, et le jour qui vient les enflammera, et il ne restera d'eux pas un rejet, pas une racine. » Et comme (Dieu) le dit par Aggée : « Je secoue encore une fois le ciel et la terre, la terre ferme et la mer, et je secouerai toutes les nations. » Et Isaïe dit : « Et je couvrirai le ciel de ténèbres et je rendrai son vêtement semblable à un sac » ; et le Seigneur dit par Sophonie : « Et je frapperai les hommes pécheurs, et ils marcheront comme des aveugles, parce qu'ils ont péché contre le Seigneur. » Dieu n'a pas dit « parce qu'ils ont péché contre moi », mais « contre le Seigneur », à cause de ceux qui n'ont pas cru au Christ. Et il dit encore aussitôt après : « Je répandrai leur sang comme de la poussière, et leurs chairs comme du fumier, et ni leur argent ni leur or ne pourront les sauver (de ma main) au jour de la colère du Seigneur, car toute la terre sera consumée dans le feu de son

Και ἀπὸ πρωῒ συνήχθημεν εἰς τὸ ὄσπιτιν, ὅπου πάντοτε εὐρισκόμεθα, μετὰ Ἰούστου. Και λέγει ὁ Ἰούστος· Μεγάλην θλίψιν λέγουσιν οἱ προφήται εἰς τὸ τέλος τοῦ κόσμου;

4. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Μεγάλην, ἥτις οὐκ ἐγένετο ποτὲ ἄλλη τοιαύτη. Ἡσαΐας γὰρ λέγει· « Ἴδου ἡμέρα Κυρίου ἔρχεται ἀνιάτος μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς, θεῖναι τὴν οἰκουμένην ὄλην ἔρημον καὶ τοὺς ἀσεβεῖς ἀπολέσαι ἐξ αὐτῆς. Οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὁ Ὠρίων καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν τὸ φέγγος αὐτῶν οὐ δώσουσιν. Καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς· καὶ ἐντελοῦμαι τῇ οἰκουμένη ὄλη κακὰ καὶ τοῖς ἀσεβεῖσι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ». « Καὶ σαλευθήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν καὶ εἰλιγῆσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσοῦνται ὡς πίπτει φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς ἐκπίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς ». Καὶ πάλιν· « Ὁ γὰρ οὐρανὸς σαλευθήσεται καὶ ἡ γῆ σεισθήσεται ἐκ τῶν θεμελιῶν αὐτῆς », καὶ πάλιν· « Ἡμέρα γὰρ κρίσεως Κυρίου καὶ ἐνιαυτὸς ἀνταποδόσεως, κρίσις Σιών. Καὶ στραφήσονται αἱ φάραγγες αὐτῆς εἰς πίσσαν καὶ ἡ γῆ αὐτῆς εἰς θεῖον· καὶ ἔσται ἡ γῆ αὐτῆς ὡς πίσσα καιομένη ἡμέρας καὶ νυκτὸς καὶ οὐ σβεσθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον ». Καὶ πάλιν· « Ὅσονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων εἰς ἐμέ. Ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, καὶ ἔσονται εἰς ὄρασιν πάσης σαρκί ». Μὴ οὖν παραβῶμεν τὸν Χριστόν, ἵνα μὴ εἰς αἰῶνα ἀπολώμεθα. Ταραχὴ γὰρ ἔθνων ἔχει γενέσθαι τῶν δέκα κεράτων ἐγειρομένων καὶ τοῦ Ἑρμολάου καὶ πλάνου ἐρχομένου· « θλίψις μεγάλη τότε » γίνεται. « Οὐαὶ » γὰρ φησιν Ἰωὴλ « τοῖς ἐπιθυμοῦσιν ἰδεῖν τὴν ἡμέραν ἐκείνην », ὡς καὶ Σοφονίας λέγει· « Ἡμέρα σκότους καὶ ἀνάγκης, ἡμέρα θλίψεως καὶ ὀργῆς ». Καὶ Σολομών λέγει· « Ἀπόστησον θυμὸν ἀπὸ σῆς καρδίας καὶ παράγαγε πονηρίαν ἀπὸ σῆς σαρκὸς ἕως οὐ οὐ μὴ σκοτισθῇ ὁ ἥλιος, καὶ τὸ φῶς καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες δύουσιν τὸ φέγγος αὐτῶν ». Ὡς καὶ Μαλαχίας λέγει· « Ἴδου ἡμέρα Κυρίου ἔρχεται καιομένη ὡς κλίβανος, καὶ ἔσονται πάντες οἱ ἀσεβεῖς καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ καλάμη, καὶ ἀνάψει αὐτοὺς ἡ ἡμέρα ἡ ἐρχομένη, καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῇ ἐξ αὐτῶν κλῆμα οὔτε ρίζα ». Ὡς καὶ διὰ Ἀγγαίου λέγει· « Ἐτι ἀπαξ ἐγὼ σεῖω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν ξηρὰν καὶ τὴν θάλασσαν, καὶ συσσειῶ πάντα τὰ ἔθνη ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Καὶ ἐνδύσω τὸν οὐρανὸν σκότος καὶ ὡς σάκκον θήσω τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ »· καὶ διὰ Σοφονίου λέγει Κύριος· « Καὶ ἐκθλίψω τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἁμαρτωλοὺς, καὶ πορεύσονται ὡς τυφλοὶ, ὅτι τῷ Κυρίῳ ἐξήμαρτον ». Οὐκ εἶπεν ὁ Θεὸς « ὅτι ἐμοὶ ἐξήμαρτον », ἀλλὰ « τῷ Κυρίῳ », τοῖς ἀπειθήσασιν τῷ Χριστῷ. Καὶ πάλιν εὐθέως· « Ἐκχεῶ τὸ αἷμα αὐτῶν ὡς χοῦν καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν ὡς βόλβιτα,

V 3 : 19 cf. *Dan.* 12,1; *Matth.* 24,21.

V 4 : 2-6 *Is.* 13,9-11 || 6-8 *Is.* 34,4 || 9 *Is.* 13,13 || 10-13 *Is.* 34,8-10 || 13-15 *Is.* 66,24 || 16-17 cf. *Dan.* 7,7-26 || 17 *Matth.* 24,21 || 17-18 *Amos* 5,18 || 18-19 *Soph.* 1,15 || 19-21 *Ecl.* 11,10; 12,2 || 22-24 *Mal.* 3,19 || 24-26 *Aggée* 2,6-7 || 26-27 *Is.* 50,3 || 27-28 *Soph.* 1,17 || 30-32 *Soph.* 1,17-18.

V 3 : 18 τὸ ὄσπ. : τὸν οἶκον P || ἠύρισκόμεθα P || 19 ὁ ὄσπ. P || προφ. + γενέσθαι F || εἰς ὄσπ. P.

V 4 : 1 ὁ ὄσπ. P || μεγάλη F || γὰρ ὄσπ. P || 2 ἡμέρα Κυρίου : ἔρα κυρίου expr. P || 3-4 κ. ὁ Ὠρ. ὄσπ. F || 5 τ. ἡλ. ἀνατ. : ὁ ἥλιος F || 6 ὄλη ὄσπ. F || 7 εἰλιγῆσεται P || 8 ἐκπίπτει : ἐκρέει P || 11 στραφ. : συ στραφήσονται F || θίον F || 12 αὐτῆς ὄσπ. F || 17 ἐρχομένων F || γίν. : γενήσεται F || Οὐαὶ — Ἰωὴλ : ἰωὴλ γὰρ λέγει· οὐαὶ F || 19 ἡμ. θλ. κ. ὀρ. rest. Bonwetsch e Sl. || Καὶ Σ. : ὡς καὶ σαλομών P || σῆς : πάσης F || 20 πάραγε F || σῆς : πάσης F || οὐ ὄσπ. F || καὶ ὄσπ. P || 21 δύουσιν : δώσουσι F || 23 ἁμαρτωλοὶ + ὡς F || τῇ ἡμέρα τῇ ἐρχομένη F || 24 διὰ Ἄ : ἀγγαῖος F || Ἐτι ὄσπ. P || 25 κ. τ. ξηρὰν ὄσπ. F || συσσειῶ F || 26 Καὶ ὄσπ. P || Καὶ ὄσπ. F || ὡς ὄσπ. F || 27 θήσω ὄσπ. P || 30 σάρκας : ἁμαρτίας P.

zèle. » Dieu n'a pas dit « au jour de ma colère », ni « dans le feu de mon zèle », mais « le jour de la colère du Seigneur » et « dans le feu de son zèle » : Dieu parle de son Fils. Et Jérémie dit encore de la fin du monde : « J'ai jeté un regard sur la terre, et voilà qu'il n'y avait rien, et sur le ciel, et ses lumières n'étaient plus. Car j'ai vu des montagnes, et voilà qu'elles tremblaient, et que toutes les collines étaient ébranlées devant la face du Seigneur. »

5. Et David dit encore du Christ : « Seigneur, le roi se réjouira de ta puissance », et encore : « Il t'a demandé la vie, et tu lui as donné l'allongement de ses jours jusque dans les siècles des siècles. » Car le Verbe de Dieu existe pour les siècles des siècles, lui qui a pris chair et qu'on appelle le Christ. Et encore : « Que ta main soit sur le dos de tous tes ennemis, que ta droite trouve tous ceux qui te haïssent, car tu les jetteras comme dans un four de feu au jour de ta face ; le Seigneur dans sa colère les bouleversera, et le feu les dévorera ; tu feras disparaître leur fruit de la terre et leur descendance du milieu des fils des hommes, car ils ont ourdi le mal contre toi, ils ont pris des résolutions qu'ils n'ont pas pu tenir ; car tu leur feras tourner le dos, et tu mettras leur visage parmi tes survivants. »<sup>103</sup> Voyez, frères, quel châtement attend ceux qui n'ont pas reçu le Christ, « Car la puissance est à Dieu, et à toi, Seigneur, la miséricorde ; car tu rendras à chacun selon ses œuvres ». Le Christ vient en effet à sa deuxième Parousie avec une foule d'anges et de puissances. Et Isaïe dit : « Et il tuera le serpent qui est dans la mer », et encore : « Du souffle de ses lèvres il tuera l'impie », Hermolaos, « et toutes les puissances des cieus fondront » avec toute la création visible et invisible. Le Christ viendra avec ce même corps qu'il nous a emprunté, car la création ne supporte pas de voir nue la divinité ineffable et insondable du Verbe de Dieu. Le Christ viendra « comme un éclair », qui brillera « de l'Orient à l'Occident ». Comme le dit Daniel, « Voici que vient comme un Fils de l'homme » ; le prophète voulait dire la chair que Dieu nous a empruntée à nous, les hommes. Et encore : « Voici qu'avec les nuages du ciel vient comme un Fils de l'homme, et il alla à l'Ancien des jours et se présenta à lui, et il lui fut donné le commandement, l'honneur et la royauté, et tous les peuples, races et langues le serviront ; son pouvoir est un pouvoir éternel, qui ne passera pas, et sa royauté ne sera

103. Le sens du texte hébreu, « tu les vises en pleine face », semble meilleur, même dans le contexte de la Doctrina.

καὶ τὸ ἀργύριον αὐτῶν καὶ τὸ χρυσίον αὐτῶν οὐ μὴ δύνηται ἐξελεῖσθαι αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς Κυρίου, ὅτι ἐν πυρὶ ζήλου αὐτοῦ καταναλωθήσεται πᾶσα ἡ γῆ ». Οὐκ εἶπεν ὁ Θεός· « ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς » μου καὶ « ἐν πυρὶ ζήλου » μου, ἀλλ' « ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς Κυρίου » καὶ « ἐν πυρὶ ζήλου αὐτοῦ »· περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ λέγει ὁ Θεός. Καὶ πάλιν  
 35 Ἰερεμίας λέγει περὶ τῆς συντελείας· « Ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἰδοὺ οὐδέν, καὶ εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οὐκ ἦν τὰ φῶτα αὐτοῦ. Εἶδον γὰρ ὄρη, καὶ ἰδοὺ ἦν τρέμοντα, καὶ πάντα τοὺς βουνούς ταρασσομένους ἀπὸ προσώπου Κυρίου ».

5. Καὶ πάλιν Δαυὶδ λέγει περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου εὐφρανθήσεται ὁ βασιλεὺς », καὶ πάλιν· « Ζῶν ἠτήσατό σε καὶ ἔδωκας αὐτῷ μακρότητα ἡμερῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος ». Εἰς αἰῶνα αἰῶνος γὰρ ἔστιν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ σάρκα ἀναλαβὼν καὶ  
 5 προσαγορευθεὶς Χριστός. Καὶ πάλιν· « Εὐρεθεὶ ἡ χεὶρ σου πᾶσι τοῖς ἐχθροῖς σου, ἡ δεξιὰ σου εὖροι πάντα τοὺς μισοῦντάς σε· ὅτι θῆσεις αὐτοὺς ὡς κλίβανον πυρὸς εἰς καιρὸν τοῦ προσώπου σου· Κύριος ἐν ὀργῇ αὐτοῦ συνταράξει αὐτούς, καὶ καταφάγεται αὐτοὺς πῦρ· τὸν καρπὸν αὐτῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἀπολείς καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπὸ υἰῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἐκλιναν εἰς σέ κακά, διελογίσαντο βουλάς, αἰς οὐ μὴ δύνωνται στήναι· ὅτι θῆσεις αὐτοὺς νῶτον, ἐν τοῖς περιλοίποις σου ἐτοιμάσεις τὸ πρόσωπον αὐτῶν ».  
 10 Ἴδετε, ἀδελφοί, ποία κατάκρισις ἠτοίμασαι τοῖς μὴ δεξαμένοις τὸν Χριστόν, « ὅτι τὸ κράτος τοῦ Θεοῦ, καὶ σοῦ, Κύριε, τὸ ἔλεος, ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ». Ἔρχεται γὰρ ὁ Χριστὸς ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ μετὰ πλήθους ἀγγέλων καὶ δυνάμεων, καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Καὶ ἀνελεῖ τὸν ὄφιν τὸν ἐν τῇ θαλάσῃ », καὶ πάλιν· « Καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ », τὸν Ἑρμόλαον, « καὶ  
 15 τακῆσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν » καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ὄρατῆ τε καὶ ἀόρατος. Ἔρχεται δὲ ὁ Χριστὸς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι, ὃ ἀνέλαβεν ἐξ ἡμῶν, ἐπειδὴ οὐχ ὑποφέρει ἰδεῖν ἢ κτίσις γυμνὴν τὴν θεότητα τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, τὴν ἀνεκδιήγητον καὶ ἀνεξιχνίαστον. Ἔρχεται δὲ ὁ Χριστὸς « ὡς ἀστραπὴ » φαίνουσα « ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως  
 20 δυσμῶν ». Καθὼς εἶπεν ὁ Δανιήλ· « Ἰδοὺ, ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος »· ἐσήμανεν ὁ προφήτης τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβεν ὡς Θεὸς ἐξ ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων. Καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἔφθασεν ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν καὶ προσήχη αὐτῷ, καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι δουλεύσουσιν αὐτῷ, ἡ ἐξουσία αὐτοῦ

V 4 : 35-37 *Jér.* 4,23-24.26.

V 5 : 1-3 *Ps.* 20 (21),1.5 || 4-9 *Ps.* 20 (21),9-13 || 10-12 *Ps.* 61 (62),12.13 || 13 *Is.* 27,1 || 14 *Is.* 11,4 || 14-15 *Is.* 34,4 || 18-19 *Matth.* 24,27 || 19-24 *Dan.* 7,13.14.

V 4 : 31 αὐτῶν<sup>2</sup> om. F || δυνηθῆ F || 32 ζήλους P || 33 μου καὶ : ἡλίου ἢ F || 34 ζήλους P || αὐτοῦ<sup>2</sup> om. F || 35 οὐθέν F || 36 γὰρ : τὰ F || 37 τοὺς om. P.

V 5 : 1 τοῦ om. P || 2 κ. πάλιν om. F || 3 Εἰς — ἔστιν : ἔστι γὰρ F || δ<sup>2</sup> : καὶ || ἀναλαμβάνων F || 4 εὐρεθῆ P<sup>a.c.</sup>, εὐρεθῆ F<sup>a.c.</sup> || πᾶσα P || 5 ὅτι om. F || 6 post σου add. περὶ πατρός λέγει (λ. om. P) glossam FP || 7 post πῦρ add. glossam περὶ χριστοῦ P περὶ υἱοῦ λέγει F || τῆς om. P || 8 post κακά add. περὶ τῶν σταυρωσάντων Ἰουδαίων glossam FP (P in majusculis) || 8-9 περὶ τῶν λεγόντων ὅτι οὐκ ἔστιν παρά (ἀπὸ F) θεοῦ ὁ ἀνθρώπος οὗτος add. glossam post στήναι P post νῶτον F || 9 τὰ πρόσωπα P || 10 οἶδατε P || 10-11 περὶ τοῦ (τοῦ om. P) πατρός λέγει add. glossam post Χριστόν P post Θεοῦ F || 12 post αὐτοῦ<sup>1</sup> add. glossam περὶ τοῦ υἱοῦ λέγει F περὶ υἱοῦ P || δευτ. + καὶ ἐνδόξω P || πλήθους + δόξης F || 13 καὶ<sup>1-2</sup> om. P || Καὶ ἀνελεῖ om. F || ὄφιν + τὸν σατανάν F || τόν<sup>2</sup> om. P || 14 Καὶ<sup>2</sup> om. F || διὰ : δύο P || ἀσεβεῖς F || 15 ἡ om. P || 16 δ : ὦ P || 17 ἰδεῖν om. F || 19 ὁ om. P || ὡς om. F || 20 ἔλαβεν P || ὡς : ὁ F || 22 post ἡμερῶν add. περὶ τοῦ πατρός καὶ θεοῦ glossam F.

pas détruite. » Comme le dit encore David au sujet du Christ : « Dieu viendra de façon visible, et notre Dieu ne se taira pas ; un feu brûlera devant lui » ; « et il brûlera tous ses ennemis alentour ». Et encore : « Les cieux proclameront sa justice, car Dieu est juge. » Et Moïse dit : « Car le Seigneur jugera son peuple et il prendra la défense de ses serviteurs. » Que personne ne reste donc ennemi du Christ pour ne pas être brûlé éternellement par cette flamme éternelle.

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, tu as dit vrai, messire Jacob, et ton enseignement est sans erreur ; en effet, après l'abaissement de la quatrième bête, c'est-à-dire de la Rômania, personne d'autre ne viendra, si ce n'est le déversement des nations, des dix cornes, et la venue du diable blasphémateur et trompeur. Comme l'a dit Daniel à propos de ces dix cornes et de celle qui a poussé et en a arraché trois des précédentes, « dont les yeux et la bouche profèrent de grands blasphèmes, et son aspect est plus grand que celui des autres : je voyais cette bête, et elle faisait la guerre aux saints. » Et Daniel dit encore : « Je voyais ces discours, ces grands blasphèmes que prononçait cette corne jusqu'à ce que la bête soit tuée et périsse, et son corps fut livré aux flammes du feu. » Vraiment, malheur à ceux qui recevront le diable qui viendra, parce qu'ils brûleront avec lui pour les siècles des siècles.

Jacob se leva, se prosterna devant les genoux de Ioustos et dit : Vraiment, c'est l'Esprit Saint qui a parlé aujourd'hui par ta bouche, messire Ioustos, et la vérité est telle (que tu l'as dit).

6. Et Jacob dit encore à Ioustos : À la question que je vais te poser, messire Ioustos, réponds sans rien me cacher, ne t'irrite pas et ne t'emporte pas, mais dis-moi la vérité.

Ioustos dit : Autant que je le peux, je te dirai la vérité et je ne m'irriterai pas.

Jacob dit : Au nom de Dieu, te rappelles-tu le jour où étions à Ptolémaïs sous le règne de l'empereur Maurice, alors jeunes, un jour de sabbat, sur le môle, près de l'endroit où l'on met les bateaux à sec et de la douane <sup>104</sup>, toi, moi, ton père, messire Samouèlos, mon maître, et une foule de Juifs ? Et alors que nous déambulions, certains des Juifs dirent qu'à Tibérias <sup>105</sup> le prêtre de notre communauté avait eu en vision une grande révélation qui lui disait que l'Oint, le roi d'Israël, le Christ,

104. Mention intéressante d'une douane; voir Commentaire, p. 241, 245. Pour d'autres exemples de tarifs douaniers à l'époque protobyzantine : G. DAGRON et D. FEISSEL, *Inscriptions de Cilicie*, Paris 1987, n° 108, p. 170-185.

105. Sur l'importance religieuse de Tibérias, voir plus haut I 42, l. 14, et Commentaire, p. 240-241.

ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρῆσεται ». Ὡς καὶ  
 25 Δαυὶδ λέγει περὶ Χριστοῦ· « Ὁ Θεὸς ἐμφανῶς ἦξει, ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ οὐ παρασιωπῆσεται·  
 πῦρ ἐνώπιον αὐτοῦ προπορεύσεται », « καὶ φλογιεὶ κύκλῳ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ». Καὶ  
 πάλιν· « Ἀναγγελοῦσιν οἱ οὐρανοὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, ὅτι ὁ Θεὸς κριτὴς ἔστιν ». Καὶ  
 πάλιν Μωϋσῆς λέγει· « Ὅτι κρινεῖ Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις  
 αὐτοῦ παρακληθήσεται ». Μὴ τις οὖν ἐχθρὸς ἀπομεινῆ τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μὴ εἰς αἰῶνα  
 30 φλογισθῆ ὑπὸ τοῦ πυρὸς τοῦ αἰωνίου.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστὸς καὶ λέγει· Ζῆ Κύριος, ἀλήθειαν εἶπες, κύρι Ἰάκωβε, καὶ  
 ἀπλανῶς διδάσκεις· οὐδεὶς γὰρ ἄλλος μέλλει ἐρχεσθαι μετὰ τὴν ταπεινώσιν τοῦ τετάρτου  
 θηρίου, τουτέστι τῆς Ῥωμανίας, εἰ μὴ ἡ σύγχυσις τῶν ἐθνῶν, τῶν δέκα κεράτων καὶ  
 ἡ ἔλευσις τοῦ βλασφήμου καὶ πλάνου διαβόλου. Καθὼς εἶπεν Δαυὶδ περὶ τῶν κεράτων  
 35 αὐτοῦ τῶν δέκα καὶ τοῦ ἐνός τοῦ ἀναβάντος καὶ ἐκριζώσαντος τρία ἐκ τῶν προτέρων  
 αὐτοῦ, « οὐ οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ τὸ στόμα βλασφημίας λαλοῦν μεγάλας καὶ ἡ ὄρασις αὐτοῦ  
 μείζων τῶν ἐπιλοίπων· ἐθεώρουν τὸ θηρίον ἐκεῖνο, καὶ ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν  
 ἁγίων ». Καὶ πάλιν Δαυὶδ λέγει· « Ἐθεώρουν ἀπὸ τῶν λόγων τῶν βλασφημῶν  
 ἐκείνων τῶν μεγάλων, ὧν τὸ κέρας ἐκεῖνο ἐλάλει, ἕως οὐ ἀνηρέθη τὸ θηρίον καὶ ἀπώλετο,  
 40 καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐδόθη εἰς καῦσιν πυρὸς ». Οὐαὶ δὲ ἔχει ὄντως τοὺς μέλλοντας  
 δέχεσθαι τὸν ἐρχόμενον διάβολον, ὅτι μετ' αὐτοῦ κατακαυθήσονται εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

Ἐγείρεται ὁ Ἰάκωβος καὶ προσκυνεῖ τὰ γόνατα τοῦ Ἰουστοῦ καὶ λέγει αὐτῷ·  
 Ὅντως τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ σοῦ σήμερον, κύρι Ἰούστε, καὶ οὕτως ἔχει  
 45 ἡ ἀλήθεια.

6. Καὶ πάλιν λέγει ὁ Ἰάκωβος τῷ Ἰουστῷ· Ὁ ἐρωτῶ σε, κύρι Ἰούστε, μὴ ἀποκρύψῃς  
 ἀπ' ἐμοῦ τί ποτε, μηδὲ ὀξυνθῆς ἢ ὀργισθῆς ἐν τῇ ἐπερωτήσῃ, ἀλλὰ ἀλήθειάν  
 μοι εἰπέ.

B<sup>o</sup> 77 Λέγει ὁ Ἰουστὸς· Ὅσον δύναμαι ἀλήθειαν λέγω σοι | καὶ οὐ παροξύνομαι.

5 Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, μνημονεύεις ὅτε ἡμεθα ἐν Πτολεμαίῳ ἐπὶ  
 Μαυρικίου τοῦ βασιλέως, ὄντες νέοι τὴν ἡλικίαν, ἐν Σαββάτῳ εἰς τὸν μούλον  
 πλησίον τῶν νεωλκίων τῶν πλοίων καὶ τοῦ τελωνίου, ἐγὼ καὶ σὺ καὶ ὁ πατήρ σου,  
 ὁ κύρις Σαμουήλ, ὁ ἐμὸς διδάσκαλος, καὶ πλῆθος Ἰουδαίων· Καὶ ὡς ἀνεπατοῦμεν,  
 ἔλεγόν τινες τῶν Ἑβραίων ὅτι ἐν Τιβεριάδι εἶδεν ὁ ἱερεὺς ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων  
 10 ἀποκάλυψιν μεγάλην ἐν ὄραματι, λέγουσαν αὐτῷ ὅτι μετὰ ὀκτῶ ἔτη ἐρχεται ὁ Ἥλειμμένος,  
 ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ, ὁ Χριστός, καὶ ἀπὸ παρθένου γεννᾶται καὶ ἀνεγείρει τὸ ἔθνος

V 5 : 25-26 Ps. 49 (50), 2-3 | 26 Ps. 96 (97), 3 | 27 Ps. 49 (50), 6 | 28-29 Deut. 32, 36 | 35-40 Dan. 7, 8, 11.

V 5 : 24 παρασαλεύσεται P || Ὡς om. F || 25 ὁ Θεὸς ἡμῶν om. F || 26 ἐνώπιον : ἐνάντιον P ||  
 προπορ. : κλαυθήσεται P || 27 πάλιν om. F || 28 Καὶ πάλιν om. P || μωσῆς P || 29 αἰῶνας P || 31 ὁ  
 om. P || 33 τῶν' om. P || 34 ἡ ἔλευσις : κέλευσις P || 34-35 περὶ τ. — δέκα P (cf. Sl.) : π. τῶν δέκα  
 κεράτων F || 35 ἀναβαίνοντος P || 36 οὐ : ὦν P || λαλ. βλασφ. F || ἐλάλουν P || 37 ὑπολοίπων F ||  
 37-38 τὸ θηρίον — Ἐθεώρουν om. F || 38-39 ἐκείνων τ. βλασφ. F || 41 καυθήσονται P || 42 ὁ om. P ||  
 τοῦ om. P.

V 6 : 1 πάλιν om. P || ὁ om. P || τῷ Ἰουστῷ ὁ Ἰάκ. F || Ὁ om. P (cf. Sl.) || μὴ : καὶ μὴ P || 2 ἦ :  
 καὶ F || ἀλλ' P || 4 ὁ om. P || σοι λέγω F || παροξ. : ψεύδομαι οὐτε ὀξύνομαι P || 5 ὁ om. P || 6 τῇ ἡλικίᾳ  
 P || 7 ἐγὼ + τε F || 8 σαμουήλ P || ὁ' om. P || 10 αὐτῷ om. F || ἡλμ. P ubique || 11 ὁ' om. F || ἀνεγείρει  
 P || ἔθνος : γένος F.

viendrait dans huit ans, qu'il naîtrait d'une vierge et relèverait la nation juive. Et nous étions tous dans une grande joie et une allégresse indicible, et nous disions : « Bienheureuse cette vierge par qui s'incarne l'Oint, et bienheureux ses parents ! »

Ioustos dit : Oui, le Seigneur est vivant ! Tu dis vrai.

Jacob dit : Et qu'ont répondu l'ancien, le père de Lévi de la Phiale <sup>106</sup>, et ton père, messire Samouèlos ?

Ioustos répondit et dit : Ils dirent tous deux comme d'une seule voix : « En vérité, le prêtre qui a eu cette vision a été égaré, comme les faux prophètes de jadis ; car il nous semble qu'il n'y a pas d'autre Christ que celui qui est venu et né de Marie. »

7. Jacob dit : Vraiment, tu as dit vrai ; car la conscience de nos pères ne cessait de les torturer ; et nous, nous voyons les faits, les quatre royaumes qui sont passés et le temps des dix cornes qui est arrivé. Daniel dit en effet : « Aux jours de ces rois », c'est-à-dire des dix cornes et de la petite corne, « Dieu suscitera une royauté qui pour l'éternité ne sera pas détruite et sa royauté ne sera pas abandonnée à un autre peuple, il limera et broyera toutes les royautés, et elle, elle durera pour les siècles ; de même que tu as vu qu'une pierre s'est détachée de la montagne et a broyé l'argile, le fer, le bronze, l'argent et l'or. Dieu a révélé ce qui doit se passer » à la fin des temps.

Ioustos répondit et dit : Par l'Esprit Saint, c'est bien le sens de la prophétie.

8. Jacob dit : Mais Dieu a aussi annoncé à Daniel la résurrection des morts. « En ce temps là, dit-il, tout ton peuple qui est inscrit sur le livre de vie sera sauvé ; et beaucoup de ceux qui dorment dans la terre se lèveront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternels. » Isaïe parle pareillement de la résurrection générale des morts : « Les morts se lèveront et ceux qui sont dans les tombeaux se dresseront, et ceux qui dorment dans la terre se réveilleront. » Comme Dieu le dit par Ézéchiël : « Voici que j'ouvre vos tombeaux, et que je vous sortirai de vos tombeaux », « et vous saurez que je suis le Seigneur quand j'ouvrirai vos tombeaux pour vous sortir de vos tombeaux (Sl. : *et je répandrai sur vous mon Esprit et vous vivrez*). » Le Christ (Sl. : *le Fils de Dieu*) viendra donc comme un éclair dans sa

106. Entendre : qui habite dans le quartier de la Phiale (sorte de fontaine publique) ; voir Commentaire, p. 241.

τῶν Ἰουδαίων. Καὶ ἔσχαμεν πάντες χαρὰν μεγάλην καὶ ἀνεκδιήγητον εὐφροσύνην, καὶ ἐλέγαμεν· « Μακαρία ἐστὶν ἡ παρθένος ἐκείνη καὶ οἱ γονεῖς αὐτῆς, ἐξ ἧς σαρκουταὶ ὁ Ἥλειμμένος. »

15 Λέγει ὁ Ἰουστὸς· Ναί, ζῆ Κύριος, ἀλήθειαν λέγεις.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Καὶ τί ἀπεκρίθη ὁ γέρων, ὁ πατὴρ τοῦ Λευὶ τοῦ εἰς τὴν Φιάλην, καὶ ὁ πατὴρ σου, ὁ κύρις Σαμουήλ;

10 Ἀπεκρίθη ὁ Ἰουστὸς καὶ εἶπεν· Εἶπαν οἱ δύο ὡς ἐκ συμφώνου ὅτι· « Ὅντως ἐπλανήθη ὁ ἱερεὺς ὁ ἰδὼν τὸ ὄραμα ὡς οἱ ἀρχαῖοι ψευδοπροφήται. Φαίνεται γὰρ ἡμῖν ὅτι οὐκ ἐστὶν ἄλλος Χριστός, εἰ μὴ ὁ ἐλθὼν καὶ γεννηθεὶς ἀπὸ τῆς Μαρίας ».

7. Λέγει Ἰάκωβος· Ὅντως ἀλήθειαν εἶπας· τὸ συνειδὸς γὰρ τῶν πατέρων ἡμῶν πάντοτε ἐκέντα αὐτοῦς. Θεωροῦμεν δὲ ἡμεῖς καὶ τὰ πράγματα καὶ τὰς βασιλείας τὰς τέσσαρας παρελθούσας καὶ εἰς τὰ δέκα κέρατα τὸν χρόνον φθάσαντα. Φησὶ γὰρ Δανιήλ· « Ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν βασιλέων ἐκείνων », τουτέστι τῶν δέκα κεράτων καὶ τοῦ ἐνὸς 5 τοῦ μικροῦ, « ἀναστήσει ὁ Θεὸς βασιλείαν, ἥτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ λαῶ ἐτέρῳ οὐχ ὑπολειφθήσεται, λικμήσει καὶ λεπτυνεῖ πάσας τὰς βασιλείας, καὶ αὕτη ἀναστήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας· ὃν τρόπον ἐθεώρησας ὅτι ἐτμήθη λίθος ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ ἐλέπτυνε τὸ δστρακον, τὸν σίδηρον, τὸν χαλκόν, τὸν ἄργυρον, τὸν χρυσόν. Ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψεν ἃ δεῖ γενέσθαι » ἐπ' ἐσχάτου τῶν 10 χρόνων.

Ἀπεκρίθη ὁ Ἰουστὸς καὶ λέγει· Μὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὕτως ἔχει ἡ προφητεία.

8. Ἰάκωβος λέγει· Ἀλλὰ καὶ τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν λέγει τῷ Δανιήλ ὁ Θεός· 78 « Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, φησὶ, σωθήσεται ὁ λαὸς σου πᾶς ὁ γεγραμμένος | ἐν βίβλῳ ζωῆς· καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐκ γῆς χώματος ἀναστήσονται, οὗτοι εἰς ζωὴν αἰώνιον καὶ οὗτοι εἰς αἰσχύνην καὶ ὄνειδισμὸν αἰώνιον ». Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει περὶ τῆς 5 καθολικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν· « Ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, καὶ ἐξυπνισθήσονται οἱ καθεύδοντες ἐν τῇ γῇ ». Ὡς καὶ διὰ Ἰεζεκιήλ λέγει ὁ Θεός· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἀνοίγω τὰ μνημάτα ὑμῶν· καὶ ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν », « καὶ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι Κύριος ἐν τῷ ἀνοίξαι με τοὺς τάφους ὑμῶν τοῦ ἀναγαγεῖν ὑμᾶς ἐκ τῶν τάφων ὑμῶν (...) ». Ἐρχεται οὖν ὁ Χριστὸς (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ) ἐν

V 6 : 19 cf. *Is.* 28,7; *Jér.* 5,13.31; 14,14-16; 23,16-30.

V 7 : 2-3 cf. *Dan.* 2,26-45 || 4-9 *Dan.* 2,44.45.28.

V 8 : 2-4 *Dan.* 12,1-2 || 5-6 *Is.* 26-19 || 7-9 *Éz.* 37,12-13.

V 6 : 12 ἔσχομεν F || 13 ἐλέγομεν F || ἐστὶν om. F || 15 Α. ὁ Ἰ. : λέγει ἰουστὸς in margine P || 16 λέγει ὁ Ἰάκ. : ἰ. εἶπεν P || τοῦ ἰ om. P || Φιάλην : φυλὴν F || 17 σαμουήλ P || 19 ἱερεὺς : ἰουδαῖος P || ἰδὼν : θεωρήσας F || τὸ ὄρ. + ὁ ἀρχιερεὺς P || οἱ + γὰρ F || ἀρχαῖοι om. P || ψευδοπρ. + εἰσὶν F || 20 τῆς + ἁγίας P.

V 7 : 1 Λέγει Ἰ. : ἰάκ. εἶπεν F || εἶπες P || 2 ἡμεῖς — πράγματα : τὰ πρ. ἡμεῖς P || 3 τὰ om. F || Φησὶ : λέγει F || 5 ἀναστήσει P || post βασιλείαν add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam FP || 7 περὶ δὲ (δὲ om. P) τῆς δευτέρας βασιλείας (παρουσίας τοῦ P) χριστοῦ λέγει (λ. om. P) add. glossam post βασιλείας F post αἰῶνας P || αὕτη : αὐτὴ P || ἐθεώρησας P || 8 τὸν σίδηρον om. P || 9 ἐπ' ἐσχάτων F || 11 ὁ om. P.

V 8 : 1 τῷ Δ. : διὰ δαν. F || 2 πᾶς : οὗτος P || 3 οὗτοι ante ἀναστ. transp. FP || post αἰώνιον add. οἱ ἐξ Ἑβραίων πιστεῦσαντες glossam FP || 4 post αἰώνιον add. περὶ τῶν ἀπειθούντων τῷ χριστῷ glossam FP || 6 καὶ ἐξ. — Ὡς om. F || 7 ἐγὼ om. F || 7-8 καὶ — μνημ. ὑμῶν om. F || 9 ἀγαγεῖν P || ὁ Υ. τ. Θ. rest. Bonwetsch e Sl.

Parousie glorieuse, effrayante et redoutable. Comme l'a dit David : « Ses éclairs ont brillé sur toute la terre. » Car le Christ viendra plus brillant que la lumière de l'éclair, et personne ne pourra alors se tromper en voyant les puissances des saints anges qui frissonnent devant lui avec crainte et tremblement. Comme le dit le prophète : « Et la grandeur des rois a été donnée aux saints du Très-haut, et elle ne passera pas ; car ils le serviront et l'écouteront jusqu'à la fin. » Et comme le dit aussi Isaïe : « Voici que le Seigneur viendra comme du feu et ses chars comme la tempête, pour rendre la justice dans sa colère et rejeter dans la flamme du feu ; car toute la terre sera jugée dans le feu du Seigneur et toute chair par son épée. » Malachie dit de la même manière : « Voici qu'il vient, dit le Seigneur Tout-puissant » — il n'a pas dit « je viens, moi le Dieu Tout-puissant », mais « Sl. : *il vient le Seigneur* ) le Tout-puissant », pour désigner un autre qui viendrait —, « et qui, dit-il, supportera le jour de son arrivée ? Qui tiendra ferme lors de sa Parousie ? Car il viendra comme le feu dans le creuset, comme la lessive des blanchisseurs, et il s'assiéra pour fondre et purifier comme pour l'or et l'argent. »

9. Comme le dit David dans le quatre-vingt-seizième psaume : « Un feu marchera devant lui et brûlera ses ennemis alentour ; ses éclairs ont brillé sur toute la terre. » Car, comme nous l'avons dit, le Christ viendra plus brillant que la lumière de l'éclair, lui qui est lumière et qui, en tant que (Sl. : *vrai*) Dieu, a fait (Sl. : *la lumière*) et l'éclair. « Il a vu et la terre a tremblé, les montagnes ont fondu et frissonné devant la face du Seigneur. » Car il viendra en vérité, le Christ qui était déjà venu « au nom du Seigneur », le Seigneur Dieu qui est apparu au monde, celui qui est né de la sainte Marie, il reviendra à la fin du monde, il viendra dans toute sa gloire indécible, montrant la croix et la blessure de la lance (Sl. + Ét. : *et les plaies des clous et la plaie de son côté*), pour que s'accomplisse le verset : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé. ». Alors, devant le spectacle du Christ en gloire, les Juifs qui n'ont pas cru en lui pleureront tribu par tribu sans aucun profit, en disant dans leur grande détresse les mots de Salomon : « C'était celui que nous tenions jadis en dérision et en opprobre, insensés que nous étions ; nous avons compté sa vie pour de la folie, et sa mort pour un déshonneur. Comment a-t-il été rangé parmi les fils de Dieu et son lot avec les saints ? » C'est celui que nos pères infortunés ont crucifié. « Nous nous sommes gavés des voies de perdition, et nous n'avons pas connu la voie du Sei-

10 τῆ ἐνδόξῳ αὐτοῦ καὶ φοβερῶ καὶ φρικτῆ παρουσίᾳ ὡς ἀστραπῆ. Καθὼς εἶπεν Δαυὶδ·  
 « Ἐφάναν αἱ ἀστραπαὶ αὐτοῦ τῆ οἰκουμένη ». Ὑπὲρ γὰρ τὸ φῶς τῆς ἀστραπῆς ἔρχεται  
 ὁ Χριστός, καὶ οὐδεὶς δύναται τότε πλανηθῆναι θεωροῦντες τὰς δυνάμεις τῶν ἁγίων  
 ἀγγέλων μετὰ φόβου καὶ τρόμου φριττούσας αὐτόν. Καθὼς λέγει ὁ προφήτης·  
 « Καὶ ἡ μεγαλωσύνη τῶν βασιλέων ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου, ἧτις οὐ παρελεύσεται·  
 15 καὶ αὐτῷ δουλεύσουσι καὶ ὑπακούσονται ἕως τέλους ». Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Ἴδού  
 Κύριος ὡς πῦρ ἦξει καὶ ὡς καταγιγίς τὰ ἄρματα αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἐκδίκησιν ἐν  
 θυμῷ καὶ ἀποσκορακισμὸν ἐν πυρὶ φλογός· ὅτι τῷ πυρὶ Κυρίου κριθήσεται πᾶσα ἡ γῆ  
 καὶ ἐν τῇ ῥομφαίᾳ αὐτοῦ πᾶσα σὰρξ ». Ὁμοίως καὶ Μαλαχίας λέγει· « Ἴδού ἔρχεται, λέγει  
 Κύριος παντοκράτωρ » — οὐκ εἶπεν « Ἔρχομαι ἐγὼ ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ », ἀλλ’  
 20 « (Ἔρχεται Κύριος) ὁ παντοκράτωρ », περὶ ἄλλου τινὸς ἐρχομένου λέγει —, φησί,  
 « καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ; Ἡ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ;  
 Διότι εἰσπορεύεται ὡς πῦρ ἐπὶ χωνευτηρίου καὶ ὡς πόα πλυνόντων, καὶ καθιεῖται χωνεύων  
 καὶ καθαρίζων ὡς τὸ χρυσοῖον καὶ τὸ ἀργύριον ».

9. Ὡς καὶ Δαυὶδ λέγει ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ ἔκτῳ ψαλμῷ· « Πῦρ ἐνώπιον αὐτοῦ  
 προπορεύσεται καὶ φλογεῖ κύκλῳ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ. Ἐφάναν αἱ ἀστραπαὶ αὐτοῦ τῆ  
 79 οἰκουμένη ». Ὡς εἶπαμεν γάρ, ὑπὲρ τὸ φῶς τῆς ἀστραπῆς ἔρχεται ὁ Χριστός, φῶς ὦν,  
 ὁ ποιήσας (τὸ φῶς) καὶ τὴν ἀστραπὴν ὡς (...) Θεός. « Εἶδεν καὶ ἐσαλεύθη ἡ γῆ· τὰ ὄρη  
 5 ἐτάκhsαν καὶ ἐτρόμασαν ἀπὸ προσώπου Κυρίου ». Ἐρχεται γὰρ ὀντως ὁ πρῶν ἐλθὼν  
 Χριστός « ἐν ὀνόματι Κυρίου », Θεὸς Κύριος, ὁ ἐπιφανεὶς τῷ κόσμῳ, ὁ γεννηθεὶς ἐκ  
 τῆς ἁγίας Μαρίας· πάλιν ἔρχεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου, ἔρχεται μετὰ δόξης  
 πολλῆς καὶ ἀνεικάστου, δεικνύων καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὴν νύξιν τῆς λόγῃς (...), ἵνα  
 πληρωθῆ ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· « Ὁψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν ». Τότε, ἰδόντες τὸν Χριστὸν  
 10 ἐν δόξῃ, οἱ ἀπιστήσαντες αὐτῷ Ἰουδαῖοι κλαύσουσιν φυλαὶ φυλαί, ἀνωφελῶς, λέγοντες  
 ἐν θλίψει μεγάλῃ καθὼς Σολομὼν λέγει· « Οὗτος ἦν, ὃν ἐσχομέν ποτε εἰς γέλωτα  
 καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ, οἱ ἄφρονες· τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν, καὶ  
 τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον. Πῶς δὲ κατελογίσθη ἐν οἰκίᾳ Θεοῦ, καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κληρὸς  
 αὐτοῦ ἔστιν; » Οὗτός ἐστιν, ὃν ἐσταύρωσαν οἱ πατέρες ἡμῶν οἱ ἄθλιοι. « Ἐνεπλήσθη-  
 15 μεν τρίβοις ἀπωλείας, τὴν δὲ ὁδὸν Κυρίου οὐκ ἐγνώκαμεν ». « Τότε ὀντως στήσεται

V 8 : 10 cf. *Matth.* 24,27; *Luc* 17,24 || 11 *Ps.* 96 (97),4 || 14-15 *Dan.* 7,27.14 || 15-18 *Is.* 66, 15.16 || 18-23 *Mal.* 3,1-3.

V 9 : 1-3 *Ps.* 96 (97),3-4 || 4-5 *Ps.* 96 (97),4-5 || 8-9 *Jean* 19,34; 20,25 || 9 *Zach.* 12,10 sicut in *Jean* 19,37 (Aquila-Theodotion) || 11-15 *Sag.* 5,3-5.7 || 15-18 *Sag.* 5,1-2.

V 8 : 10 ἐνδόξῳ — παρουσίᾳ : δόξη τῆς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας F || 13 φρίσσοντας F || 15 δουλεύουσιν P || ὑπακούσονται F : ὑπακούσωσιν P || Ὡς om. FSI. || 16 αὐτοῦ : αὐτῶν F || 17 πυρὶ — πυρὶ : φλογὶ F || 19-20 οὐκ — φησί : περὶ χριστοῦ δηλονότι F, an glossa? || 20 περὶ ἄλλου τινὸς ἐρχομένου λέγει P = *ἡ ἰνομὴ νεκοῦτ' ἡ γ' ἰνομὴ* SI. fort. glossa || 21 παρουσίᾳ : ὀπτασίᾳ P || 22 πῦρ om. P || ἐπὶ : ἅεν F || καὶ ὡς π. πλ. om. F || 23 θαρίζων F<sup>a. c.</sup> || ὡς om. F.

V 9 : 1 Ὡς om. F || Ὡς — ψαλμῷ om. SI. || ἐν — ψαλμῷ om. F || 3 Ὡς — ἔρχεται : ἔρχ. γὰρ ὡς εἶπεν τὸ φ. τῆς ἀστρ. F || 3-4 ὦν, ὁ : ὡς F || 4 τὸ φῶς rest. Bonwetsch e SI. || καὶ<sup>1</sup> om. P || 5 ἐτρόμαξαν P || ὀντως : αὐτός P || πρῶν : πρὶν P || 6 ὁ ἐπ. τῷ κόσμῳ : καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν F || 7 πάλιν post συντελείᾳ transp. F || ἔρχεται<sup>2</sup> om. F || 10 κλαύσωσι F || φυλαί<sup>2</sup> om. F || ἀνωφελές P || 11 καθὼς Σ. λέγει F : *magoljūšē sebe* = λέγοντες ἑαυτοῖς SI. om. P || ἦν : ἔστιν P || 13 δὲ om. P || 15 Τότε + γὰρ F.

gneur ». « Alors vraiment le juste se tiendra avec une complète assurance face à ceux qui l'ont affligé » et crucifié, « et qui ont fait fi de ses peines ; à sa vue ils seront saisis d'une peur épouvantable et resteront ébahis de le voir sauvé contre toute attente. » Donc, qu'aucun d'entre nous ne vacille dans sa foi au Christ, pour que nous ne nous retrouvions pas précipités dans ce grand et indicible chaos destructeur ; et croyons plutôt au Christ le roi de gloire, en rendant grâces à Dieu et aux hommes par l'intermédiaire de qui il nous a fait baptiser de force.

Tous ceux de la circoncision s'écrièrent : Gloire à Dieu qui nous a illuminés par ton enseignement, messire Jacob.

10. Ioustos dit : (Je t'en conjure) par le grand nom de Dieu, dis-moi si ton cœur recèle encore autre chose sur la deuxième Parousie du Christ, terrifiante.

Jacob répond et dit : C'est toi qui es mon maître, et tu sais tout mieux que moi ; néanmoins, messire Ioustos, Isaïe dit : « Le Seigneur s'élèvera seul en ce jour là, et il confondra une grande foule. » Et David dit : « La face du Seigneur sur ceux qui font le mal, pour faire disparaître de la terre leur souvenir. » Et Salomon dit : « Et après cela ils seront réduits à l'état de cadavre déshonoré, ils seront outragés éternellement parmi les morts, car il les brisera et les rendra sans voix, il les culbutera et ils seront laissés sans soin jusqu'à la fin et plongés dans la douleur, et leur souvenir disparaîtra. »

Ioustos répondit et dit : Bien dit, messire Jacob, à ceci près que tu cites un apocryphe.

Jacob dit : Et Dieu dit par Isaïe : « Je suis vivant, dit le Seigneur, tout genou fléchira devant moi, et toute langue me confessera. » Et il dit par Jérémie : « Je jugerai chacun de vous selon vos voies et selon vos actions, maison d'Israël, je suis vivant, dit le Seigneur. » Et Salomon dit : « Celui qui a fait tout ce qui respire, c'est lui qui connaît tout et il rendra à chacun selon ses œuvres. » Car tout ce qui vient du Seigneur est juste : c'est le Christ, le Fils de Dieu qui jugera tous les hommes. Et comme nous l'avons mentionné, David dit dans le soixante et unième psaume : « Car la puissance est à Dieu et à toi, Seigneur, la miséricorde ; car tu rendras à chacun selon ses œuvres. »

11. Ne refusons donc pas de croire au Christ, le juge de l'univers, sinon, dans le siècle futur, le Christ juge sera notre ennemi, et, pris de remords, nous dirons en gémissant de douleur : Nous avons été égarés et nous avons délaissé Dieu, le « soleil de justice » ne s'est pas levé pour nous, et, comme dit Isaïe, « nous sommes tous

ἐν παῤῥησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτὸν » καὶ σταυρωσάντων, « καὶ τῶν ἀθετούντων τοὺς πόνους αὐτοῦ, καὶ ἰδόντες ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας αὐτοῦ ». Μὴ οὖν τις ἐξ ἡμῶν διστάσῃ ἐπὶ τῇ εἰς Χριστὸν πίστει, ἵνα μὴ εὐρεθῶμεν εἰς τοιοῦτον μέγα χάος ἀπωλείας ἀνεκδιήγητον  
20 ἐμπύπτοντες, ἀλλὰ μᾶλλον πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ τῷ βασιλεῖ τῆς δόξης, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ τοῖς ἀνθρώποις, δι' ὧν ἐκέλευσεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἀπὸ βίας βαπτισθῆναι.

Ἄνεκραξαν δὲ πάντες οἱ ἐκ περιτομῆς λέγοντες· Δόξα τῷ Θεῷ τῷ φωτίσαντι ἡμᾶς διὰ τῆς διδαχῆς σου, κύρι Ἰάκωβε.

10. Λέγει ὁ Ἰουστὸς· Τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ, εἶπέ μοι, εἴ τι ἄλλο ἐστὶν ἐν τῇ καρδίᾳ σου περὶ τῆς δευτέρας καὶ φοβερᾶς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Σὺ εἶ ὁ διδάσκαλός μου, καὶ πάντα κάλλιόν μου γινώσκεις· πλὴν δέ, κύρι Ἰουστὸς, λέγει Ἡσαΐας· « Ὑψωθήσεται Κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ  
5 ἐκείνῃ καὶ ἐλέγξει λαὸν πολὺν ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Πρόσωπον δὲ Κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας  
80 κακά, τοῦ ἐξολοθρευθῆσαι ἐκ γῆς τὸ | μνημόσυνον αὐτῶν ». Καὶ Σολομὼν λέγει· « Καὶ ἔσονται μετὰ τοῦτο εἰς πτώμα ἄτιμον καὶ εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος, ὅτι ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς καὶ ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνῃ, καὶ ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολείται ».

10 Ἀπεκρίθη Ἰουστὸς καὶ εἶπεν· Καλῶς λέγεις, κύρι Ἰάκωβε· πλὴν ἀπὸ ἀποκρύφου βιβλίου ἐλάλησας.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Καὶ διὰ Ἡσαίου λέγει ὁ Θεός· « Ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται μοι ». Καὶ διὰ Ἱερεμίου λέγει· « Ἐκαστος ὑμῶν κατὰ τὰς ὁδοὺς ὑμῶν καὶ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα ὑμῶν κρινῶ  
15 ὑμᾶς, οἶκος Ἰσραὴλ, ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος ». Καὶ Σολομὼν λέγει· « Ὁ πλάσας πᾶσαν πνοήν, αὐτὸς γινώσκει πάντα καὶ αὐτὸς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ». Παρὰ γὰρ Κυρίου πάντα δίκαια, ὅτι Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς μέλλων κρῖναι πάντας τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ Δαυὶδ λέγει, καθὼς προείπομεν, ἐν τῷ ἐξηκοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ·  
20 « Ὅτι τὸ κράτος τοῦ Θεοῦ καὶ σοῦ, Κύριε, τὸ ἔλεος· ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ».

11. Μὴ οὖν ἀπιστήσωμεν τῷ Χριστῷ τῷ κριτῇ τῶν ἀπάντων, ἵνα μὴ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ὁ κριτὴς Χριστὸς ἐχθρὸς ἡμῶν εὐρεθῇ, καὶ μεταμεληθέντες ἐν κλαυθμῷ καὶ ὀδύνῃ εἴπωμεν· Ἐπλανήθημεν ἀποστάντες ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ « ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης » οὐκ ἀντέλειπεν ἡμῖν, ὡς Ἡσαΐας λέγει· « Καὶ ἐγενόμεθα ἀκάθαρτοι πάντες ἡμεῖς, καὶ ὡς

V 10 : 4-5 *Is.* 2, 11. 4 || 5-6 *Ps.* 33 (34), 17 || 6-9 *Sag.* 4, 19 || 12-13 *Is.* 45, 23 || 14-15 *Jér.* 17, 10; 22, 24; *Éz.* 18, 30; 33, 20 || 15-16 *Prov.* 24, 12 || 17-18 *II Tim.* 4, 1; *I Pierre* 4, 5 || 19-20 *Ps.* 61 (62), 12-13.

V 11 : 3 *Mal.* 3, 20 || 4-7 *Is.* 64, 5. 7-8.

V 9 : 16 τῶν σταυρ. αὐτὸν κ. τ. θλιψ. P || 17 καὶ ἰδόντες : ἰδ. γὰρ F || 18 διστάζει P || 19 ἀπωλείας om. F.

V 10 : 1 ὁ om. P || εἴ τι ἄλλο : ἄλλο τί ποτε ἔαν P || 2 κ. φοβερᾶς om. F || 3 ὁ<sup>1</sup> om. P || καλλίω P καλλίων F || 4 δέ om. P || 5 καὶ — πολὺν : ἐκλέξει σῖτον πολὺ P || 6 σαλομῶν P || 7 ῥίξει P || 9 αὐτῶν : αὐτοῦ P || 12 ὁ<sup>1</sup> om. P || 13 κάμψη P || μοι om. F || 14 ἕκαστον F || 15 Καὶ Σ. : σαλ. δέ P || 17 γὰρ om. F || Θεοῦ ὁ Χρ. : ἀνθρώπου F || μέλλει κρῖναι F || 18 Καὶ Δ. : δαυ. γὰρ F.

V 11 : 2 ἡμῶν om. F || 3 τοῦ om. F || 4 ὡς : καὶ F || ἐγεν. + ὡς F || καί<sup>2</sup> om. P.

devenus impurs, et toute notre justice est comme le linge de la femme en menstrues. Et maintenant, Seigneur, tu es notre père et tous nous sommes les œuvres de tes mains; ne t'irrite pas si fort contre nous, et quand il conviendra oublie nos péchés. » Et alors le roi de gloire, Christ, Dieu, le Seigneur des puissances, nous répondra et dira : « Je me suis montré à ceux qui ne me cherchaient pas »; comme le dit Isaïe, « Je suis allé à ceux qui ne me demandaient pas, et je leur ai dit : Voici que je suis dans le peuple de ceux qui n'ont pas cherché mon nom; tout le jour j'ai étendu les mains vers un peuple rebelle et rétif, vers ceux qui n'ont pas suivi le chemin du bien et marchent derrière leurs péchés »; « Ce peuple qui m'irrite, vous qui m'avez abandonné et qui avez préparé la table du démon, vous périrez tous par l'épée; car j'ai appelé et vous n'avez pas entendu, j'ai parlé et vous n'avez pas fait attention. » Isaïe parle ici de ceux qui ont reçu le Christ : « Voici que ceux qui me servent se réjouiront, qu'ils seront dans la joie et l'allégresse. » Car ceux qui ont cru au Christ recevront dans le monde à venir les bienfaits éternels de la « vie éternelle », comme l'a dit Daniel. Le Christ dira alors aux mécréants les mots d'Isaïe : « C'est vous qui m'avez abandonné » et crucifié, « vous crierez <sup>106 bis</sup> à cause de la douleur de votre cœur et vous hurlerez à cause de la souffrance de votre esprit », « dans la honte éternelle et l'opprobre éternel. »

12. Ioustos prend et la parole et dit en pleurant : Jésus-Christ, Fils de Dieu, en ce jour du Jugement ne me compte pas les blasphèmes que j'ai proférés contre toi, mon Dieu, ne fais pas de moi du chaume comme pour l'impie, et ce « jour qui vient » me « brûlerait », et je serais livré à la honte éternelle face à tes justes ! Car nous avons été vraiment tous égarés en te voyant et en entendant par les divines Écritures que tu serais battu, injurié, crucifié et tué. Mais je t'en prie, messire Jacob, au nom de Dieu, dis-moi si les Saintes Écritures ont prédit ou préfiguré la Passion du Christ. Car c'est pour cela que nous, les Juifs infortunés, nous avons été scandalisés, et nous avons trébuché sur la « pierre d'achoppement », le Christ notre sauveur. Mais enseigne-moi, pour m'aider, comment tu as appris à dire que le Christ est consubstantiel au Père, partage son trône et demeure toujours avec lui, et qu'est Dieu celui qui est né à Bethléem.

106 bis. Nous traduisons ici le texte reçu de la Septante, avec le futur *κεκράξεσθε* au lieu de l'aoriste *κεκράξατε* des manuscrits de la Doctrina.

5 βράκος ἀποκαθημένης πᾶσα ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν. Καὶ νῦν, Κύριε, Πατὴρ ἡμῶν εἰ σὺ καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντες ἡμεῖς· μὴ ὀργισθῆς ἡμῖν σφόδρα καὶ ἐν καιρῷ μὴ μνησθῆς ἀμαρτιῶν ἡμῶν ». Καὶ ἀποκριθῆσεται ἡμῖν τότε ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης Χριστὸς, ὁ Θεός, ὁ Κύριος τῶν δυνάμεων, καὶ εἶπη ἡμῖν· « Ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν », Ἰησοῦ λέγοντος· « Εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, καὶ εἶπα· Ἰδοὺ ἐγὼ εἰμι ἐν τῷ λαῷ, 10 οἱ οὐκ ἐζήτησαν τὸ ὄνομά μου· ὄλην τὴν ἡμέραν διεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἱ οὐκ ἐπορεύσαντο ὁδῷ ἀγαθῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν », « Λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με, ὑμεῖς οἱ ἐγκαταλιπόντες με, ἐτοιμάσαντες 15 τῷ δαίμονι τράπεζαν, πάντες σφαγῆ πεσεῖσθε, | ἐπειδὴ ἐκάλεσα καὶ οὐχ ὑπήκουσατε, καὶ ἐλάλησα καὶ οὐ προσέχετε ». Ἰσαΐας ὡδε λέγει περὶ τῶν δεξαμένων τὸν Χριστόν· 15 « Ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι εὐφρανθήσονται καὶ ἀγαλλιάσονται ἐν εὐφροσύνῃ ». Οἱ πιστεύσαντες γὰρ τῷ Χριστῷ ἀπολαμβάνουσιν ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὰ αἰώνια ἀγαθὰ τὰ « εἰς ζωὴν αἰώνιον », καθὼς εἶπε Δανιήλ. Ὁ Χριστὸς δὲ λέγει τότε τοῖς ἀπίστοις διὰ Ἰησοῦ· « Ὑμεῖς δὲ οἱ ἐγκαταλιπόντες » καὶ σταυρώσαντές με, φησίν, « κεκράξατε διὰ τὸν πόνον τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἀπὸ συντριβῆς πνεύματος ὀλολύξετε », « εἰς 20 αἰσχύνην αἰώνιον καὶ ὄνειδισμὸν αἰώνιον ».

12. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστὸς καὶ λέγει μετὰ κλαυθμοῦ· Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, μὴ στήσης μοι τὰς βλασφημίας, ἅς εἰς σέ, τὸν Θεόν μου, ἐβλασφήμησα, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῆς κρίσεως, καὶ ποιήσης με ὡς ἀσεβῆ καλάμην, « καὶ ἀνάψει » με « ἡ ἡμέρα » ἐκείνη ἢ « ἐρχομένη », καὶ γένομαι ὄνειδος αἰώνιον ἐμπροσθεν τῶν δικαίων σου· ἐπλανήθημεν 5 γὰρ ὄντως πάντες θεωροῦντές σε καὶ ἀκούοντες διὰ τῶν θείων γραφῶν δερδόμενον καὶ ὕβριζόμενον καὶ σταυρούμενον καὶ ἀποθανόντα. Ἀλλὰ παρακαλῶ σε, κύριε Ἰάκωβε, διὰ τὸν Θεόν, ἐὰν προελάλησαν ἢ προετύπωσαν τὰ πάθη τοῦ Χριστοῦ αἱ ἅγιοι γραφαί, εἰπέ μοι. Διὰ ταῦτα γὰρ σκάνδαλον ἐγένετο ἡμῖν τοῖς ἀθλίους Ἰουδαίους, καὶ προσεκρούσαμεν τῷ « λίθῳ τοῦ προσκόμματος », Χριστῷ τῷ σωτῆρι ἡμῶν· ἀλλὰ καὶ 10 διδαξόν με καὶ ὠφέλησόν με, πῶθεν ἔμαθες λέγειν τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον καὶ σύνθρονον καὶ αἰεὶ ὄντα σὺν τῷ Πατρὶ, καὶ Θεὸν τὸν ἐν Βηθλεὲμ γεννηθέντα.

V 11 : 9-12 *Is.* 65,1-3 || 12-14 *Is.* 65,11-12 || 15 *Is.* 65,13-14 || 17 *Dan.* 12,2 || 18-19 *Is.* 65,11.14 || 19-20 *Dan.* 12,2.

V 12 : 3-4 *Mal.* 3,19 || 7 *cf.* *I Cor.* 1,23 || 9 *Is.* 8,14; *Is.* 28,16; *Rom.* 9,32.33; *I Pierre* 2,7.

V 11 : 7 δ<sup>2</sup> om. P || 8 ἐγενήθην F || post ζητοῦσιν add. περὶ τῆς τῶν ἐθνῶν κλήσεως λέγων (λ. om. P) glossam FP || 9 Ἰσ. λέγοντος : καὶ ἰσαΐας λέγει F || καὶ om. FSL || 9-10 ἐν τῷ λαῷ, οἱ : καὶ F || 10 ἐζήτησαν : ἐκζητοῦσι P || 10-11 περὶ τῶν σταυρωσάντων καὶ ἀπειθοῦντων ἰουδαίων τῷ χριστῷ λέγει (λ. om. P) add. glossam post ὄν. μου P post ἀντιλέγοντα F || 10 ὄλην τ. ἡμ. om. F || 11 οἱ om. F || ἐπορεύθησαν ἐν F || 12 ἐτοιμ. : καὶ ἐτοιμάζοντες F || 13 post τράπεζαν add. περὶ τοῦ ἐρχομένου ἐρμολάου καὶ σατανᾶ glossam F post πεσεῖσθε add. περὶ δὲ τῶν δεχομένων τὸν ἐρμόλαον καὶ σατανᾶν P || πεσοῦνται F || εἰσηκούσατε F || 14 προσεῖχετε F || Ἰσ. — λέγει om. F || περὶ — Χρ. post μοι (l. 15) transp. F || τῷ χριστῷ F || 15 δουλεύοντές : πιστεύοντές P || OI<sup>2</sup> om. F || 16 αἰώνια om. F || 17 τὰ om. P || τότε om. FSL || 17-18 διὰ Ἰσ. : ὡς φησιν ἰσαΐας F || 18 φησίν om. F || 20 αἰώνιον<sup>2</sup> om. F.

V 12 : 1 ὁ om. P || 2 ἅς — ἐβλασφήμησα om. F || εἰς τὴν ἡμέραν ἐκείνην F || 3-4 καὶ ποιήσης — δικαίων σου om. P || 3 ἀσεβεῖ καλάμην F || ἀνάψει F || 5 πάντες ὄντως F || σε om. F || δερδόμενον : θεωρούμενον F || 6 καὶ<sup>1</sup> om. F || ἀποθήσκοντα F || 7 προελ. : προλέγουσιν P || 8 Διὰ ταῦτα : δι' αὐτὰ P || σκάνδαλος P || ἀθλίους om. P || 9-10 ἀλλὰ καὶ διδ. : τοῦτο δὲ δεῖξον F || 10 με<sup>2</sup> om. F || ἔμαθες : ἐμελλόν P || 11 καὶ Θεὸν om. P || ἐμβηθλεὲμ F.

Jacob répond et dit : Au nom du Dieu Très-haut, je ne te mens pas, messire Ioustos. Lorsque nous avons mis le feu à l'église de Ptolémaïs pour qu'elle brûlât, ainsi qu'à toutes les maisons des Chrétiens, j'étais avec les Juifs, le premier instigateur de ces méfaits <sup>107</sup>. Et j'entrai à l'évêché et y trouvai un Ancien Testament et un Nouveau ; nous prîmes les livres de la Loi et des prophètes, et nous déchirâmes ceux du Christ. Et moi, je pris des parchemins magnifiques (d'écrits) d'évêques qui portaient les noms de Basile, Grégoire, Épiphane, Ambroise, Éphrem et Antiochos <sup>108</sup> ; je les lus en m'en moquant et en riant. Et j'en lus à Léontios, l'ancien Chrétien passé à nous parce qu'il nous craignait — car nous faisons bien du mal aux Chrétiens. Et ce Léontios de Kaparsa <sup>109</sup> m'expliqua que l'Église catholique des Chrétiens dit que le Fils est consubstantiel au Père, qu'il est pour toujours avec le Père, qu'il a été engendré hors du temps avant les siècles, et qu'il est né d'une vierge selon la chair (Sl. : à la fin des temps). Alors je tournais cela en dérision, mais maintenant, aussi vrai que devant Dieu, je suis assuré que ces livres des évêques disaient la vérité.

13. Ioustos répondit et dit : Tu es bienheureux, messire Jacob, que Dieu t'ait révélé de tels mystères. Mais je t'en prie, messire Jacob, enseigne-moi aussi sur les souffrances du Christ et sur son ineffable condescendance. Je reste, en effet, stupéfait des souffrances du Christ, qu'il ait enduré de tels outrages. Car c'est à cause de ses souffrances, de son indicible humilité que nous avons vue et de sa mort dégradante dans sa propre personne, que le Christ est devenu pour nous « pierre d'achoppement et rocher de scandale », comme le dit Isaïe, et que nous n'avons pas voulu entendre la suite des paroles du prophète. L'Écriture ajoute en effet aussitôt : « Et celui qui croira en lui ne connaîtra pas la honte pour l'éternité. »

Jacob répond et dit <sup>110</sup> : Dans le premier livre de la Loi, la Genèse, Dieu dit à Abraham : « Prends ton fils unique que tu aimes, égorge-le et offre-le moi en sacrifice à l'endroit que je te dirai. » Et exécutant la volonté de Dieu, Abraham prit son fils chéri qu'il aimait, et avec lui deux serviteurs, et il l'amena « à l'endroit que lui avait dit le Seigneur » ; « il ligota son fils Isaac et leva la main pour égorger son fils » ;

107. Voir plus haut, IV 5, l. 16-18, et Commentaire, p. 237.

108. On pourrait penser à Antiochos de Saint-Sabas, qui rédigea vers 620 le *Pandecte*, recueil spirituel à l'usage des moines ; mais il s'agit plutôt d'Antiochos de Ptolémaïs, contemporain et rival de saint Jean Chrysostome : SOCRATE, *Hist. eccl.* VI, 11 et SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VIII, 10. Commentaire, p. 249 et n. 133. Au lieu du nom d'Antiochos, la version arabe donne celui de « Chrysostome » (d'Antioche).

109. Voir plus haut, IV 5, l. 19-28.

110. L'exégèse qui suit dérive, directement ou indirectement, d'ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse* VIII.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, οὐ  
 ψεύδομαί σε, κύρι Ἰουστε. Ἀλλὰ ὅτε ἐβάλομεν πῦρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν Πτολεμαίδος,  
 ἵνα καῖ, καὶ πάντα τὰ χριστιανικὰ οἰκήματα, μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἡμῶν καὶ πρῶτος  
 15 σύμβουλος τῶν κακῶν. Καὶ εἰσηλθὼν εἰς τὸ ἐπισκοπεῖον καὶ ἤυρον ἐκεῖ παλαιὰν |  
 82 καὶ νέαν διαθήκην. Καὶ τὰ μὲν βιβλία τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἐπήραμεν αὐτά,  
 τὰ δὲ τοῦ Χριστοῦ κατεσχίσσαμεν. Ἐπῆρα δὲ ἐγὼ μεμβράϊνα θαυμαστὰ ἐπισκόπων,  
 ὀνόματα ἔχοντα Βασιλείου τε καὶ Γρηγορίου καὶ Ἐπιφανίου καὶ Ἀμβροσίου καὶ  
 Ἐφραΐμ καὶ Ἀντιόχου· καὶ ἀνέγνων αὐτὰ ἐμπαΐζων καὶ καταγελῶν. Ἀνέγνων δὲ  
 20 αὐτὰ καὶ Λεοντίῳ τῷ ἀπὸ Χριστιανῶν γενομένῳ διὰ τὸν φόβον ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων  
 — πολλὰ γὰρ κακὰ ἐποιούμεν τοῖς Χριστιανοῖς. Καὶ αὐτὸς ὁ Λεόντιος ὁ Καπαρσινὸς  
 εἶπέν μοι ὅτι ἡ ἐκκλησία ἡ καθολικὴ τῶν Χριστιανῶν ὁμοούσιον Υἱὸν τῷ Πατρὶ λέγει  
 καὶ αἰεὶ ὄντα σὺν τῷ Πατρὶ καὶ πρὸ τῶν αἰῶνων γεννηθέντα ἀχρόνως καὶ (...) ἐκ  
 παρθένου γεννηθέντα κατὰ σάρκα. Καὶ τότε μὲν κατεγέλων, ἄρτι δὲ ὡς ἐνώπιον  
 25 τοῦ Θεοῦ πεπληροφόρηται ὅτι ἀλήθειαν ἔλεγον τὰ βιβλία ἐκεῖνα τῶν ἐπισκόπων.

13. Ἀπεκρίθη ὁ Ἰουστὸς καὶ εἶπεν· Μακάριος εἶ, κύρι Ἰάκωβε, ὅτι ὁ Θεὸς  
 ἀπεκάλυψέν σοι τοιαῦτα μυστήρια. Ἀλλὰ δυσωπῶ σε, κύρι Ἰάκωβε, διδάξόν με καὶ  
 περὶ τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀφάτου συγκαταβάσεως. Ἐκπλήττομαι  
 γὰρ διὰ τὰ πάθη τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰς τοιαύτας ὑβρεῖς ἄς ὑπέμεινον. Διὰ γὰρ τὰ πάθη  
 5 αὐτοῦ καὶ διὰ τὴν ἀφατον εὐτέλειαν, ἣν εἶδομεν, καὶ ἀσχήμονα θάνατον ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ  
 ἐγένετο ἡμῖν ὁ Χριστὸς « λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου », καθὼς λέγει  
 Ἡσαΐας, καὶ οὐκ ἠθέλησαμεν ἐπακοῦσαι τοῦ ἐπακολουθοῦντος ῥητοῦ τοῦ προφήτου.  
 Ἐπάγει γὰρ εὐθέως ἡ γραφὴ λέγουσα· « Καὶ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ κατασχυνηθῆσεται  
 εἰς τὸν αἰῶνα ».

10 Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ τοῦ νόμου τῆς Γενέσεως  
 εἶπεν ὁ Θεὸς τῷ Ἀβραάμ· « Λάβε τὸν υἱὸν σου τὸν μονογενῆ, φησίν, ὃν ἀγαπᾷς,  
 καὶ σφάξον αὐτὸν καὶ ἀνένεγκε μοι αὐτὸν θυσίαν εἰς τὸν τόπον, ὃν εἶπω σοι ». Καὶ  
 πληρώσας τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἔλαβεν Ἀβραάμ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητὸν ὃν ἠγάπα,  
 καὶ μετ' αὐτοῦ δύο δούλους, καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς « τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ  
 83 ὁ Θεὸς », « καὶ συμποδίσας τὸν υἱὸν | αὐτοῦ Ἰσαάκ, ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἵνα

V 12 : 24 cf. *Jean* 20,19.

V 13 : 6 *Is.* 8,14; 28,16; *Rom.* 9,32.33; *I Pierre* 2,7 || 8-9 *Is.* 28,16 || 11-18 *Gen.* 22,2.3.9.10-13.

V 12 : 12 ὁ om. P || τοῦ ὑψίστου om. P || 13 Ἀλλὰ δε : δε' ἄν F || 14 καὶ<sup>1</sup> om. F || οἰκήματα :  
 βιβλία F || 14-15 μετὰ — Καὶ om. F || πρωτοσύμβουλος P || 15 εἰσηλθὼν F || κ. ἤυρον ἐκεῖ : εὔρομεν  
 F || 15-16 παλ. κ. v. διαθήκην om. P || 16 τὰ μὲν om. P || αὐτὰ om. F || 17 ἐσχίσσαμεν P || Ἐπῆρα : ἔλαβον  
 F || 18 τε καὶ om. P || καὶ<sup>2-3-4</sup> om. P || 19 καὶ ἄν. αὐτὰ : ἄν. αὐτὰ καὶ F || αὐτὰς P || Ἄν. δε : καὶ ἄν.  
 P || 20 καὶ om. P || τῷ om. P || 21 ἐποιούμην P || δ<sup>1</sup> om. P || καπαρσινός P : καπαρσαφινός F ||  
 22 ἡ καθ. om. F || ὁμοούσιον + τὸν F || Πατρὶ + τὸν χριστὸν P || λέγουσιν F || 23 ὄντα corr. P ὄντ  
 (sic) || 24 γενν. κατὰ σ. : κατὰ σ. γενόμενον P || μὲν om. P || κατεγέλου F || 25 πεπληρ. : γινώσκω  
 P || λέγουσι F || ἐκ. τῶν ἐπ. : τῶν ἐπ. ἐκείνων P.

V 13 : 1 ὁ om. P || εἶπεν : λέγει P || 1-2 δε — Ἰάκωβε om. F || 2 με + λοιπὸν F || 3 συγκατ. :  
 εὐτελείας P || 4 διὰ<sup>1</sup> om. F || 4-5 καὶ τὰς — αὐτοῦ om. P || 5 διὰ om. FSI. || εἶδομεν κ. ἀσχ. : ἠκούσαμεν  
 κ. τὸν ἀσχημον F || ἐν — Χριστῷ om. F || 6 ἡμῖν : γὰρ P || ὁ Χρ. om. F || 6-7 καθὼς λ. Ἡσ. om.  
 PSI. || 7 καὶ : ἀλλ' F || ἀκοῦσαι τῶν ἐπακολουθῶν ῥημάτων P || τῷ προφήτῃ F || 8 εὐθ. γὰρ ἐπάγει P ||  
 εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῷ F || μὴ om. F || κατασχυνηθῆ P || 11 υἱὸν σου τὸν om. F || φησίν om. F || 12 ἀνένεγκα  
 P || μοι om. F || 14 καὶ — δούλους : μετὰ τῶν δύο δούλων F || αὐτὸν : τῷ θεῷ αὐτοῦ P || 15 τὸν —  
 Ἰσαάκ : αὐτὸν F.

mais un ange de Dieu lui apparut, l'arrêta et lui montra un mouton, et Abraham le sacrifia à Dieu à la place de son vrai fils Isaac. Or, Abraham était la figure de Dieu, qui disait du Christ par Isaïe : « Voici mon enfant que j'ai choisi, le bien-aimé en qui je me suis complu. » Car par l'intermédiaire du Christ, Dieu eut la complaisance de sauver les hommes de l'égarement de la vaine idolâtrie. Égorger le mouton pris dans la plante Sabek au lieu d'Isaac signifiait la crucifixion de la chair du Christ sur le bois de la croix ; car le Verbe de Dieu, étant immortel, resta intact comme Isaac. (Sl. : *Prendre*) les deux serviteurs préfigurait les deux larrons. Les larrons étaient et sont bel et bien les serviteurs du Christ, à cause du Verbe de Dieu qui habitait dans le Christ. Qu'Isaac ait porté le bois préfigurait le Christ qui devait porter sa propre croix. Le lieu élevé où Abraham offrit le sacrifice est l'endroit du crâne où fut crucifié le Christ. En vérité, certains Juifs ont découvert, par une enquête minutieuse, que le crâne d'Adam le premier homme se trouvait là ; c'est pour cette raison qu'on l'appelle endroit du crâne, c'est-à-dire Golgotha <sup>111</sup>.

14. Le complot de ses propres frères contre Joseph, qui le jetèrent dans une citerne et le vendirent, préfigurait le complot des Juifs, frères du Christ selon la chair. Et les trente pièces d'argent que les Juifs ont versées pour qu'on leur livre le Christ, Moïse les avait prophétisées en disant dans le Deutéronome : « Maudit l'homme qui accepte des présents pour faire couler le sang du juste. » Zacharie le dit aussi, comme au nom du Christ : « Ils ont fixé mon prix à trente pièces d'argent », et Jérémie dit de même : « Ils ont payé trente pièces d'argent, le prix de celui qu'ils ont acheté. »

Ioustos répond et dit : Ce que tu dis là vient d'un apocryphe.

Jacob dit : Comme nous l'avons dit, Joseph jeté dans la citerne par ses propres frères préfigurait encore (le Christ) : les hommes ont bien jeté le Christ, leur frère par la chair, dans la citerne du tombeau. Car étant Dieu, le Christ s'est aussi fait homme (Sl. : *vrai sans confusion ni altération ni division, un seul et même Seigneur*) ; mais de même que Joseph a survécu à la citerne et a mis sous son pouvoir le pays des Égyptiens, de même le Christ est ressuscité des morts et a mis sous son pouvoir la tromperie des Égyptiens spirituels, des démons <sup>112</sup>. Et ce que l'Écriture dit de Jérémie, « Avant de te créer je t'ai consacré, je t'ai préposé à déraciner, à saper et à recons-

111. *Matth.* 27, 33. Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu*, éd. Klostermann, n<sup>os</sup> 551, 552 et 553.

112. Ainsi qualifiés parce qu'ils ne sont pas des créatures de chair et de sang. De même Maxime le Confesseur parle-t-il des Arabes comme de « barbares sensibles » par rapport aux barbares « spirituels » que sont les vices : *ep.* 8, PG 91, col. 445.

σφάξη τὸν υἱὸν αὐτοῦ », καὶ ἐφάνη αὐτῷ ἄγγελος Θεοῦ καὶ ἐκώλυσε αὐτὸν καὶ ἐδείξε αὐτῷ πρόβατον, καὶ αὐτὸ ἀνήνεγκεν Ἀβραάμ τῷ Θεῷ ἀντὶ Ἰσαὰκ τοῦ ἀληθινοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Τύπον γὰρ εἶχεν Ἀβραάμ τοῦ Θεοῦ, τοῦ εἰπόντος διὰ Ἡσαΐου περὶ Χριστοῦ· « Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἤρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησα ». Διὰ Χριστοῦ  
 20 εὐδόκησεν ὁ Θεὸς σῶσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς πλάνης τῆς ματαίας εἰδωλολατρίας. Τὸ δὲ σφάξει τὸ πρόβατον τὸ δεδεμένον ἐν φυτῷ Σαβὲκ ἀντὶ Ἰσαὰκ τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ τὴν σταυρωθεῖσαν ἐπὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ σημαίνει· ὁ γὰρ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἀθάνατος ὢν ἀπαθὴς ἔμεινε ὡς ὁ Ἰσαὰκ. Τὸ δὲ (λαβεῖν) τοὺς δύο δούλους προετύπου τοὺς δύο ληστές. Ἐν ἀληθείᾳ γὰρ οἱ λησταὶ δούλοι ἦσαν καὶ εἰσι τοῦ Χριστοῦ διὰ  
 25 τὸν οἰκοῦντα Λόγον τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ Χριστῷ. Τὸ δὲ βαστάζει τὸν Ἰσαὰκ τὰ ξύλα προετύπου τὸν Χριστὸν μέλλοντα βαστάζει τὸν ἴδιον σταυρόν. Ὁ δὲ τόπος ὁ ὑψηλός, ἐνθα ἐγένετο ἡ θυσία τοῦ Ἀβραάμ, ἐστὶν ὁ κρανίου τόπος, ἐνθα ἐσταυρώθη ὁ Χριστός. Ἐν ἀληθείᾳ δὲ τινες Ἰουδαῖοι ἀκριβῶς ἰστόρησαν τὸ κρανίον τῆς κεφαλῆς τοῦ Ἀδάμ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἐκεῖ κεῖσθαι. Διὰ τοῦτο καὶ κρανίου τόπος καλεῖται, ὃ ἐστὶν  
 30 Γολγοθᾶ.

14. Καὶ τῷ ἐπιβουλευθῆναι δὲ τὸν Ἰωσήφ ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀδελφῶν καὶ εἰς λάκκον βληθῆναι καὶ πραθῆναι προετυποῦτο ἡ ἐπιβουλὴ τῶν Ἰουδαίων τῶν ἀδελφῶν τοῦ Χριστοῦ κατὰ σάρκα. Καὶ τὰ τριάκοντα ἀργύρια, ἃ ἔδωκαν οἱ Ἰουδαῖοι, ἵνα παραδοθῇ ὁ Χριστός, ὡς προεφήτευσεν Μωυσῆς, λέγων ἐν τῷ Δευτερονομίῳ· « Ἐπικατάρατος ἄνθρωπος,  
 5 ὃς λάβῃ δῶρα πατάξει ψυχὴν αἵματος δικαίου ». Ὡς καὶ Ζαχαρίας εἶπεν ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ· « Ἔδωκαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργύρια », ὡς καὶ Ἰερεμίας λέγει· « Ἔδωκαν τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ».

Ἀποκρίνεται Ἰουστὸς καὶ λέγει· Τοῦτο ἀπὸ ἀποκρύφου παρήγαγες.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὡς εἶρηται, καὶ τὸ βληθῆναι τὸν Ἰωσήφ εἰς τὸν λάκκον ὑπὸ  
 10 τῶν ἰδίων ἀδελφῶν προετύπου· ἔβαλον γὰρ οἱ ἄνθρωποι τὸν ἴδιον ἀδελφὸν κατὰ σάρκα, 84 τὸν Χριστόν, ἐν τῷ λάκκῳ τοῦ μνήματος. Θεὸς γὰρ ὢν ὁ Χριστός ἐγένετο | καὶ ἄνθρωπος ..., ἀλλ' ὥσπερ ὁ Ἰωσήφ ἐξῆσεν μετὰ τὸν λάκκον καὶ τῆς χώρας τῶν Αἰγυπτίων κατεκράτησεν, οὕτως καὶ ὁ Χριστός ἐκ νεκρῶν ἀνέστη καὶ τῆς πλάνης τῶν νοητῶν Αἰγυπτίων, τούτέστι τῶν δαιμόνων, κατεκράτησεν. Ὁ δὲ περὶ τοῦ Ἰερεμίου λέγει  
 15 ἡ γραφή, « Πρὸ τοῦ πλάσαι σε ἡγιάκά σε, τέθεικά σε ἐκρίζουντα καὶ κατασκάπτοντα

V 13 : 19 *Is.* 42,1; *Matth.* 12,18.

V 14 : 1-2 cf. *Gen.* 37,18.24.28 || 3 *Matth.* 26,15 || 4-5 *Deut.* 27,25 || 6 *Zach.* 11,12 || 7 *Matth.* 27,9 || 9-10 *Gen.* 37,24 || 12-13 *Gen.* 45,26 || 15-16 *Jér.* 1,5.10.

V 13 : 16 Θεοῦ : κυρίου F || 16-17 καὶ ἔδ. : ἔδ. δὲ F || 17 ἀληθινοῦ om. F || 18 γὰρ om. P || ἔσχεν P || ἦσ. + τοῦ προφήτου P || 19 ἐν ὧ ἠδόκησα P || Διὰ + γὰρ P || 20 ἠδόκησεν P || εἰδωλολατρίας F || 21 ἐν φ. Σαβὲκ om. F || 22 ἐπὶ — σταυροῦ om. F || γὰρ om. FSl. || 23 ὁ om. F || Τὸ δὲ om. F || λαβεῖν rest. Bonwetsch e Sl. *A eze rojati dva taba* || δύο + δὲ. F || προετύπου nos : προετύποι P προτυποί F || 24 δύο om. F || 25 ἐνοικοῦντα F || τῷ Χρ. : αὐτῷ F || βαστάσαι F ubique || 26 προετύποι FP || 27-28 Χρ. — τινες : Χρ. ἐν ἀληθείᾳ· τινες γὰρ F || 28 ἀκριβεῖς F || ἰστόρησα P || 29 καὶ om. FSl. || καλεῖται om. P.

V 14 : 1 Καὶ τῷ nos : καὶ τὸ P τὸ δὲ F || ἰδίων om. F || 2 καὶ πραθῆναι om. F || προετύποι τὴν ἐπιβουλήν F || 3 τὰ om. P || 4 ἐν τῷ δευτ. λέγων F || 5 λάβει F || Ὡς! om. P || 8 Ἀποκρ. — λέγει : λέγει ὁ i. F || 9 ὁ om. P || ὡς εἶρηται F om. P || 10 προετύπου nos : ἐπροετύποι P εἰς τὸν χριστὸν ἀνήκεν F || οἱ ἄνθρ. P : *Ijudei* = οἱ Ἰουδαῖοι Sl. om. F || ἀδελφῶν + τὸν Ἰωσήφ F || 11 καὶ om. F || 12 ὁ om. P || 13 Χρ. + καὶ P || 14 Ὁ : ἄ F || περὶ τοῦ : ὑπὸ P || 15 πλάσαι σε nos : πλάσαι F πλάσω σε P.

truire », s'applique à la divinité du Verbe de Dieu qui réside dans le Christ. Ce que les Juifs disaient au roi à propos de Jérémie, « Qu'on supprime cet homme, car c'est lui qui rend sans force les bras des guerriers », et aussi « Cet homme ne prêche pas la paix au peuple, mais le mal », au sujet de cet endroit, tout cela s'applique au Christ. Les Juifs ont en effet dit pareillement à Pilate, le représentant du César des Romains : « En croix, en croix, crucifie-le », « Cet homme doit mourir », parce qu' « il prêche contre la Loi et prêche le mal pour cet endroit. » Et de plus : « Le roi dit aux Juifs à propos de Jérémie : Voyez, cet homme est entre vos mains », et de même Pilate a dit aux Juifs à propos du Christ : « Prenez-le et crucifiez-le. » Et ils prirent Jérémie, l'homme de Dieu, « et le jetèrent dans la citerne <sup>113</sup> » pour qu'il mourût. « Et dans la citerne il n'y avait pas d'eau, mais de la boue », et avec un vieux linge ils le firent remonter et il ne mourut pas. De même les Juifs prirent le Christ et le crucifièrent, et ils le mirent dans une « citerne », un tombeau « sans eau », comme le disait Zacharie (Sl. : *au Christ* : « *Et toi, dans le sang de ton alliance, tu as fait sortir les prisonniers d'une citerne sans eau.* ») Et à la place des vieux linges, c'est l'ancienne alliance de la Loi et des prophètes qui témoigne que le Christ est vivant pour les siècles. Et tous ceux qui ne crurent pas à Jérémie partirent en captivité; de même, tous ceux qui n'ont pas reçu le Christ (Sl. : *et l'ont crucifié*) partirent en captivité parmi (Sl. : *toutes*) les nations (Sl. : *et furent dispersés par les Romains.*)

15. Et Daniel encore a été jeté dans la fosse aux lions pour qu'il mourût; et il ne mourut pas, mais les lions tremblèrent devant lui; de même le Christ a été mis dans la fosse, le Saint Sépulcre, en tant qu'homme (Sl. : *sans connaître la corruption*), mais en tant que Dieu il a triomphé de l'enfer. Comme le dit David : « Dieu leur cassera les dents dans la bouche, le Seigneur a fracassé les mâchoires des lions. » Et Job porte lui aussi témoignage en disant : « Les portes de la mort s'ouvrent de peur devant toi, ta vue a frappé d'épouvante les portiers de l'enfer. » Et comme l'a dit Zacharie : Christ notre Dieu, tu as fait sortir « les prisonniers d'une citerne sans eau. » Et encore, « les chefs s'irritèrent » contre Jérémie, ils le flagellèrent et le livrèrent; et de même les Juifs flagellèrent le Christ et le livrèrent. Jérémie a dit encore : « Je suis devenu la risée, j'ai passé tout le jour sous les insultes », et de même le Christ suspendu à la croix a subi les insultes des Juifs tout le jour (Sl. : *comme l'a prophétisé David; car il a dit comme au nom du Christ* : « *Je suis un ver et non un homme, une offense pour les hommes et un rebut pour le peuple. Tous ceux qui me voient m'insultent, en disant de leurs lèvres ou en hochant de la tête : Il a mis son espoir dans le Seigneur, qu'il le sauve! qu'il le secoure, si telle est sa volonté!* » *C'est ce qui s'est accompli à la sainte Crucifixion; nos misérables pères disaient alors en hochant la tête* : « *Il a mis son espoir en Dieu, qu'il l'épargne* », *qu'il le sauve « si telle est sa volonté! Car il a dit* : *Je suis le Fils de Dieu.* ») Que le Christ était Dieu, Sirach le dit : « Béni soit le Seigneur Dieu qui a étendu ses mains et sauvé Jérusalem. » Et le Christ en tant qu'homme dit encore par David, dans le quatre-vingt-septième psaume : « Tout le jour j'ai étendu mes mains », et dans le cent-quarante-deuxième psaume : « J'ai étendu mes mains vers toi. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Tout le jour j'ai étendu les mains vers un peuple

113. L'assimilation citerne, fosse et tombe est d'autant plus facile qu'en cas d'épidémie, on utilisait les citernes comme fosses communes; ainsi sous Constantin V à Constantinople, lors de la peste de 746 : ΘΕΟΡΗΑΝΕ, éd. de Boor p. 423, l. 25 s. ... ἐτι γε μὴν καὶ κιστέρνας ἀνύδρους καὶ λάκκους...

καὶ ἀνοικοδομοῦντα », εἰς τὴν θεότητα τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσαν ἐν τῷ Χριστῷ ἀρμόζει. Τὸ εἰπεῖν δὲ τοὺς Ἰουδαίους τῷ βασιλεῖ περὶ τοῦ Ἱερεμίου « Ἀναιρεθῆτω δὴ ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὅτι αὐτὸς ἐκλύει τὰς χεῖρας τῶν ἀνδρῶν τῶν πολεμούντων », καὶ πάλιν « Ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ λαλεῖ εἰρήνην τῷ λαῷ, ἀλλὰ κακὰ » περὶ τοῦ τόπου 20 τούτου, εἰς τὸν Χριστὸν ἀρμόζει. Ὁμοίως γὰρ εἶπαν καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Πιλάτῳ, τοποτηρητῇ τοῦ Καίσαρος τῶν Ῥωμαίων· « Ἄρον, ἄρον, σταύρωσον αὐτόν », « Ὁφείλει ἀποθανεῖν ὁ ἄνθρωπος οὗτος », ὅτι « κατὰ τοῦ νόμου λαλεῖ καὶ κατὰ τοῦ τόπου τούτου κακὰ ». Καὶ πάλιν· « Εἶπεν ὁ βασιλεὺς τοῖς Ἰουδαίοις περὶ Ἱερεμίου· Ἰδοὺ οὗτος ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν », ὁμοίως εἶπεν ὁ Πιλάτος περὶ Χριστοῦ τοῖς Ἰουδαίοις· « Λάβετε αὐτὸν 25 καὶ σταυρώσατε ». Καὶ πάλιν· ἔλαβον τὸν Ἱερεμίαν τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ « καὶ ἔρριψαν αὐτὸν εἰς τὸν λάκκον », ἵνα ἀποθάνῃ. « Καὶ ἐν τῷ λάκκῳ οὐκ ἦν ὕδωρ, ἀλλ' ἦ βόρβορος », καὶ ῥάκει παλαιῷ ἀνήγαγον αὐτόν καὶ οὐκ ἀπέθανεν. Ὁμοίως οἱ Ἰουδαῖοι ἔλαβον καὶ ἐσταύρωσαν τὸν Χριστόν, καὶ ἔθεντο ἐν λάκκῳ, ἐν μνήματι « μὴ ἔχοντι ὕδωρ », καθὼς εἶπεν Ζαχαρίας (...). Καὶ ἀντὶ τῶν παλαιῶν ῥακίων ἢ παλαιὰ 30 διαθήκη τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν μαρτυρεῖ ὅτι ζῆ ὁ Χριστὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Καὶ ὅσοι ἀπειθήσαν τῷ Ἱερεμίᾳ εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπῆλθον, ὁμοίως ὅσοι οὐκ ἐδέξαντο τὸν Χριστόν (...), εἰς αἰχμαλωσίαν εἰς (...) τὰ ἔθνη ἀπῆλθον (...).

15. Καὶ πάλιν Δανιὴλ εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων ἐβλήθη, ἵνα ἀποθάνῃ· καὶ οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ οἱ λέοντες αὐτὸν ἐτρόμασαν· ὁμοίως καὶ ὁ Χριστὸς ἐτέθη μὲν εἰς τὸν λάκκον εἰς τὸ ἅγιον μνῆμα ὡς ἄνθρωπος (...), ὡς Θεὸς δὲ ἐσκύλευσε τὸν ἄδην. Ὡς φησὶν ὁ Δαυὶδ· « Ὁ Θεὸς τοὺς ὀδόντας αὐτῶν συντρίψει ἐν τῷ στόματι αὐτῶν, 5 τὰς μύλας τῶν λεόντων συνέθλασεν ὁ Κύριος ». Ὡς μαρτυρεῖ καὶ Ἰωβ λέγων· « Ἀνοίγονταί σοι φόβῳ πύλαι θανάτου, πυλωροὶ δὲ ἔδου ἰδόντες σε ἐπτήξαν ». Καὶ καθὼς εἶπεν Ζαχαρίας· ἐξήγαγες « δεσμίους », Χριστὸς ὁ Θεός, « ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ ». Καὶ πάλιν· « Ἐπικράνθησαν οἱ ἄρχοντες » τῷ Ἱερεμίᾳ καὶ ἐμαστίγωσαν αὐτόν καὶ παρέδωκαν αὐτόν· ὁμοίως καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἐμαστίγωσαν τὸν Χριστόν καὶ παρέδωκαν 10 αὐτόν. Πάλιν εἶπεν Ἱερεμίας· « Ἐγενόμην εἰς γέλωτα, πᾶσαν ἡμέραν διετέλεσα μυκτηριζόμενος », ὁμοίως καὶ ὁ Χριστὸς ἐν τῷ σταυρῷ κρεμάμενος ἐμυκτηρίζετο ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ὄλην τὴν ἡμέραν (...). Ὅτι δὲ Θεὸς ἦν ὁ Χριστὸς Σιρᾶχ λέγει· « Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς ὁ ἐκπετάσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ σώσας τὴν Ἱερουσαλήμ ». Καὶ πάλιν δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος λέγει διὰ Δαυὶδ ἐν τῷ ὄγδοηκοστῷ ἐβδόμῳ ψαλμῷ· 15 « Ὅλην τὴν ἡμέραν διεπέτασα τὰς χεῖράς μου », καὶ ἐν τῷ ἑκατοστῷ τεσσαρακοστῷ δευτέρῳ ψαλμῷ λέγει· « Διεπέτασα πρὸς σὲ τὰς χεῖράς μου ». Καὶ διὰ Ἡσαΐου λέγει ὁ

V 14 : 17-19 *Jér.* 45 (38), 4; cf. 26,11 || 21-22 *Jean* 19,15 || 22 *Actes* 6,13 || 23-24 *Jér.* 45 (38),5 || 24-25 *Jean* 19,6 || 25-27 *Jér.* 45 (38),6.11 || 28-29 *Zach.* 9,11.

V 15 : 1-2 *Dan.* 6,16.22 || 4-5 *Ps.* 57 (58),7 || 6 *Job* 38,17 || 7-8 *Zach.* 9,11 || 8 *Jér.* 44 (37),15 || 10-11 *Jér.* 20,7 || 13 *agraphon*; cf. Hippolyte, *Les Bénédictiones de Jacob*; cf. II 33, 1.7-8; *Esdr.* 7,27? || 15 *Ps.* 87 (88),10 || 16 *Ps.* 142 (143),6.

V 14 : 17 Τὸ δὲ εἰπεῖν F || τοῦ om. P || 18 ὅτι αὐτὸς : τί οὕτως F || 19 πάλιν om. F || κακὰ + καὶ P || 20 εἰς — ἀρμόζει om. P || γὰρ om. P || εἶπον F || καὶ om. F || 21 τοῦ om. P || 22 καὶ — κακὰ om. F || 23 οὗτος : αὐτὸς F || 26 ἵνα — λάκκῳ : οὐ F || 27 ῥάκει παλαιὰ P || 28 ἔθεντο + αὐτόν F || 29 ῥάκκων P || 30 καὶ om. F || ὁ om. F || 31 ἠπειθήσαν F || τὸν Ἱερεμίαν F.

V 15 : 3 τὸν<sup>1</sup> om. F || 4 ὁ<sup>1</sup> om. P || 5 καὶ om. P || 7 ἐξήγαγεν F || 8 Καὶ<sup>1</sup> om. P || 9 τὸν Χρ. : αὐτόν P || 13 ἐκπητάσας P || 14 Καὶ om. F || ὡς : καὶ F || διὰ : ὁ F (cf. SI.) || ἐν — ψαλμῷ om. FSI. || 15-16 καὶ ἐν — χεῖράς μου om. F || 15 σαρακοστῷ P || 16 Καὶ + πάλιν F.

rebelle et rétif, vers ceux qui n'ont pas suivi le chemin du bien et marchent derrière leurs péchés. C'est ce peuple qui m'irrite, vous qui m'avez abandonné, (Sl. : *et qui préparez la table du démon*). » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Et moi, je ne désobéis pas, je ne réplique pas. J'ai offert mon dos aux fouets, mes joues aux soufflets, je n'ai pas détourné mon visage de l'outrage des crachats »<sup>114</sup>; et Isaïe dit encore du Christ : « Il est un homme et sait supporter l'outrage, car son visage s'est détourné, il a été humilié et on l'a tenu pour rien. C'est lui qui porte nos péchés et qui souffre pour nous, et nous, nous avons cru qu'il était dans la peine, les coups et l'abaissement; et lui, il a été blessé à cause de nos péchés. » Et encore : « On l'a mené à la mort comme un mouton, et il est resté sans voix comme l'agneau devant celui qui le tond. » Que le Christ, qui a subi cela pour nous, soit Dieu et ait dû ressusciter, c'est ce qu'il dit en poursuivant : « Et le Seigneur veut diminuer la peine de son âme, lui montrer la lumière, forger son intelligence, justifier le juste, qui sert le grand nombre pour leur bien, et il portera lui-même leurs péchés. » (Sl. : *Voyez, mes frères, comment le prophète Isaïe parle de la Passion du Christ et de sa Résurrection, et comment le prophète sans mensonge, Isaïe, le proclame juge de l'univers!*)

16. Ioustos prend la parole et dit : Tu dis vrai, et ceci est le grand salut : croire dans le Christ. Car je vais te confesser toute la vérité, messire Jacob. Mon frère Abraamès m'a écrit<sup>115</sup> (Sl. : *de Césarée*) qu'un faux prophète est apparu (Sl. : *parmi les Saracènes*)<sup>116</sup>. « Lorsque (Sl. : *Sergios*) le Candidat fut tué par les Saracènes<sup>117</sup>, j'étais à Césarée<sup>118</sup> — me dit Abraamès —, et j'allai en bateau à Sykamina; on disait : Le Candidat a été tué! Et nous les Juifs, nous étions dans une grande joie. On disait que le prophète était apparu, venant avec les Saracènes, et qu'il proclamait l'arrivée du Christ Oint qui allait venir. Et moi (Abraamès), étant arrivé à Sykamina, je m'arrêtai chez un ancien très versé dans l'Écriture<sup>119</sup>, et je lui dis : 'Que me dis-tu (Sl. : *seigneur et docteur,*) du prophète qui est apparu avec les Saracènes?' Et il me répond en gémissant profondément : 'C'est un faux prophète : les prophètes viennent-ils armés de pied en cap? Vraiment, les événements de ces derniers temps sont des œuvres de désordre, et je crains que le premier Christ qui est venu, celui qu'adorent les Chrétiens, ne soit bien l'envoyé de Dieu, tandis que nous nous apprêtons à recevoir Hermolaos à la place. Isaïe disait en effet que les Juifs auraient un cœur pervers et endurci jusqu'à ce que toute la terre soit dévastée. Mais

114. La version éthiopienne ajoute : « Voyez-vous, mes frères, comment les Saintes Écritures ont prédit la Passion du Christ? »

115. L'Abraamios de III 2, l. 15.

116. Le slave mentionne ici les Saracènes, ce qui semble plus logique, mais omet ensuite *ὅπὸ τῶν Σαρακηνῶν* (l. 14) : s'agit-il d'un simple déplacement de ce groupe de mots dans le slave ou le grec? Ce passage, important pour la datation et le sens de la Doctrina, fait évidemment allusion au prophète Mahomet. Il paraît imprudent d'en conclure que ce dernier est encore vivant au moment de la composition du traité, même si l'auteur veut le faire croire; voir Commentaire, p. 247.

117. Cet engagement eut lieu en 633 : THÉOPHANE, éd. de Boor p. 336; *Chronicon anonymum ad annum 1234 pertinens*, trad. Chabot, p. 189-190, voir Commentaire, p. 246.

118. Césarée de Palestine est la métropole de Palestine I<sup>re</sup>; voir Commentaire, p. 241.

119. Γραφικός a ici le sens de « connaissant les Écritures »; cf. III 2, l. 18-19, où Jacob dit de

Χριστός· « Ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὄλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὀδῶ ἀγαθῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με, ὑμεῖς οἱ ἐγκαταλιπόντες με, ... ». Καὶ πάλιν διὰ Ἡσαίου λέγει ὁ Χριστός· « Ἐγὼ οὐκ ἀπειθῶ, οὐδὲ ἀντιλέγω. Τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων »· καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ Χριστοῦ· « Καὶ ἄνθρωπος ὢν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν, ὅτι ἀπέστρεπται τὸ | πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη. Οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει· αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ». Καὶ πάλιν· « Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος ». "Οτι δὲ καὶ Θεὸς ἐστὶν ὁ παθὼν ταῦτα δι' ἡμᾶς Χριστὸς καὶ ἀναστῆναι ἡμελλεν, ἐπάγει· « Καὶ βούλεται Κύριος ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ τὸ φῶς, πλάσαι τῇ συνέσει, δικαιοῦσαι δίκαιον, εὖ δουλεύοντα πολλοῖς, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει » /... .

16. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰουστος καὶ λέγει· "Ὄντως ἀλήθειαν λέγεις, καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ σωτηρία ἢ μεγάλη, τὸ πιστεῦναι εἰς τὸν Χριστόν. Ὁμολογῶ γάρ σοι, κύρι Ιάκωβε, τὴν πᾶσαν ἀλήθειαν. Ἐγραψε γάρ μοι Ἀβραάμης ὁ ἀδελφός μου ... ὅτι πλάνος ἐφάνη προφήτης .... « Ὅτε γὰρ ἐσφάγη ὁ (Σέργιος) Κανδιδάτος ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν, εἰς 5 Καισάρειαν ἤμην — λέγει Ἀβραάμης —, καὶ ἀπερχόμεν ἐν Συκαμίνοις πλωῇ· καὶ λέγουσιν· Ὁ Κανδιδάτος ἐσφάγη. Καὶ ἐσχάμεν οἱ Ἰουδαῖοι χαρὰν μεγάλην. Καὶ λέγουσιν ὅτι ὁ προφήτης ἀνεφάνη ἐρχόμενος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν καὶ κηρύσσει τὴν ἔλευσιν τοῦ ἐρχομένου Ἡλειμμένου καὶ Χριστοῦ. Καὶ ἀπελθόντος μου εἰς Συκάμινα ἀνεθέμην τινὶ γέροντι γραφικῶ πάνυ καὶ λέγω αὐτῷ· "Τί μοι λέγεις, ..., περὶ τοῦ 10 προφήτου τοῦ ἀναφανέντος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν;" Καὶ λέγει μοι ἀναστενάξας μέγα ὅτι· "Πλάνος ἐστίν. Μὴ γὰρ οἱ προφήται μετὰ ξίφους καὶ ἄρματος ἐρχονται; Ὄντως ἀκαταστασίας ἔργα εἰσὶ τὰ σήμερον κινούμενα, καὶ φοβοῦμαι μήπως ὁ πρῶτος ἐλθὼν Χριστὸς, ὃν προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοί, αὐτὸς ἦν ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεμφθεὶς καὶ ἀντὶ αὐτοῦ δεξόμεθα τὸν Ἐρμόλαον. Εἶπεν γὰρ ὁ Ἡσαΐας ὅτι πεπλανημένην ἔχομεν οἱ 15 Ἰουδαῖοι καὶ πεπωρωμένην τὴν καρδίαν, ἕως οὗ ἐρμηθῆ πᾶσα ἡ γῆ. Πλὴν ἀπελθε,

V 15 : 17-19 *Is.* 65,2,3.11 || 20-22 *Is.* 50,5,6 || 22-27 *Is.* 53,3-5,7 || 28-30 *Is.* 53,10,11.

V 16 : 12 cf. *Luc* 21,9; *I Cor.* 14,33 || 14-15 cf. *Is.* 6,10-11.

V 15 : 18 ὀδὸν ἀγαθὴν F || 19 οὗτος om. F || 22 Ἡσαΐας om. F || 23 καὶ<sup>1</sup> om. F || 27 κείραντος F || 28 Χριστὸς om. F || ἐμελλεν F || ἐπάγει : Ἡσαΐας λέγει P || 29 τὸ om. P || δικαιοῦσαι om. F.

V 16 : 1 ὁ om. P || Ὄντως — ἐστὶν om. F || 2 τὸ : τοῦ P || γάρ om. F || 3 τὴν om. P || γάρ om. F || ἀβραάμιος F ἀβραάμης P ubique || ὅτι : λέγων P || 4 Σέργιος rest. Bonwetsch e Sl. *Sergii* || 5 λέγει Ἀβρ. om. F || εἰς συκάμινα F || πλωῇ om. F || 6 Καὶ ἐσχ. : ἐσχομεν οὖν F || 7 ὅτι : καὶ P || ὁ om. F || ἐφάνη F || ἐρχόμενος om. P || 8 Ἡλειμμένου P || καὶ Χρ. nos : καὶ χριστόν P om. F || 9 ἀνεθέμην : ἐγενόμην ἐν F || πάνυ om. F || 10 μέγα ὅτι : μέγας P || 11 Ὄντως + γάρ F || 14 δεξόμεθα nos : δεξώμεθα P ἐδεξόμεθα F || ὁ om. F.

Ιουστος καὶ γραφικὸς ἐστὶν καὶ μέγας διδάσκαλος. Parlant d'une notion ou d'un problème, le mot signifie « qui a rapport aux Écritures ». cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier*, prol. et 16, éd. Festugière p. 345 et 364.

Abraamès, et renseigne-toi sur ce prophète qui est apparu'. Et moi, Abraamès, ayant poussé l'enquête, j'appris de ceux qui l'avaient rencontré qu'on ne trouve rien d'authentique dans ce prétendu prophète : il n'est question que de massacres. Il dit aussi qu'il détient les clés du paradis <sup>120</sup>, ce qui est incroyable. » Voilà ce que m'a écrit mon frère Abraamès d'Orient. Et moi, Ioustos, je crois au Christ né de la sainte Marie (Sl. : à Bethléem soixante-neuf semaines après la (re)construction du saint Temple de Dieu à Jérusalem, après le retour du peuple de Babylone, comme l'a prophétisé le prophète sans mensonge); je crois que c'est lui (Sl. : qu'ont annoncé la Loi et les prophètes, ) que le Dieu Très-haut a envoyé sur la terre (Sl. : pour le salut du genre humain), le sauveur et le roi d'Israël.

Jacob dit : Messire Ioustos, veille à ce que ta bouche ne dise une chose tandis que ton cœur en conserve une autre, l'hostilité au Christ.

Ioustos, en réponse, lui dit : Au nom du Seigneur Tout-puissant (Sl. : qui a parlé à Moïse), qui connaît le secret des cœurs, je crois de tout mon cœur, à partir d'aujourd'hui, au Christ qu'adorent les Chrétiens, qui est né à Bethléem de la sainte Marie; j'en suis certain grâce à ton enseignement et aux révélations que j'ai eues par des visions.

17. Et nous nous retirâmes tous. Jacob dit alors à Ioustos : Je voudrais que tu consentes à venir chez moi et que tu nous bénisses.

Et Ioustos répondit : Je viens si tu le veux; mais je te prie que notre frère Joseph vienne lui aussi, car il est pieux.

Et Jacob nous emmena dans son logement Ioustos et moi, Joseph. C'était alors la septième heure. Il prépara des légumes et nous les servit. Il dit : Messire Ioustos, bénis.

L'autre répondit : C'est à vous de le faire.

Jacob dit alors pour éprouver Ioustos : Christ notre Dieu, bénis (ce repas)!

Et Ioustos répondit : Amen.

Ioustos dit : Messire Jacob, je crois que tu m'as invité pour m'éprouver <sup>121</sup>. Au nom du Dieu Tout-puissant, ton enseignement m'a donné la certitude à lui seul; mais en plus, j'ai vu en rêve plusieurs nuits un homme vêtu de blanc qui me disait : « Par la grâce divine l'enseignement de Jacob est droit, et celui que proclame Jacob est bien le Christ. » <sup>122</sup>.

Jacob lui dit alors : Pourquoi donc ne te fais-tu pas baptiser pour devenir chrétien?

Ioustos lui répondit : Aussi vrai qu'en présence de Dieu, je dis la vérité; je veux d'abord rentrer chez moi et catéchiser les miens (Sl. : dans la foi au Christ). J'ai en effet un frère, comme tu le sais, et nous avons des femmes et des enfants, et je veux les rendre chrétiens eux aussi.

120. On trouve déjà ici à l'état d'ébauche ce qui constituera plus tard deux chapitres importants de la polémique anti-islamique : l'apologie de la guerre (*djihad*) et une certaine conception du paradis. Voir Commentaire, p. 247.

121. Pour savoir s'il accepte de manger et répond à la bénédiction, ce qui signifie proprement être en communion avec les Chrétiens, voir III 11.

122. Ioustos avait vu en songe Moïse et les Prophètes (V 3), maintenant qu'il est plus engagé dans la conversion, c'est le Christ lui-même qui lui apparaît, comme il était apparu à Jacob (II 1).

κύρι 'Αβραάμη, καὶ μάθε περὶ τοῦ προφήτου τοῦ ἀναφανέντος." Καὶ περιεγρασάμενος  
 87 ἐγὼ 'Αβραάμη ἤκουσα ἀπὸ | τῶν συντυχόντων αὐτῷ ὅτι οὐδὲν ἀληθινὸν εὐρίσκεις ἐν τῷ  
 λεγομένῳ προφήτῃ, εἰ μὴ αἰματεκχυσίας ἀνθρώπων· λέγει γὰρ ὅτι καὶ τὰς κλείς τοῦ  
 20 παραδείσου ἔχει, ὃ ἐστὶν ἀπιστον». Ταῦτά μοι ἔγραψεν ὁ ἀδελφός μου 'Αβραάμης ἀπὸ  
 'Ανατολῆς. Καὶ πιστεύω ἐγὼ 'Ιουστὸς εἰς τὸν Χριστὸν τὸν γεννηθέντα ἀπὸ τῆς ἁγίας  
 Μαρίας (...), ὅτι αὐτός ἐστιν (...) ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου πεμφθεὶς εἰς τὴν γῆν (...),  
 ὁ σωτὴρ καὶ βασιλεὺς τοῦ 'Ισραήλ.

Καὶ λέγει 'Ιάκωβος· Βλέπε, κύρι 'Ιουστε, μὴ ἄλλα λαλεῖ τὸ στόμα σου καὶ ἄλλα ἔχει  
 ἡ καρδία σου ἐναντία τοῦ Χριστοῦ.

25 'Απεκρίθη ὁ 'Ιουστὸς καὶ λέγει· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος (...),  
 τοῦ εἰδότος τὰ κρυπτά τῶν καρδιῶν, ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς μου πιστεύω εἰς τὸν Χριστὸν, ὃν  
 προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοί, ἀπὸ σήμερον, τὸν γεννηθέντα ἐν Βηθλεὲμ ἀπὸ τῆς ἁγίας  
 Μαρίας, πληροφορηθεὶς ἀπὸ τῆς διδαχῆς σου καὶ δι' ἀποκαλύψεως ὁραμάτων φανέντων μοι.

17. Καὶ ἀνεχωρήσαμεν πάντες. Καὶ λέγει ὁ 'Ιάκωβος τῷ 'Ιουστῷ· Ἔθελον ἵνα  
 σκυλῆς εἰς τὸ ὀσπίτιόν μου καὶ εὐλογῆσης ἡμᾶς.

Καὶ λέγει ὁ 'Ιουστὸς· Ἔρχομαι, ἐὰν κελεύης· ἀλλὰ παρακαλῶ σε, ἵνα ἔλθῃ καὶ  
 ὁ ἀδελφός 'Ιωσήφ, ὅτι φιλόθεός ἐστιν.

5 Καὶ λαμβάνει ὁ 'Ιάκωβος τὸν 'Ιουστὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἐμὲ 'Ιωσήφ. Ἦν δὲ  
 λοιπὸν ὥρα ἐβδόμη. Καὶ ἐποίησεν λάχανον καὶ παρέθηκεν. Καὶ λέγει τῷ 'Ιουστῷ·  
 Εὐλόγησον, κύρι 'Ιουστε.

'Ο δὲ λέγει· Ὑμέτερόν ἐστιν.

Καὶ λέγει ὁ 'Ιάκωβος δοκιμάζων τὸν 'Ιουστὸν· Χριστὲ ὁ Θεός, εὐλόγησον.

10 Καὶ λέγει ὁ 'Ιουστὸς· Ἀμήν.

Λέγει δὲ 'Ιουστὸς· Νομίζω, κύρι 'Ιάκωβε, διὰ τοῦτό με ἐκάλεσας, ἵνα δοκιμάσης με.  
 Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, ἐπληροφορήθην καὶ ἐκ τῆς διδαχῆς σου,  
 ἀλλὰ καὶ τινα ἄνθρωπον ἐθεώρησα ἀσπροφοροῦντα ἐν ὁράματι φανέντα μοι ἐπὶ  
 15 πολλαῖς νύκτας καὶ λέγοντα ὅτι· « Ὁρθῶς διδάσκει ὁ 'Ιάκωβος ἀπὸ θεϊκῆς χάριτος,  
 καὶ αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὃν κηρύσσει 'Ιάκωβος ».

Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ 'Ιάκωβος· Τί οὖν οὐ βαπτίξῃ καὶ γίνῃ Χριστιανός;

'Απεκρίθη ὁ 'Ιουστὸς καὶ λέγει· Ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τὴν ἀλήθειαν λέγω· |  
 88 θέλω πρῶτον ἀπελθεῖν εἰς τὸν οἶκόν μου καὶ κατηχῆσαι τοὺς ἐμούς (...). Ἔχω γὰρ  
 ἀδελφόν, ὡς γινώσκεις, καὶ ἔχομεν γυναῖκας καὶ τέκνα, καὶ θέλω ποιῆσαι καὶ αὐτοὺς  
 20 Χριστιανούς.

V 16 : 27-28 Mich. 5,2.

V 16 : 16 ἀβραάμης F || 17 ἤκουσα ἐγὼ ἀβραάμιος F || 18 αἱμάτων ἐκχύσεις F || κλείδας P ||  
 19-20 Ταῦτα — ἀνατολῆς hic Sl. : post 'Ισραήλ (l. 22) transp. P om. F || 20 ἀπὸ : ἐκ F || 21 ἐπὶ τῆς  
 γῆς F || 23 Καὶ λ. 'Ιάκ. : ἰάκ. λέγει F || 25 ὁ om. P || 26 εἰδότος : ἰδόντως P || τῆς om. F || 27 ἀπό<sup>2</sup> :  
 ἐκ F || 28 δι' : ἀπ' P || ἀποκαλύψεων P || ὁραμ. + τῶν F.

V 17 : 2 σκυλῆς nos : ἐσκύλης F σκύλης P || εὐλογῆσης nos : ἠλόγησας P εὐλόγησας F ||  
 3 κελεύεις P || 4 ὁ om. P || 5 εἰς — αὐτοῦ om. P || καμὲ F || δέ : γὰρ P || 6 τῷ 'Ι. om. F || 9 ὁ<sup>1</sup>  
 om. P || 10 Καὶ — Ἀμήν om. F || ὁ om. P || 11 δέ om. F || δι' αὐτό F || 12 καὶ om. F || 13-14 φανέντα —  
 νύκτας om. P || 14 λέγ. + μοι F || 15 κηρύττει P || 'Ιάκωβος om. F || 16 αὐτῷ om. F || ὁ om. P ||  
 17 ὁ om. P || τὴν ἀλ. λέγω : ὅτι P || 18 ἀπελθεῖν πρῶτον F || 19 κ. αὐτοὺς ποιῆσαι F.

Jacob lui dit : Et si ton frère ou les Juifs mêlés aux Saracènes te détournent de la foi <sup>123</sup>, que ferons-nous ?

Ioustos lui dit : Aie confiance en Dieu, messire Jacob : si les Juifs et les Saracènes s'emparent de moi et coupent mon corps en petits morceaux <sup>124</sup>, je ne renierai pas le Christ, le Fils de Dieu. Car j'ai été convaincu, non seulement par ton enseignement, mais encore par Dieu, que c'est bien lui le Christ. Mais si Dieu t'y pousse, enseigne-moi et catéchise-moi comme toi aussi tu as reçu l'enseignement des Chrétiens, et chaque jour je viendrai te rendre hommage.

18. Ioustos fut donc assidu auprès de Jacob, et celui-ci lui enseigna le « Je crois en un seul Dieu, le Père Tout-puissant », la foi des Chrétiens, et le « Notre Père qui es aux cieux. » Et Ioustos se prit pour Jacob d'une affection indicible, ne le quittant pas d'un pas, restant avec lui tous les jours qu'il passa chez nous <sup>125</sup>. Lorsqu'il s'apprêta à repartir par bateau, il embrassa Jacob en pleurant grandement, l'embrassant et lui disant : Que le Dieu qui est venu habiter en ton âme sainte t'accorde jusqu'à ton dernier soupir la grâce du Saint Esprit et te pousse à prier pour moi ; car tu nous as édifiés dans la foi du Christ, serviteur de Dieu. Le Seigneur est vivant, le déversement des nations et l'abaissement de l'Empire des Romains ne signifient rien d'autre que les dix cornes, et bientôt la petite corne, le diable, et la fin du monde.

19. Ioustos retranscrivit tout ce qui avait jailli de la bouche de Jacob, d'après mes notes à moi, Joseph, à l'insu de Jacob ; il pleurait et rendait grâce à Dieu en disant : Jamais je n'ai été autant édifié par un homme sachant si bien par cœur les Saintes Ecritures ! Et comme il allait embarquer dans le navire pour faire voile, nous l'embrassâmes, moi Joseph et mon frère <sup>126</sup>, et Théodore et Jacob qui sont avec moi, pleurant les uns et les autres.

Et Ioustos dit à Jacob : Docteur de la lumière — car le Christ est lumière et ton enseignement mène à la lumière, au Christ —, prie pour le pécheur que je suis, pour que le Christ me pardonne les blasphèmes que j'ai proférés contre lui, et que Dieu m'accorde de devenir chrétien avec tous les miens.

Jacob répondit : Je place dans le nom de Dieu mon espoir qu'il te sauvera lui-même, toi et tous ceux qui dépendent de toi ; mais hâte-toi de retourner à Constantinople et de restituer le bien d'autrui <sup>127</sup>, et va ensuite en Orient auprès des tiens <sup>128</sup>.

Ioustos fit voile. Nous fûmes nous aussi édifiés par son incroyable retournement, et nous en fûmes confortés dans la foi au Christ. Et moi, le prenant à part, je le

123. Au début de la conquête arabe, on peut croire à une complicité et à une alliance objective entre les Juifs et les Arabes ; voir l'Introduction historique, p. 39-42.

124. Ioustos court au martyre dans une Palestine dont on a l'air de croire que les Arabes sont définitivement maîtres. À relever l'expression très populaire et moderne κομμάτια κομμάτια.

125. Cf. *Miracula Artemii*, 22, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 30 : τοῦ τὸν μήνα ποιούντος ἀρχιάτρου.

126. Ce frère de Joseph n'apparaît nulle part ailleurs dans le texte.

127. Première et unique allusion à une raison commerciale du voyage de Ioustos à Carthage. Comme Jacob, il était donc commissionnaire d'un riche marchand de Constantinople. Le terme ἀλλότρια désigne les fonds confiés à un représentant ou « fondé de pouvoir ». Ioustos, qui était originaire d'Orient comme on nous l'a dit plus haut (III 1, l. 1), n'est donc pas venu à Carthage directement de Ptolémaïs.

128. Le slave ajoute : « car Dieu a ordonné que tu sois sauvé avec tous les tiens pour l'éternité. »

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Καὶ ἐὰν ἀναστρέψῃ σε ὁ ἀδελφός σου ἢ οἱ Ἰουδαῖοι οἱ μίγντες μετὰ τῶν Σαρακηνῶν, τί ποιῶμεν;

Λέγει ὁ Ἰούστος· Πίστευσον τῷ Θεῷ, κύρι Ἰάκωβε, ὅτι ἐὰν πιάσουσί με οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ Σαρακηνοὶ καὶ κομμάτια κομμάτια κατακόψουσι τὸ σῶμά μου, οὐ μὴ ἀρνήσομαι τὸν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον ἐκ τῆς διδασχῆς σου ἐπληροφορήθην, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ Χριστός. Ἄλλ' ἐὰν ὁ Θεὸς ἐμβάλῃ σοι, δίδαξόν με καὶ κατήχησόν με, ὡς ἐδιδάχθης καὶ σὺ ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, καὶ καθ' ἡμέραν ἔρχομαι καὶ προσκυνῶ σε.

18. Ἐσχόλαζεν οὖν ὁ Ἰούστος τῷ Ἰακώβῳ, καὶ ἐδίδαξεν αὐτὸν τὸ « Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα », τὴν πίστιν τῶν Χριστιανῶν, καὶ τὸ « Πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ». Καὶ ἠγάπησεν ὁ Ἰούστος τὸν Ἰάκωβον ἀγάπην ἀνεκδιήγητον, μὴ ἀναχωρῶν ἀπ' αὐτοῦ παντελῶς, ὅσας ἡμέρας ἐποίησε μεθ' ἡμῶν. Καὶ ἐν τῷ μέλλειν αὐτὸν ἐκπλέειν καὶ ἀναχωρεῖν περιεπλάκη τῷ Ἰακώβῳ μετὰ κλαυθμοῦ μεγάλου καταφιλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· Ὁ Θεός, ὁ ἐνοικήσας ἐν τῇ ἀγίᾳ ψυχῇ σου, αὐτὸς ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς σου χαρίσται σοὶ τὴν χάριν τοῦ ἀγίου Πνεύματος καὶ κατανύξει σε εὐχεσθαι ὑπὲρ ἐμοῦ· ὠκοδόμησας γὰρ ἡμᾶς, δοῦλε τοῦ Θεοῦ, εἰς τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ. Ζῆ γὰρ Κύριος, ὅτι ἡ σύγχυσις τῶν ἐθνῶν καὶ τὸ ταπεινωθῆναι τὴν βασιλείαν τῶν Ῥωμαίων οὐδὲν ἄλλο σημαίνει, εἰ μὴ τὰ δέκα κέρατα, καὶ λοιπὸν τὸ μικρὸν κέρας τὸν διάβολον καὶ τὴν συντέλειαν τοῦ κόσμου.

19. Μετέγραψεν δὲ ὁ Ἰούστος πάντα ὅσα ἐβρυσεν τὸ στόμα Ἰακώβου, μετὰ κλαυθμοῦ, ἀπ' ἐμοῦ Ἰωσήφ, μὴ εἰδότος Ἰακώβου, εὐχαριστῶν τῷ Θεῷ καὶ λέγων ὅτι· Οὐδέποτε οὕτως οἰκοδομήθην εἰς ἄνθρωπον, οὕτως ἀποστηθίζοντα τὰς ἀγίας γραφάς. Καὶ ὅτε ἤμελλεν ἐμβαίνειν εἰς τὸ καράβιον, ἵνα πλεύσῃ, ἤσπασάμεθα αὐτόν, ἐγὼ Ἰωσήφ τε καὶ ὁ ἀδελφός καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ Θεόδωρος καὶ Ἰάκωβος, ἀμόφτεροι κλαίοντες.

Καὶ λέγει Ἰούστος τῷ Ἰακώβῳ· Διδάσκαλε τοῦ φωτός — | φῶς γὰρ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἡ διδασκαλία σου εἰς τὸ φῶς ὀδηγεῖ, εἰς τὸν Χριστόν —, εὐχου ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἵνα συγχωρήσῃ μοι ὁ Χριστός ἃ εἰς αὐτὸν ἐβλασφήμησα, καὶ ἀξιώσῃ ἐμὲ ὁ Θεός καὶ τοὺς ἐμοὺς πάντας γενέσθαι Χριστιανούς.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἐλπίζω εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ὅτι αὐτὸς σῶζει καὶ σὲ καὶ πάντας τοὺς διαφέροντάς σοι, ἀλλὰ σπεῦσον ἀνελθε ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ ἀπόδος τὰ ἀλλότρια, καὶ κάτελθε εἰς ἀνατολὴν πρὸς τοὺς σοὺς.

Καὶ ἐπλευσεν. Καὶ ὠκοδομήθην καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ μεταβολῇ τῇ ἀφάτῳ τοῦ Ἰούστου,

V 17 : 21 Λέγει : καὶ λέγει F || δ<sup>1</sup> om. P || ἀναστρέψει P || 23 Λέγει : καὶ λέγει P || ὁ om. P || πιάσουσί : στήσωσί F || 24 κομμάτια κομ. : κόμματα F || 25 Ἐγὼ — σου om. P || 26 ἀλλὰ — Θεοῦ : γὰρ P || ἐμβάλει P || 27 με<sup>1</sup> om. F || καὶ σὺ om. F || ἡμέραν + ἵνα F || 28 ἔρχομαι F.

V 18 : 1 ἐσχόλασεν F || ὁ om. P || 2 παντοκρ. + καὶ F || 3 ὁ om. P || τὸν om. F || 4 ἀπ' αὐτοῦ παντ. : αὐτῷ πάντοτε P || 5 ἐκπλέειν καὶ om. F || 6 σου ψ. F || 7 χαρίσεται F || κατανοίξει F || 8 οἰκοδόμησας P || 8-9 Ζῆ — ὅτι : ἐγγίζει γὰρ F.

V 19 : 1 ὅσα ἐβρ. : ὡς ἐβρυσεν F || 2-3 Οὐδέποτε — εἰς : οὐκ εἶδον F || 3 οὕτως<sup>2</sup> om. F || ἀποστηθούντα F || ἀγίας om. P || γραφάς + ὡς τοῦτον F || 4 ἤμελλεν F || τὸν κάραβον P || Ἰωσήφ om. F || 4-5 τε καὶ — Θεόδ. F : om. PSI. || 7 τὸ om. F || ὀδηγεῖ + ἠγοῦν F || 8 ἃ : τὰ P || με P || 9 ὁ Θεός om. F || 10 Λέγει : καὶ λέγει F || ὁ om. P || τὸ δν. τ. Θεοῦ : χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν F || καὶ<sup>1</sup> om. F || 11 ἀνελθεῖν P || ἀπόδο<sup>2</sup> P || 13 οἰκοδομήθην P || τῇ ἀφ. μεταβολῇ F.

conjurai : Écris moi, si Dieu le veut et si tu es sauf, pour me dire comment tu vas et me parler de ta famille.

20. Quand à Jacob, il monta sur un bateau *sandalon*<sup>129</sup> qu'il avait loué à Thènai<sup>130</sup>, ville de Byzacène, et il fit voile<sup>131</sup>. Il avait en effet, à ce qu'il disait, une mission d'affaires là-bas<sup>132</sup> : un homme important de Byzance lui avait confié un dépôt. Et, de Byzance, le bateau qui l'avait porté en Afrique était venu mouiller là-bas à Thènai. Il était venu ici à Carthage pour vendre des vêtements. Il portait aussi sur lui une lettre du propriétaire du dépôt, pour qu'en Afrique il ne soit pas arrêté et maltraité comme Juif<sup>133</sup>. Jusqu'aujourd'hui je n'ai pas révélé à Jacob ce que j'ai écrit. Car il ne veut pas du tout qu'on apprenne son histoire; il a eu, en effet, à ce qu'il m'a dit, une vision où quelqu'un lui disait : « Jacob, fuis les hommes et pleure dans le jeûne et les larmes les péchés sans nombre que tu as commis contre le Christ. Car si tu cherches la gloire auprès des hommes, ces péchés ne te seront plus pardonnés, et ce que tu as s'écartera de toi, et tu seras pris d'une faim si grande que tu ne sauras plus quel est ton nom »<sup>134</sup>.

Ce Jacob est oriental de naissance, à ce qu'il m'a confié<sup>135</sup>. Il a fait bien du tort aux Chrétiens. Dans la ville de Rhodes, comme Vert, il s'en prenait avec les tisseurs de voiles<sup>136</sup> aux Bleus qui fuyaient l'Orient<sup>137</sup>; il les livrait aux tisseurs de voiles comme des hommes de Bonosos, et ils étaient roués de coups. Il alla à Constantinople où, après un certain temps, il rencontra un homme riche. Après être resté quelque temps à son service<sup>138</sup>, il lui loua un logement et faisait des commissions<sup>139</sup>

129. Le σάνδαλον est une barque, assez maniable pour ne pas nécessiter un véritable équipage, et assez petite pour passer inaperçue; le *Chronicon Paschale* (Bonn, p. 722) et Jean d'Antioche, (fr. 218 f, éd. Müller, *FHG* V, p. 38) attestent qu'on l'utilisait à la même époque pour échapper à la vigilance d'un blocus ou d'une défense côtière. Au XIV<sup>e</sup> s., le mot désigne des bateaux de pêche : *EEBS* 18, 1948, p. 38.

130. L'arabe et l'éthiopien n'ont pas conservé de toponyme; le slave et les manuscrits grecs donnent la leçon absurde « Athènai », corrigée par P. Maas (*BZ* 20, 1911, p. 571) en Thènai; sur cette ville, voir Commentaire, p. 245-246.

131. Un voyage de Thènai à Constantinople est encore normal vers le milieu du VII<sup>e</sup> s.; voir Commentaire, p. 245-246. Le slave ajoute qu'il fit route « de Carthage à Athènes (= Thènai) ». Cette addition est une explication correcte du texte : il ne s'agit pas d'un rappel de l'arrivée de Jacob à Carthage, partant de Thènai. L'ordre des événements est embrouillé par une présentation maladroite, mais compréhensible : nous voyons deux fois Jacob monter sur son σάνδαλον, l. 1 seul et l. 46 avec l' « homme » du cubulaire. Il s'agit dans les deux cas d'un seul et même trajet de Jacob, partant le 13 juillet 634 de Carthage vers Thènai pour y rendre le σάνδαλον à défaut de retrouver le capitaine de navire qui l'avait amené de Constantinople à Thènai; mais dans l'intervalle l'auteur a ajouté l'interdiction de quitter Carthage et l'intervention du « patron » cubulaire, qu'il faut bien présenter. C'est ce *flash-back* assez maladroit (l. 13-46) qui crée une certaine confusion.

132. Πραγματεία peut avoir soit le sens concret de « fonds de commerce » : cf. LÉONTIOS DE ΝΕΑΠΟΛΙΣ, *Vie de Jean l'Aumônier*, 21, éd. Festugière p. 370, « achète-toi une marchandise » (πραγματεϊαν), soit le sens abstrait de « mission ou affaire commerciale ». C'est le second qui convient ici.

133. Cette lettre n'est pas une fausse attestation de baptême, puisque Jacob ne sait pas avant de débarquer à Carthage que les Juifs y ont été baptisés (I 3; V 20); voir Commentaire, p. 239.

134. Cette vision indique que, tandis que Ioustos court au martyr, Jacob est destiné à se faire moine.

135. Jacob était du diocèse d'Orient, presque sûrement de Ptolémaïs. Dans ce paragraphe, l'auteur apporte des éléments biographiques nouveaux en même temps qu'un résumé de ce qui précède, comme s'il se souvenait *in extremis* de détails qu'il ne veut pas laisser se perdre.

καὶ ἐστηρίχθημεν εἰς τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ. ὤρκισα δὲ αὐτὸν ἐγὼ μόνος ὅτι·  
 15 Γράψον μοι, ἐὰν θέλῃ ὁ Θεὸς καὶ σωθῆς, τὸ πῶς διάγεις καὶ περὶ τοῦ οἴκου σου.

20. Ὁ δὲ Ἰάκωβος εἰσηλθεν εἰς σάνδαλον καράβιν, ὃ ἦν μισθωσάμενος ἀπὸ  
 Θηνῶν, πόλεως μιᾶς τοῦ Βυζακίου, καὶ ἐπλευσεν· ἐκεῖ γὰρ εἶχεν καὶ πραγματείαν, τινὸς  
 Βυζαντίου μεγάλου ἀνθρώπου, ὡς ἔλεγεν, πιστευθεὶς ἐνθήκη. Καὶ ἐκεῖ εἰς Θήνας  
 ἀπὸ τοῦ Βυζαντίου ἦν χαλάσαν τὸ πλοῖον τὸ ἐνέγκαν αὐτὸν εἰς Ἀφρικὴν. Ἦν δὲ  
 5 ἐλθὼν ἐν Καρθαγένῃ ὧδε, ἵνα πωλήσῃ ἱμάτια. Ἐπεφέρετο δὲ καὶ ἐπιστολὴν τοῦ  
 κυροῦ τῆς ἐνθήκης, ἵνα μὴ κρατηθῇ καὶ σιανθῇ εἰς Ἀφρικὴν ὡς Ἰουδαῖος. Ἔως  
 δὲ σήμερον οὐκ ἐφανέρωσα τῷ Ἰακώβῳ ταῦτα ἃ κατέγραψα. Οὐ θέλει γὰρ τὸ σύνολον,  
 ἵνα μάθῃ ἀνθρώπος τὰ κατ' αὐτόν· εἶδεν γὰρ τινα ἐν ὄραματι, ὡς εἶπέν μοι, λέγοντα  
 αὐτῷ· « Φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους, Ἰάκωβε, καὶ ἐν νηστειᾷ καὶ ἐν κλαυθμῷ κλαῦσον  
 10 τὰς ἀναριθμήτους σου ἁμαρτίας, ἃς ἠσέβησας εἰς τὸν Χριστόν. Ἐπεὶ ἐὰν φιλοδοξήσῃς  
 τοῖς ἀνθρώποις, ἀσυγχώρητά σοι γενήσεται, καὶ ὁ ἔχεις φεύξεται ἀπὸ σοῦ, καὶ  
 λιμὸς σε καταλαμβάνει μέγας, ἵνα μὴ γινώσκῃς τί καλεῖται τὸ ὄνομά σου ».

Ὁ Ἰάκωβος δὲ οὗτος ἀνατολικὸς ἐστὶν τῷ γένει, ὡς ἐθάβρησέν μοι. Πολλὰ δὲ  
 κακὰ ἐποίησε τοῖς Χριστιανοῖς. Καὶ ἐν Ῥόδῳ τῇ πόλει ὡς πράσινος μετὰ τῶν  
 15 ἄρμενογράφων κακὰ ἐποίει τοῖς ἀπὸ Ἀνατολῆς φεύγουσιν βενέτοις· καὶ παρεδίδου  
 αὐτοὺς τοῖς ἄρμενογράφοις ὡς ἀνθρώπους τοῦ Βονόσου καὶ ἐβακκίζοντο. Εἰσελθὼν  
 δὲ ἐν Κωνσταντινουπόλει μετὰ χρόνον συνέτυχέν τινι εὐπόρῳ. Καὶ παραμείνας |  
 20 αὐτῷ χρόνον ὀλίγον, ἐμισθώσατο παρ' αὐτοῦ ὀσπίτιν καὶ ἐποίει αὐτῷ ἀποκρίσεις. Ὁ δὲ

V 19 : 14 ἐν τῇ πίστει F || 14-15 ὤρκισα — οἴκου σου om. P.

V 20 : 1 Ὁ δὲ Ἰάκ. P : om. FSI. || εἰσηλθεν + δὲ F || καράβιν om. F || ὁ : ὄν F || 2 Θηνῶν  
 rest. P. Maas, BZ 20, 1911, p. 576 : ἀθηνῶν FPSI. || μιᾶς nos : μία P om. F || Βυζακίου — τινὸς  
 om. F || 3 ἀνθρ. μεγάλου F || ὡς : ὃς F || Καὶ ἐκεῖ om. FSI. || Θήνας rest. P. Maas : ἀθήνας FPSI. ||  
 4 χαλάσαντα P || 4-5 Ἀφρ. — ὧδε : Ἀφρ. ἦν ἐλθὼν· ὁ δὲ ἐν Καρθαγένῃ F || 5 πωλήσει P || 6 σιανθεὶς  
 F || 7 τῷ om. F || 8 ἀνθρ. : ἕκαστος F || τινα om. P || 9 ἐν κλ. : ὀδουρῷ F || 10 Χρ. : θεὸν P || 12 καταλάβῃ  
 P || γινώσκεις P || ἐπικαλεσηταὶ F || 13 Ὁ om. P || ἐθάβρησέν : εἶπεν P || 14 ἐποίησεν τοὺς χριστιανοὺς  
 F || 15 παρεδίδει P || 17 εὐπόρῳ : ἐμπόρῳ F || 18 ὀλίγον F : om. PSI. || ὀσπίτιν : οἶκον P || αὐτῷ<sup>2</sup> :  
 αὐτοὺς F.

136. Ce métier d'ἀρμενογράφος « tisseur de voile », est bien attesté, notamment dans les inscriptions funéraires de Korykos (*MAMA* III, n<sup>os</sup> 293, 303, 537, 582, 604, 633 et 656), et à Chios : D. FEISSEL, *Bull. ép.* 1989, 899 (*RÉG* 102, p. 487). Rhodes apparaît dans les sources comme une plaque tournante du trafic maritime oriental ; cf. ΛΕΟΝΤΙΟΣ DE ΝΕΑΠΟΛΙΣ, *Vie de Jean l'Aumônier*, 52, éd. Festugière p. 403 ; J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris 1966, p. 102-104 ; G. DAGRON et J. ROUGÉ, « Trois horoscopes de voyage en mer (5<sup>e</sup> siècle après J.-C.) », *RÉB* 40, 1982, p. 120-123.

137. Après la mort ou du moins la défaite de Bonosos, en 610 ; voir Introduction historique, p. 21-22.

138. Le verbe παραμένω est à comprendre ici dans le sens technique de la παραμονή : obligation contractuelle par laquelle quelqu'un s'engage à rester au service et à la disposition d'une autre personne, moyennant une rétribution, le plus souvent en partie en nourriture et en partie en numéraire ; cf. BZ 32, 1932, p. 293-300 ; J. BEAUCAMP, *La condition juridique de la femme à l'époque protobyzantine* II, chap. 38, n. 65 (sous presse). Ce statut semble réservé à des employés de statut libre socialement assez bas ; Jacob progresse ensuite en remplissant des missions et en touchant une vraie rémunération ; voir Commentaire, p. 237.

139. Ἀπόκρισις a le sens bien attesté de « tâche, mission » ; JEAN MOSCHOS, *Pratum Spirituale* 105, PG 87/3, col. 2964D ; ΛΕΟΝΤΙΟΣ DE ΝΕΑΠΟΛΙΣ, *Vie de Jean l'Aumônier*, 52, éd. Festugière p. 400. Le slave ajoute : « bien et sans fraude » ; cf. l. 27 ἀδῶλως καὶ ἀκλόπως.

pour lui. L'homme riche, voyant — disait-il — qu'on pouvait avoir confiance en Jacob, lui confia une petite somme. Puis, voyant les menées d'Asmiktos et d'autres <sup>140</sup>, il dit à Jacob : « Je voudrais te donner quelques vêtements, jusqu'à une valeur de deux livres d'or <sup>141</sup>, et que tu ailles en Afrique les vendre. » Et Jacob lui répondit : « Comme il te plaira. » L'autre lui confia sa marchandise et le fit partir (Sl. tantum : *en le confiant à un capitaine de bateau de sa connaissance qui partait pour l'Occident*), après que Jacob lui eut prêté serment en ces termes : « Par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui a donné la sainte Loi à Moïse, si je vis et si j'arrive en Afrique ou en Gaule <sup>142</sup>, je vendrai les vêtements (Sl. : *jusqu'à l'arrivée du capitaine*), et je te rapporterai l'or intact dans cette ville sainte et royale, sans dol ni vol, en prenant pour mon salaire quinze *nomismata* par an <sup>143</sup>. » Et il arriva en Afrique, à Carthage, et il se mit à vendre en cachette, petit à petit, le dépôt qu'il avait (Sl. : *jusqu'à l'arrivée du capitaine*). Il se trouva par hasard qu'on baptisa alors les Juifs (Sl. : *et, comme nous l'avons dit dans le prologue, nous y sommes tous passés les uns après les autres* <sup>144</sup>.)

*Pour ne pas être baptisé, il fit semblant d'être chrétien, jurant, dit-il, par le Christ et la sainte Marie, tout comme en Orient il menait ses impostures* <sup>145</sup>. *Ayant vendu à quelqu'un trois vêtements de haut prix vers le soir, il décida de laisser là les vêtements et de revenir le lendemain matin toucher leur prix. Et lorsqu'il sortit de la maison de l'acheteur pour rentrer (chez lui), son pied se prit dans un cariveau* <sup>146</sup> *et il s'écria : « Adonaï, mon Dieu, au secours ! » L'homme qui avait acheté les vêtements l'entendit et garda le silence; quelques jours plus tard, il l'épia au bain et reconnut qu'il était juif; il le livra (aux autorités) et Jacob fut baptisé contre son gré. Et depuis lors il implorait Dieu de lui révéler s'il n'avait pas été égaré en étant baptisé, et dans les larmes et le jeûne il compulsait chaque jour les Saintes Écritures, et elles le convainquirent que le Christ, le roi d'Israël, était bien celui qui est venu.*

Il écrivit au propriétaire du dépôt à Constantinople : « J'ai vendu discrètement les vêtements que tu m'as confiés sans me faire remarquer, mais on ne m'a pas laissé repartir dans le même bateau, comme nous en étions convenus, et on ne me permet

140. Ἀσμικτός est attesté comme sobriquet (de σμῆχω, avec le sens de « mal lavé » ?) : Théophane (éd. de Boor p. 377) et Nicéphore le Patriarche (*Breviarium*, 45, éd. Mango p. 106) mentionnent un patrice Étienne, surnommé Asmiktos, qui fut envoyé en 710 pour détruire Cherson. Nous ignorons tout de l'Asmiktos de la Doctrina; sans doute s'enrichissait-il par des exportations illicites. Le traducteur slave a bien compris qu'il s'agissait d'une mission de commerce, et sa traduction de τὰ κινούμενα suggérerait un sens comme « les transports ».

141. Soit 144 *nomismata*.

142. Notons que la forme Γάλλιοι au lieu de Γάλλοι est inconnue par ailleurs. Cette hésitation sur la destination effective est révélatrice. Le commerce de l'Orient avec la Gaule est bien attesté au début du VII<sup>e</sup> s. : Léontios de Néapolis (*Vie de Jean l'Aumônier*, 36, éd. Festugière p. 385) mentionne des γαλλοδρόμοι qui ne peuvent être que des marchands faisant le commerce entre la Gaule et l'Égypte, et un voyage exceptionnel jusqu'en Grande-Bretagne (8, p. 354); dans les *Miracula Artemis* (27, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 39) est mentionné un bateau se rendant en Gaule. La pénétration des monnaies byzantines en Occident, surtout à partir de l'Afrique du Nord, est bien attestée par l'archéologie : J. LAFAURIE et C. MORRISSON, « La pénétration des monnaies byzantines en Gaule mérovingienne et visigothique du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle », *RN*, 6<sup>e</sup> s., 29, 1987, p. 52-55.

143. Soit un traitement annuel correspondant à environ 1/10<sup>e</sup> de la somme investie; voir Commentaire, p. 239.

ἄνθρωπος ὁ πλούσιος ἰδὼν ἐλεύθερον, φησί, τὸν Ἰάκωβον, ἐπίστευσεν αὐτῷ ὀλίγον  
 20 λογάριν. Θεωρήσας δὲ ὁ πλούσιος τὰ κινήθοντα ὑπὸ τοῦ Ἀσμίκτου καὶ ὑπὸ ἄλλων,  
 λέγει τῷ Ἰακώβῳ· « Ἦθελόν σοι δοῦναι ὀλίγα ἱμάτια, ἕως δύο λιτρῶν, καὶ ἵνα  
 ἀπέλθης εἰς Ἀφρικὴν καὶ πωλήσῃς αὐτά ». Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· « Ὡς κελεύεις ».

Καὶ πιστεύει αὐτῷ τὴν πραγματείαν αὐτοῦ καὶ ἀπολύει αὐτόν (...), ὁμόσαντος αὐτῷ  
 25 οὕτως ὅτι· « Μὰ τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ τὸν δώσαντα τὸν  
 ἅγιον νόμον τῷ Μωϋσῇ, ἐὰν ζήσω καὶ ἀπέρχομαι εἰς Ἀφρικὴν ἢ εἰς Γαλλίους καὶ  
 πωλήσω (...), καὶ τὸ χρυσίον ἀποσφῶ σοι ἐν τῇ πόλει ταύτῃ τῇ ἁγίᾳ τῇ βασιλευούσῃ  
 ἀδόλως καὶ ἀκλόπως, λαμβάνων ὑπὲρ μισθοῦ μου δεκαπέντε νομίσματα τὸν ἑνιαυτόν ».

Καὶ ἦλθεν εἰς Ἀφρικὴν ἐν Καρθαγένῃ καὶ ἐπώλει λαθραίως κατὰ μικρὸν τὴν ἐνθήκην  
 ἣν εἶχεν (...). Εὐρέθησαν δὲ τότε κατὰ συγκυρίαν βαπτιζόμενοι οἱ Ἰουδαῖοι (...).

30 Καὶ ἵνα μὴ βαπτισθῇ, ἐποίει ἑαυτὸν Χριστιανόν, ὁμνύων, φησί, κατὰ τοῦ Χριστοῦ  
 καὶ τῆς ἁγίας Μαρίας, ὡς καὶ ἐν τῇ Ἀνατολῇ ἐποίει τὰς ἐπιθέσεις. Πωλήσας δὲ τινὶ ἱμάτια  
 ἀνώτερα τρία καὶ ἐσπέρας οὔσης ἔδοξεν ἵνα ἑάσῃ τὰ ἱμάτια καὶ τὸ πρῶτ' ἔλθῃ καὶ λάβῃ  
 τὰς τιμὰς αὐτῶν τῶν ἱματίων, καὶ ἐξελθὼν καὶ ἀναχωρῶν ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ λαβόντος

35 τὰ ἱμάτια ἀπῆλθεν ὁ ποῦς αὐτοῦ εἰς κλάβακαν, καὶ ἀνέκραξεν· « Ἀδωναί, ὁ Θεός  
 μου, βοήθει μοι. » Ἦκουσεν δὲ ὁ ἀγοράσας τὰ ἱμάτια καὶ ἐσώπησε, καὶ μεθ' ἡμέρας  
 κατετήρησεν αὐτόν εἰς τὸ λούτρον καὶ ἔγνω ὅτι Ἰουδαῖός ἐστιν, καὶ παρέδωκεν  
 αὐτόν, καὶ ἐβαπτίσθη μὴ θέλων. Καὶ ἕκτοτε παρεκάλει τὸν Θεὸν ἵνα δεῖξῃ αὐτῷ ἐὰν

μὴ ἐπλανήθη βαπτισθεὶς καὶ ἕκτοτε μετὰ κλαυθμοῦ καὶ νηστείας καθ' ἡμέραν ἐψηλάφα  
 τὰς ἁγίας γραφάς, καὶ ἐπέισθη ἐκ τῶν θείων γραφῶν ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς τοῦ

40 Ἰσραὴλ ὁ ἐλθὼν αὐτός ἐστιν.

Ἔγραψεν δὲ τῷ κυρίῳ τῆς ἐνθήκης ἐν Κωνσταντινουπόλει ὅτι· « Λαθραίως  
 ἐπώλησα τὰ ἱμάτια ἃ ἐπίστευσάς μοι καὶ ἀσυνοήτως, καὶ οὐκ ἀπελύθην πλεῦσαι εἰς  
 91 αὐτὸ τὸ πλοῖον καθὼς συνέθημέν σοι, καὶ οὐ συγχωροῦμαι πλεῦσαι ». Ὁ | δὲ κύριος

V 20 : 19 ὁ πλ. : πλούσιος ὦν καὶ F || φησί om. F || 20 ὁ πλούσιος om. F || κιν. + καὶ κινούμενα  
 F || κ. ὑπὸ ἄλλων om. F || 21 ἱμ. ὀλίγα F || 22 ἀπέλθης : ἐκπλεύσης F || Καί<sup>2</sup> om. F || ὁ om. P || 23 τὴν  
 πρ. αὐτοῦ : πράγματα P || αὐτῷ<sup>2</sup> : αὐτοῦ F || 24 δόντα F || 25 μωϋσεῖ F || καί<sup>1</sup> om. F || ἦ : καὶ F ||  
 26 πωλῶ F || καὶ om. P || ἐν τ. ἁγ. πόλει ταύτῃ F || 27 καὶ om. P || δεκ. νομ. : νομ. ιε' F || τοῦ ἑνιαυτοῦ  
 P || 28 ἐν ἀφρικῇ P || καρθαγένῃ F || ἐπώλησε λάθρα P || 29 ἠύρεθησαν P || οἱ om. F || 30-40 Καὶ ἵνα  
 — αὐτός ἐστιν : deest in Sl. et Ar. || 30 φησί : δῆθεν F || 31 τῇ om. P || 32 τρία ἀνώτερα F || τὸ  
 om. P || 33 αὐτῶν — ἐξελθὼν καὶ om. F || ἀναχωρῶν + δὲ F || 35 μεθ' : μετὰ P || 36 τὸ om. P || 37 ἕκτοτε  
 om. F || ἐὰν : εἰ F || 38 καθ' ἡμ. om. F || 39 ἁγίας om. F || ἐκ τῶν θ. γρ. : ἐξ αὐτῶν F || ὁ<sup>2</sup> om. F ||  
 41 κυρῶ P || 42 τὰ ἱμάτια om. PSI. || καὶ ἀσυνοήτως om. FSI. || 43 καὶ — πλεῦσαι om. PSI.

144. Nous mettons ici en italique un passage ajouté par les copistes après la perte des folios initiaux; voir l'étude de la tradition manuscrite, plus haut p. 56-57.

145. 'Επιθέσις ne signifie pas ici « attaque », « agression », mais « imposture ». Des parallèles donnent ἐπιθέτης dans le sens d' « imposteur » : *Miracula Artemii*, 17, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 18-19; *Miracles de Côme et Damien*, 18, éd. Deubner p. 145, avec deux occurrences particulièrement significatives.

146. Le terme κλάβακα, un hapax qui dérive du latin *cloaca* déformé en *clavaca* (cf. *Thesaurus linguae latinae* et Ducange s. v.), se trouvait certainement déjà dans le prologue (I 3).

pas de m'embarquer <sup>147</sup> ». Le propriétaire du dépôt avait comme patron un cubulaire du palais, qu'il pria d'envoyer quelqu'un en Afrique pour ramener Jacob <sup>148</sup>. Le cubulaire envoya l'un de ses propres hommes; celui-ci arriva par bateau à Carthage et l'emmena. Et il partit en Byzacène, et il fit voile de là <sup>149</sup>. Lorsque Jacob lui-même quitta Carthage, je l'embrassai en pleurant grandement, et le conjurai en ces termes : « Messire Jacob (Sl. tantum : *notre père*), au nom du Christ que tu annonces (Sl. tantum : *et que tu vénères*), le Fils de Dieu, si Dieu te garde, écris-moi comment tu te portes et ce que tu fais. » Il quitta Carthage le 13 juillet de la septième indiction <sup>150</sup>, fortifié dans la foi en notre Seigneur Jésus-Christ, à qui vont la gloire et la puissance en compagnie du Père immaculé et du très saint et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen.

147. On ne comprend pas très bien pourquoi les autorités lui refusent l'autorisation d'embarquer dans le bateau qui l'a amené et dont le capitaine est plus ou moins complice.

148. Le cubulaire est un dignitaire eunuque de la « Chambre impériale », cf. R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines*, Berlin-Amsterdam 1967, p. 269-282. Sur ce « patronage », voir Commentaire, p. 237-238.

149. Il semble que Jacob repasse par Thénai afin de rendre le *sandalon*; voir plus haut n. 131.

150. Il ne peut s'agir que de la première indiction 7 après le baptême forcé, ce qui donne la date du 13 juillet 634, qui était un mardi.

τῆς ἐνθήκης ἔχων τινὰ πάτρωνα κουβικουλάριον ἐν παλατίῳ παρεκάλεσεν αὐτὸν ἵνα  
 45 πέμψῃ εἰς Ἀφρικὴν καὶ ἀγαγῆ αὐτόν. Ἐπεμψεν δὲ ὁ κουβικουλάριος ἴδιον αὐτοῦ  
 ἄνθρωπον, καὶ ἐκπεύσας ἦλθεν ἐν Καρθαγένῃ καὶ ἔλαβεν αὐτόν. Καὶ ἀπῆλθεν  
 εἰς τὸ Βιζάκιν, καὶ ἐκεῖθεν ἐπλευσεν. Ἐξερχομένου δὲ αὐτοῦ τοῦ Ἰακώβου ἀπὸ  
 Καρθαγέννης ἠσπασάμην αὐτὸν μετὰ κλαυθμοῦ μεγάλου. Καὶ ὤρκισα αὐτὸν λέγων·  
 50 « Κύρι Ἰάκωβε (...), τὸν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ὃν κηρύσσεις (...), ἐὰν ὁ Θεὸς  
 σώσῃ σε, γράψον μοι τὸ πῶς ἔχεις καὶ πῶς διάγεις ». Ἐξῆλθεν δὲ ἀπὸ Καρθαγέννης  
 μὴνὶ Ἰουλίῳ τρισκαιδεκάτῃ ἰνδικτίωνος ἑβδόμου, τετειχισμένος τῇ πίστει τοῦ Κυρίου ἡμῶν  
 Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἀχράντῳ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ  
 καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

V 20 : 45 πέμψει F || ἀγαγῆ : ἐνέγκη F || δέ : οὖν F || 46 καὶ ἐκπλ. ἦλθ. F : om. PSI. || καρθαγέννη  
 F || ἐν K. καὶ om. P || 47 Βιζ. : βυζάντιον F || κακεῖθεν ἐξέπλευσεν F || αὐτοῦ om. F || 48 ὄρκ. αὐτόν :  
 ὄμοσα αὐτῷ P || 50 σώσει P || ἔχεις κ. πῶς P : om. FSI. || καρθαγέννης F || 51-53 τετειχ. — Ἀμήν om. P.

## INDEX

Du vocabulaire et des noms propres bibliques, l'index ne retient que les villes et toponymes mentionnés en dehors des citations scripturaires. Les références précédées d'un astérisque indiquent des termes ou des passages conservés seulement dans des versions non grecques et restitués d'après le slave.

### I NOMS PROPRES

- Ἄβραάμης (Ἀβραάμιος) : III 2, l. 15; V 16, l. 3;  
l. 5; l. 16; l. 17; l. 19  
Αἰγᾶι : I 41, l. 10  
Αἰγύπτιος : V 14, l. 13; l. 14  
Αἰγυπτος : II 3, l. 24; III 10, l. 5  
Ἀλέξανδρος : III, 8, l. 32  
Ἀμβρόσιος : V 12, l. 18  
Ἀνατολή : I 22, l. 47; III 1, l. 1; III 2, l. 12; III 10,  
l. 5; V 16, l. 20; V 20, l. 15  
Ἄννα : I 42, l. 16  
Ἄννας : I 26, l. 1; l. 13  
Ἀντιοχεια : I 40, l. 12; III 10, l. 5  
Ἀντίοχος : V 12, l. 19  
Ἀριστόβουλος : I 22, l. 7; l. 24  
Ἀσκαλωνίτης : I 22, l. 14  
Ἄσμηκτος : V 20, l. 20  
Αὐγουστος Καίσαρ : I 3; I 22, l. 29; I 40, l. 21, III 3,  
l. 20; III 9, l. 8  
Ἀφρικῆ : III 10, l. 6; V 20, l. 4; l. 6; l. 25; l. 28  
  
Βαβυλῶν : III 7, l. 24  
Βαρσαφάνης : \*I 22, l. 9  
Βασίλειος : V 12, l. 18  
Βιζάκιον (Βιζάκιν) : V 20, l. 2; l. 47  
Βιθυνία : \*III 10, l. 5  
Βόνοσος : I 40, l. 11; l. 14; I 41, l. 13; III 1, l. 10;  
V 20, l. 16  
Βρετανία : III 10, l. 4  
Βυζάντιον : V 20, l. 3; l. 4  
  
Γάλλιοι : V 20, l. 25  
Γέμουλλος : IV 5, l. 25  
Γεώργιος : τίτλος, l. 2; \*I 2  
Γολγοθᾶ : V 13, l. 30  
Γρηγόριος : V 12, l. 18  
  
Ἑβραῖος : I 43, l. 4; III 6, l. 35; V 6, l. 9  
Ἑλλάς : III 10, l. 4  
Ἑλλήν : III 8, l. 32  
Ἐπιφάνιος : V 12, l. 18  
Ἑρμόλαος : I 5, l. 8; III 9, l. 5; IV 3, l. 39; V 1,  
l. 8; l. 22; l. 28; l. 35; V 2, l. 34; V 4, l. 16;  
V 5, l. 14; V 16, l. 14  
  
Ἐρυθρὰ θάλασσα : I 18, l. 8  
Ἐφραΐμ : V 12, l. 19  
  
Ἡλειμμένος : I 5, l. 6; I 6, l. 2; I 19, l. 7; II 1, l. 3;  
III 12, l. 12; IV 1, l. 13; V 2, l. 1; V 6, l. 10; l. 14;  
V 16, l. 8  
Ἡράκλειος : τίτλος l. 1; \*I 2  
Ἡρώδης : I 22, l. 13; l. 24; I 27; l. 28; IV 3, l. 6; l. 11  
  
Θανουμάς : III 1, l. 8  
Θεόδωρος : I 36, l. 1; II 1, l. 18; l. 31; III 1, l. 13;  
III 4, l. 9; V 19, l. 5  
Θῆναι : V 20, l. 2; l. 3  
Θράκη : III 10, l. 4  
  
Ἰουλιανοῦ λίμνη : I 41, l. 9  
Ἰοδστος : III 1, l. 1 s.  
Ἰσαάκ : IV 5, l. 33; l. 39  
Ἰσαάκιος : \*I 4; I 41, l. 1 s.  
Ἰταλία : III 10, l. 4  
Ἰωακείμ : I 40, l. 22; I 42 *passim*  
Ἰωνᾶς : \*I 2  
Ἰώσηπος : I 22, l. 40  
Ἰωσήφ : I 43, l. 10; II 5, l. 1; II 8, l. 20; III 1, l. 13;  
III 2, l. 7; III 4, l. 11; l. 15; III 11, l. 9; l. 14; l. 15;  
l. 21; l. 24; l. 27; V 1, l. 3; V 3, l. 1; l. 14; l. 16;  
V 17, l. 4; l. 5; V 19, l. 2  
  
Καΐφας : I 26, l. 1; l. 13  
Καίσαρ : V 14, l. 21  
Καيسάρεια : V 16, l. 5  
Κανδιδάτος : V 16, l. 4  
Καρθαγέννη : I 7, l. 6; V 20, l. 5; l. 28; l. 46; l. 48; l. 51  
Καρθαγεννήσιος : τίτλος l. 2  
Καπαρσινός (Καφαρσινός) : IV 5, l. 19; V 12, l. 21  
Κροῦκιος : I 40, l. 9  
Κύζικος : I 41, l. 10  
Κωνσταντινούπολις : \*I 2; I 40, l. 8; l. 14; I 41, l. 9;  
V 20, l. 17; l. 41  
  
Λεόντιος : IV 5, l. 19; l. 22; l. 23; l. 24; V 12, l. 20; l. 21  
Λευί : V 6, l. 16

τὰ Μακέλλου : I 41, l. 8  
 Μανιχαῖος : I 40, l. 11  
 Μαυρίκος (Μαυριανός) : III 12, l. 3  
 Μαυρικός : III 12, l. 2; l. 4; V 6, l. 6  
 Μῆδοι : III 8, l. 32  
 Πάκορος : \*I 22, l. 9  
 Πάνθηρ : I 42 *passim*  
 Πάρθος : I 22, l. 9  
 Πέλλα : I 22, l. 46; l. 48  
 Πέρσης : III 8, l. 31; IV 5, l. 16  
 Περσίς : III 10, l. 5  
 Πιλάτος : II 7, l. 36; V 14, l. 20; l. 24  
 Πομπήσιος : \*I 22, l. 22  
 Πτολεμαῖς : \*I 2; I 41, l. 10; I 42, l. 12; III 2, l. 28;  
 IV 5, l. 16; l. 26; l. 31; l. 33; V 6, l. 5; V 12, l. 13  
 Πύθια : I 41, l. 10  
 Πύλοι : I 41, l. 9  
 Ῥόδος : V 20, l. 14  
 Ῥωμαῖος : I 22, l. 7; l. 14; l. 22; l. 25; l. 42; l. 47;  
 III 7, l. 7; III 8, l. 33; III 10, l. 6; l. 8; III 12, l. 5;  
 V 14, l. 21; V 18, l. 9  
 Ῥωμανία : III 8, l. 38; l. 42; III 10, l. 8; III 12, l. 6;  
 IV 5, l. 43; V 1, l. 6; l. 9; V 5, l. 33  
 Ῥώμη : I 22, l. 8

Σαμαρειτικός : IV 5, l. 26  
 Σαμουήλος : III 2, l. 15; l. 17; III 4, l. 2; III 8, l. 6;  
 III 11, l. 16; V 6, l. 8; l. 17  
 Σαρακῆνος : V 16, l. 4; l. 7; V 17, l. 22; l. 24  
 Σέργιος : \*V 16, l. 4  
 Σκοτία : III 10, l. 4  
 Επανά : III 10, l. 4  
 Συκάμινα : III 2, l. 28; III 12, l. 2; l. 14; V 16, l. 5; l. 8  
 Σουκαμινίτης : III 12, l. 12  
 Συμεών : I 43, l. 15; II 8, l. 21; III 2, l. 8; III 4,  
 l. 12; III 11, l. 27  
 Συρία : III 10, l. 5

Τιβεριάς : I 42, l. 14; l. 17; V 6, l. 9

Υγκανός : \*I 22, l. 8

Φιάλη : V 6, l. 16  
 Φραγγία : III 10, l. 4  
 Φωκάς : I 40, l. 7; III 1, l. 9; III 12, l. 5

Χαλδαῖος : III 8, l. 31  
 Χάραξ : I 41, l. 10

## II MOTS GRECS

ἀβάπτιστος : III 1, l. 1  
 ἀγρυπνῶ : III 10, l. 11; IV 1, l. 4  
 ἀδιαίρετος : \*V 14, l. 12  
 ἀδόλωσ καὶ ἀκλόπως : V 20, l. 27  
 αἶ ὧν : IV 3, l. 23; V 12, l. 11; l. 23  
 ἀθλιότης : III 7, l. 19  
 ἀθυμία : III 1, l. 15; IV 1, l. 6  
 αἵματεχυσία : V 16, l. 18  
 αἰνίττομαι : I 38, l. 20  
 αἰρετικός : II 5, l. 6  
 ἀκατάληπτος : I 24, l. 28  
 ἀκαταπαύστως : I 39, l. 20; II 3, l. 11  
 ἀκαταστασία : V 1, l. 22; V 16, l. 12  
 ἀκμήν : I 19, l. 6; l. 7; I 21, l. 2; I 22, l. 33; II 5,  
 l. 6; l. 12; III 1, l. 3; III 2, l. 12; l. 25; l. 29; l. 30;  
 III 4, l. 18; l. 22; l. 23; III 8, l. 2; IV 2, l. 10; V 2, l. 37  
 ἀληθεύω : I 9, l. 19; I 22, l. 15; I 38, l. 16; III 7,  
 l. 27; l. 29; III 8, l. 24; IV 3, l. 21; l. 27; l. 28;  
 IV 4, l. 4  
 ἀληθινός : I 6, l. 2; I 7, l. 11; I 17, l. 9; I 21, l. 15;  
 I 27, l. 32; I 28, l. 1; l. 6; I 31, l. 6; III 7, l. 19;  
 V 13, l. 17; V 16, l. 17  
 ἀληθινῶς : I 24, l. 26  
 ἀμάρτωλος : IV 4, l. 33; V 19, l. 8  
 ἀμαυρότης : I 12, l. 24  
 ἀμνησικακώς : I 41, l. 22  
 ἀνάθεμα : I 42, l. 7; l. 40; III 3, l. 22  
 ἀναθεματίζω : II 5, l. 14; III 4, l. 4  
 ἀναλαμβάνω (σάρκα) : I 8, l. 19; l. 24; l. 28; I 15,  
 l. 14; I 24, l. 26; I 31, l. 6; I 36, l. 8; l. 14; I 37,  
 l. 6; V 5, l. 3; l. 20 (cf. V 5, l. 16)  
 ἀνανεύω : I 12, l. 27  
 ἀνανέω : I 32, l. 25

ἀνάστασις : I 5, l. 7; I 27, l. 1; III 12, l. 9; V 8, l. 1; l. 5  
 ἀναστάσιμος ἡμέρα : I 29, l. 33; I 32, l. 24  
 ἀνατολικός : V 20, l. 13  
 ἀνατροπή : I 10, l. 21; I 29, l. 32  
 ἀναψύχω : IV 1, l. 7  
 ἀναψάστος : I 12, l. 28; V 9, l. 8  
 ἀνεκδιήγητος : V 5, l. 17; V 6, l. 12; V 9, l. 19; V 18, l. 3  
 ἀνεξιχνίαστος : V 5, l. 18  
 ἀνθρωπος (de Christo) : I 7, l. 11; I 8, l. 19; l. 21;  
 I 9, l. 17; I 12, l. 10; I 14, l. 7; I 15, l. 15; l. 16;  
 III 9, l. 33; l. 34; V 14, l. 12; V 15, l. 3; l. 14  
 ἀνθρωπότης : I 8, l. 12; l. 24; I 15, l. 10; I 24, l. 8;  
 l. 31; I 33, l. 5; III 8, l. 29  
 ἀνοδος : I 5, l. 8  
 ἀνταίρω : I 17, l. 10; IV 5, l. 8  
 ἀντάρτης : I 29, l. 15; I 40, l. 13  
 ἀντίθεος : III 7, l. 22  
 ἀνύστακτος : I 25, l. 1  
 ἀόρατος : I 10, l. 23; V 5, l. 15  
 ἀπειθῶ : I 20, l. 1; II 6, l. 7; l. 8; III 6, l. 11; l. 41;  
 l. 46; III 9, l. 24; V 2, l. 29; l. 33; V 4, l. 29;  
 V 14, l. 31  
 ἀπειθής : I 41, l. 5  
 ἀπιστῶ : I 20, l. 16; l. 17; I 22, l. 33; I 23, l. 22;  
 I 26, l. 22; I 39, l. 14; II 6, l. 12; IV 2, l. 16;  
 IV 3, l. 36; IV 4, l. 22; l. 32; V 9, l. 10; V 11, l. 1  
 ἀπιστία : I 11, l. 15; I 38, l. 21; II 6, l. 14; III 4,  
 l. 20; III 6, l. 1  
 ἀπιστος : I 19, l. 17; III 6, l. 13; IV 2, l. 12; V 11,  
 l. 17; V 16, l. 19  
 ἀπλανῶς : V 5, l. 32  
 ἀπόγνωσις : III 1, l. 5  
 ἀποκρίσεις ποιῶ : V 20, l. 18

- ἀπόκρυφος : I 41, l. 6; I 35; I 43, l. 6; III 2, l. 32; IV 1, l. 7; I 12; IV 4, l. 41; V 1, l. 5; V 10, l. 10; V 14, l. 8  
 ἀποστάτης : III 3, l. 8; I 10; I 13; I 21; III 5, l. 3; V 1, l. 34  
 ἀποστηθίζω : III 11, l. 4; V 19, l. 3  
 ἀποσφίζω : V 20, l. 26  
 ἀπρόσιτος : I 10, l. 23  
 ἀρμενογράφος : V 20, l. 15; I 16  
 ἀσήμαντος : II 3, l. 9  
 ἄσπρος : II 1, l. 8  
 ἀσπροφορῶ : V 17, l. 13 (cf. \*I 3)  
 ἀσυγχύτως : I 24, l. 26; \*V 14, l. 12  
 ἀσυνότης : V 20, l. 42  
 ἀτρέπτως : I 12, l. 10; I 15, l. 15; I 24, l. 26; \*V 14, l. 12  
 ἀτέλειτος : II 4, l. 18  
 ἄφατος : V 13, l. 3; I 5; V 19, l. 13  
 ἄφθατος : I 24, l. 27  
 ἄφρατος : V 20, l. 53  
 ἀχρόνως : V 12, l. 23  
 ἀψευδής : III 7, l. 28  
  
 βακλίξω : I 40, l. 13; IV 5, l. 42; V 20, l. 16  
 βαπτισθῆναι : ἀπό βίας \*I 2; IV 5, l. 9; I 21; μὴ θέλων I 7, l. 2; V 20, l. 37  
 βένετος : I 40, l. 8; I 10; I 13; V 20, l. 15  
 βιασμός : I 43, l. 16; III 4, l. 15  
 βιβλίον : I 7, l. 5; III 11, l. 22; V 10, l. 11; V 12, l. 16; I 25; V 13, l. 10  
 βρώ : III 2, l. 5; V 3, l. 10; V 19, l. 1  
  
 γενέα : I 21, l. 5; I 42, l. 13  
 γεννηθεῖς ἐκ τῆς Μαρίας : I 6, l. 8; I 7, l. 2; I 10, l. 32; I 21, l. 15; I 40, l. 22; I 41, l. 18; II 8, l. 19; III 3, l. 20; III 9, l. 8; IV 4, l. 1; V 2, l. 1; V 6, l. 20; V 9, l. 6; V 16, l. 20; I 27  
 γέννησις : I 5, l. 6; II 1, l. 10  
 γυμνός : I 8, l. 20; I 36, l. 15; V 5, l. 17  
 γραφή : I 6, l. 1; I 9; I 13; I 18, l. 14; I 13, l. 2; I 24, l. 1; I 27, l. 1; I 40, l. 21; I 42, l. 6; II 2, l. 22; III 2, l. 2; I 16; III 3, l. 1; I 18; III 4, l. 2; I 7; III 5, l. 16; III 6, l. 24; III 8, l. 3; I 4; III 9, l. 21; III 10, l. 12; III 11, l. 4; IV 1, l. 3; V 9, l. 9; V 12, l. 5; I 7; V 13, l. 8; V 14, l. 15; V 19, l. 3; V 20, l. 39  
 γραφικός III 2, l. 18; V 16, l. 9  
  
 δαίμων : I 8, l. 13; I 21; II 6, l. 15; V 14, l. 14  
 δέχομαι : I 6, l. 1; III 3, l. 21; III 4, l. 4; III 7, l. 28; III 9, l. 20; III 12, l. 10; IV 3, l. 25; I 28; V 1, l. 9; I 34; V 2, l. 34; V 5, l. 10; I 41; V 11, l. 11; V 14, l. 31; V 16, l. 14  
 διάβολος : I 5, l. 8; I 6, l. 11; I 8, l. 9; I 23; I 16, l. 13; I 22, l. 21; I 24, l. 8; I 24; I 28; I 30; I 25, l. 5; I 40, l. 6; III 2, l. 36; III 8, l. 14; IV 3, l. 39; V 1, l. 7; V 5, l. 34; I 41; V 18, l. 10  
 διαθήκη : I 10, l. 12; I 11, l. 3; I 14; I 17; I 25; I 17, l. 1; I 29, l. 7; I 14; I 37, l. 16; I 17; I 22; V 2, l. 17; V 12, l. 16  
 διάλεξις : I 43, l. 14  
 διδάσκαλος : I 27, l. 16; III 3, l. 5; I 11; III 4, l. 2; I 10; IV 5, l. 4; V 6, l. 8; V 10, l. 3; V 19, l. 6  
 διστάζω : I 11, l. 26; V 9, l. 18  
 δισταγμός : I 43, l. 10  
 δόγμα : II 5, l. 4; I 5  
 δυσωπῶ : V 13, l. 2  
  
 ἐθνιστί : I 40, l. 15  
 ἔθνος : I 6, l. 6; I 10, l. 14; I 31; I 14, l. 17; I 15, l. 13; I 16, l. 15; I 21, l. 17; I 18; I 22, l. 37; I 38; I 27, l. 21; I 35; I 30; I 37, l. 16; I 38, l. 20; I 39, l. 1; I 4; I 5; I 18; II 5, l. 7; II 6, l. 15; III 6, l. 5; III 7, l. 8; I 21; I 28; III 9, l. 4; I 5; III 10, l. 7; IV 3, l. 25; I 28; I 29; I 35; IV 4, l. 2; I 31; IV 5, l. 41; I 43; V 1, l. 4; V 2, l. 28; V 4, l. 16; V 5, l. 33; V 6, l. 11; V 14, l. 32; V 18, l. 9  
 εἰδωλολατρία : I 13, l. 4; III 6, l. 9; V 2, l. 5; V 13, l. 20  
 ἐκκλησία : I 7, l. 5; I 18, l. 13; I 30, l. 3; I 4; I 38, l. 1; I 6; I 39, l. 5; IV 5, l. 29; V 2, l. 8; I 13; V 12, l. 13; I 22  
 ἐκπλήττω : V 13, l. 3  
 ὁ ἐλθὼν (Χριστός) : titulus I 5; I 6, l. 18; I 7, l. 11; I 12, l. 12; I 22, l. 28; I 40, l. 21; III 1, l. 7; III 7, l. 20; III 9, l. 8; III 11, l. 4; I 18; III 12, l. 10; IV 3, l. 12; IV 4, l. 1; IV 5, l. 14; I 36; V 2, l. 1; I 37; V 6, l. 20; V 9, l. 5; V 16, l. 12; V 20, l. 40  
 ἐλευθερῶ : I 8, l. 9; I 15, l. 11; I 21, l. 17; I 24, l. 9; I 28; I 25, l. 4; I 27, l. 23  
 ἔλευσις : I 5, l. 4; I 8 (Ἐρμολάου); I 6, l. 2; I 6; I 17; I 10, l. 22; I 22, l. 32; III 8, l. 13 (Ἐρμολάου); V 5, l. 34 (Ἐρμολάου); V 16, l. 8  
 ἐμβάλλω : I 34, l. 17; I 40, l. 20; III 2, l. 21; V 17, l. 26  
 ἔμβολος : IV 5, l. 12  
 ἐμπαίζω : I 42, l. 13; V 12, l. 19  
 ἐμπνέω : I 5, l. 5  
 ἐνανθρωπῶ : I 24, l. 26  
 ἐνανθρώπησις : I 5, l. 6  
 ἐνήκη : V 20, l. 41; I 44  
 ἐνοικῶ : I 24, l. 7; I 27, l. 32; V 18, l. 6  
 ἐνορδίνως : IV 5, l. 32; V 3, l. 7  
 ἐξευτελίξω : I 42, l. 34  
 ἐπιγινώσκω : titulus I 4; III 2, l. 17; III 6, l. 23  
 ἐπίθεσις : V 20, l. 31  
 ἐπισκοπεῖον : V 12, l. 15  
 ἐρευνῶ : I 6, l. 13; III 3, l. 1; I 17  
 ἐρημίτης : I 13, l. 16  
 ἔρχομαι : (de Christo) I 6, l. 2; I 13; I 8, l. 18; I 9, l. 16; I 20; I 10, l. 12; I 11, l. 19; I 16, l. 12; I 19, l. 7; I 21, l. 4; I 7; I 14; I 22, l. 18; I 23, l. 22; I 28, l. 6; I 12; I 36, l. 2; II 7, l. 1; III 1, l. 3; III 2, l. 13; I 25; I 29; III 4, l. 18; I 22; III 7, l. 27; III 8, l. 3; I 29; I 34; I 36; IV 1, l. 13; IV 3, l. 10; I 19; I 22; V 2, l. 3; V 5, l. 12; V 6, l. 10; V 8, l. 9; I 11; V 9, l. 3; I 7 V 16, l. 8  
 εὐαγγέλια : I 29, l. 14; I 37, l. 23; II 7, l. 26  
 εὐκατάστατος : V 1, l. 23  
 εὐνοΐτης : I 40, l. 14  
 εὐσπλαγχνος : I 40, l. 18  
 εὐτέλεια : V 13, l. 5  
  
 ζωοποιῶ : I 24, l. 28  
  
 θαρρῶ : IV 5, l. 42; V 3, l. 8; V 20, l. 13  
 θαυματουργῶ : I 15, l. 17  
 θεϊκός : I 6, l. 16; I 32, l. 23; V 3, l. 10; V 17, l. 14  
 θεογονωσία : I 10, l. 14; I 14, l. 17; I 15, l. 19; I 16, l. 14; I 21, l. 17; I 32, l. 4; III 6, l. 9; III 12, l. 8; V 2, l. 12  
 θεοδιδασκαλία : I 13, l. 5  
 θεόμαχος : I 41, l. 5; III 1, l. 10  
 θεοπρεπής : I 38, l. 22

- θεός ὄντιστος : I 17, l. 5; I 8, I 24, l. 24; II 7, l. 32;  
 III 3, l. 13; l. 14; III 12, l. 1; l. 13; V 12, l. 12;  
 V 16, l. 21  
 θεότης : I 36, l. 15; II 3, l. 7; l. 10; l. 12; V 5, l. 17;  
 V 14, l. 16  
 θεοτόκος : I 42, l. 15  
 θήξις : III 4, l. 12; III 11, l. 25  
  
 ἱερωσύνη : I 22, l. 26; II 2, l. 1; l. 3; III 7, l. 7  
 ἰουδαϊζῶ : I 11, l. 19; I 12, l. 3; I 17, l. 10; I 19, l. 1;  
 l. 6; l. 7; I 29, l. 15; I 32, l. 13; I 37, l. 18; I 41,  
 l. 19; II 2, l. 20; II 7, l. 1; IV 4, l. 3; IV 5, l. 21;  
 l. 28; V 2, l. 38  
 ἰουδαϊσμός : IV 4, l. 5  
 ἰσότημος : II 3, l. 13; l. 35  
 ἰχνηλατῶ : I 42, l. 29  
  
 καιρὸς τοῦ βαπτίσματος : \*I 2; III 2, l. 30; III 4,  
 l. 18; l. 21  
 καίω : I 12, l. 20; I 40, l. 9; I 43, l. 2; III 4, l. 14;  
 IV 5, l. 17; l. 29; V 12, l. 14  
 κακή (ἡ) : I 40, l. 10  
 καράβιον (καράβιν) : V 19, l. 4; V 20, l. 1  
 καταγράφω : I 43, l. 12; l. 15; l. 17; II 5, l. 1; II 8,  
 l. 21; III 2, l. 8; l. 24; III 3, l. 2; III 4, l. 11; l. 22;  
 III 11, l. 28; V 20, l. 7  
 καταδικάζω : I 11, l. 19  
 καταμόνας : III 4, l. 21  
 κατανύσσω : V 18, l. 7  
 καταπατῶ : I 8, l. 13; I 39, l. 18  
 καταπάτημα : I 22, l. 39; II 6, l. 14  
 καταπίπτω : I 23, l. 2; IV 2, l. 7; IV 3, l. 20; IV 5, l. 43  
 καταπύω : II 2, l. 20 (an legendum καταπαύειν?  
 cf. III 6, l. 15; IV 4, l. 3)  
 καταργῶ : I 8, l. 10; l. 23; I 15, l. 19; I 22, l. 21;  
 I 27, l. 22  
 κατασφαλίζω : I 43, l. 6  
 καταφέρωμαι : I 43, l. 17; III 4, l. 15  
 καταχθόνια : I 24, l. 24; IV 3, l. 20  
 κατέρχομαι : I 15, l. 14  
 κατηγῶ : V 3, l. 11; V 17, l. 18  
 καυσοπολίτης : I 40, l. 11  
 κελλίον : III 4, l. 21  
 κεντῶ : V 7, l. 2  
 κεφαλαῖον : II 1, l. 6  
 κηρύσσω : I 5, l. 2; I 10, l. 12; l. 22; I 11, l. 6; I 13,  
 l. 2; I 21, l. 15; I 29, l. 13; I 37, l. 2; II 3, l. 4;  
 II 4, l. 5; l. 18; III 3, l. 18; III 7, l. 20; V 2, l. 2;  
 l. 16; V 16, l. 7; V 17, l. 15; V 20, l. 49  
 κλάβακα : V 20, l. 34  
 κλείς (τοῦ παραδείσου) : V 16, l. 18  
 κληρικός : IV 5, l. 19; l. 27  
 κληῖς τῶν ἐθνῶν : I 16, l. 15; I 39, l. 1; III 6, l. 16  
 κομμάτιον : V 17, l. 24  
 κοπῶ : I 35, l. 2; II 3, l. 1  
 κουβικουλάριος : V 20, l. 44; l. 45  
 κυλλαῖνω : I 40, l. 10  
 κυριακή (ἡμέρα) : I 29, l. 34; I 32, l. 24  
  
 λαθραῖος : V 20, l. 28; l. 41  
 λαός : I 12, l. 29; I 17, l. 9; l. 11; I 18, l. 8; I 22,  
 l. 23; I 27, l. 21; I 30, l. 18; I 33, l. 8; I 40, l. 3;  
 I 41, l. 4; III 5, l. 16; III 6, l. 16; l. 28; III 7, l. 25;  
 IV 5, l. 38  
 λατρεύω : I 8, l. 13  
 λημονῶ : I 43, l. 7  
 λογάριον : V 20, l. 20  
 Λόγος (τοῦ Θεοῦ) : I 8, l. 18; I 9, l. 15; I 10, l. 15;  
 l. 23; I 12, l. 10; I 13, l. 4; I 15, l. 14; I 24, l. 7;  
 I 25, l. 1; I 27, l. 31; I 31, l. 6; I 33, l. 12; I 36,  
 l. 4; l. 9; l. 13; l. 16; II 3, l. 7; l. 9; l. 36; II 4, l. 19;  
 III 9, l. 11; IV 3, l. 24; V 5, l. 3; l. 17; V 13, l. 22;  
 l. 25; V 14, l. 16  
 λυτρώτης : II 1, l. 3  
  
 μάζιρος : I 40, l. 9; III 3, l. 21; III 4, l. 12; III 11, l. 25  
 μεγαλεῖον : I 23, l. 4; I 37, l. 15; I 41, l. 20; I 42,  
 l. 3; l. 4; l. 36  
 μελετῶ : III 2, l. 23; IV 1, l. 3  
 μεμβραῖνα : V 12, l. 17  
 μέση (ὁδός) : I 40, l. 10; IV 5, l. 23  
 μεσιτεύω : I 12, l. 11  
 μεταγράφω : V 3, l. 11; V 19, l. 1  
 μεταμέλομαι : I 28, l. 2; IV 4, l. 36; IV 5, l. 25;  
 V 11, l. 2  
 μοναστήριον : I 7, l. 6  
 μοῦλος : V 6, l. 6  
 μουστήριον : I 9, l. 18; I 23, l. 19; I 30, l. 3; I 42, l. 12;  
 II 3, l. 35; III 2, l. 8; l. 41; V 13, l. 2  
  
 ναός (σῶμα Χριστοῦ) : I 25, l. 2  
 νεοβάπτιστος : τίτιλος, l. 1; l. 3  
 νεωλκίον : V 6, l. 7  
 νηστεύω : II 3, l. 28; III 3, l. 17; III 10, l. 11; IV 1,  
 l. 3; IV 5, l. 2  
 νοῶ : I 6, l. 8; l. 17; III 2, l. 2  
 νομοδιδάσκαλος : I 21, l. 2; I 42, l. 14; l. 34  
 νομοθέτης : I 9, l. 19; l. 20; I 10, l. 15; I 12, l. 4;  
 l. 10; I 37, l. 20  
  
 ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται : I 5, l. 1; l. 2; I 7, l. 4;  
 I 8, l. 15; l. 16; I 10, l. 21; I 12, l. 25; I 13,  
 l. 1; l. 3; l. 4; l. 9; l. 12; I 15, l. 17; I 33, l. 3;  
 I 37, l. 2; I 38, l. 2; I 41, l. 25; II 3, l. 3; II 4,  
 l. 18; III 1, l. 6; III 2, l. 29; III 3, l. 18; III 7, l. 21;  
 V 2, l. 2; V 12, l. 16  
 νόμος νέος : I 9, l. 18; I 11, l. 5; l. 9; I 17, l. 1; I 29,  
 l. 7; I 37, l. 18; II 7, l. 26  
  
 ὀδοστάτης : III 1, l. 8  
 οἰκοδομῶ : V 18, l. 8; V 19, l. 3; l. 13  
 ὀμοούσιος : II 5, l. 4; V 12, l. 10; l. 22  
 ὀπτασία : I 22, l. 45  
 ὄραμα : II 1, l. 7; l. 18; IV 5, l. 29; l. 33; l. 35;  
 V 3, l. 7; V 6, l. 10; l. 17; V 16, l. 28; V 17, l. 13;  
 V 20, l. 8  
 ὀρθόδοξος : II 5, l. 4  
 ὀρκίζω : V 19, l. 14; V 20, l. 48  
 ὀσπίτιον (ὀσπίτιν) : V 3, l. 2; l. 16; V 17, l. 2;  
 V 20, l. 18  
 οὐαί ἔχει : V 1, l. 9; l. 34; V 2, l. 37; V 5, l. 40  
 οὐσία : I 24, l. 27  
  
 παλάτιον : V 20, l. 44  
 παντοκράτωρ : II 4, l. 2; l. 19; V 16, l. 25; V 17, l. 12  
 παράδεισος : V 16, l. 19  
 παράδοξος : II 5, l. 5  
 παράδοσις : I 42, l. 17; l. 29

παρουσία : titulus, l. 4; I 5, l. 10; I 13, l. 15; I 19, l. 1; I 6; I 21, l. 3; I 23, l. 21; I 28, l. 16; I 32, l. 14; I 37, l. 14; II 2, l. 21; II 6, l. 2; III 6, l. 8; III 8, l. 10; l. 16; l. 20; IV 4, l. 18; V 3, l. 12; V 5, l. 12; V 8, l. 10; V 10, l. 2

πατήρ τῶν ὄλων : I 6, l. 3

πατριαρχία : I 42, l. 31

πάτρων : V 20, l. 44

περιεργάζομαι : V 16, l. 16

πάζω : V 17, l. 23

πινακίδιον : I 43, l. 13

πιστεύω : I 17, l. 10; I 22, l. 39; l. 44; l. 48; I 27, l. 21; I 32, l. 23; I 35, l. 4; I 37, l. 16; I 39, l. 4; l. 12; l. 13; l. 16; I 41, l. 3; II 6, l. 16; l. 22; III 3, l. 21; III 6, l. 1; l. 5; III 8, l. 23; III 9, l. 4; l. 10; l. 13; III 11, l. 19; IV 2, l. 16; IV 3, l. 2; l. 30; l. 36; IV 4, l. 2; IV 5, l. 7; l. 14; V 2, l. 37; V 3, l. 6; V 9, l. 20; V 11, l. 16; V 16, l. 2; l. 20; l. 26; V 17, l. 23; V 20, l. 19; l. 23; l. 42

πιστευθεῖς (τι) : I 42, l. 5; V 20, l. 3

πίστις : I 11, l. 26; I 37, l. 1; I 41, l. 23; II 1, l. 31; II 5, l. 4; l. 13; III 4, l. 20; IV 3, l. 30; V 9, l. 19; V 18, l. 2; l. 8; V 19, l. 14; V 20, l. 51

πλανῶ : I 6, l. 1; l. 7; l. 11; I 7, l. 6; I 8, l. 16; I 12, l. 30; I 13, l. 6; I 23, l. 2; I 27, l. 16; I 36, l. 2; I 40, l. 5; I 41, l. 2; I 43, l. 17; II 1, l. 2; l. 18; l. 20; III 1, l. 11; l. 14; III 2, l. 6; l. 12; l. 24; l. 35; III 3, l. 2; III 4, l. 8; III 5, l. 2; l. 3; III 11, l. 8; l. 18; III 12, l. 10; IV 5, l. 38; V 6, l. 19; V 8, l. 12; V 11, l. 3; V 12, l. 4; V 16, l. 14; V 20, l. 38

πλάνη : I 8, l. 10; l. 15; I 10, l. 14; I 12, l. 8; l. 26; I 13, l. 3; I 15, l. 18; I 16, l. 13; I 21, l. 16; I 22, l. 21; I 27, l. 22; I 30, l. 7; II 5, l. 12; III 12, l. 18; IV 3, l. 11; V 13, l. 20; V 14, l. 13

πλάνος : I 5, l. 9; III 1, l. 10; III 2, l. 36; III 7, l. 22; III 8, l. 14; III 12, l. 17; V 1, l. 7; l. 8; V 4, l. 17; V 5, l. 34; V 16, l. 3; l. 11

πληρῶ : I 22, l. 34; I 26, l. 13; I 31, l. 21; I 32, l. 13; I 35, l. 18; V 9, l. 9; V 13, l. 13

πληροφορῶ : I 7, l. 1; I 33, l. 1; III 1, l. 6; III 3, l. 18; V 12, l. 25; V 16, l. 28; V 17, l. 12; l. 25

πλήρωσις : I 10, l. 21; I 29, l. 32

Πνεῦμα ἅγιον : I 5, l. 5; I 7, l. 7; I 11, l. 18; I 13, l. 4; I 22, l. 32; l. 36; l. 49; I 31, l. 3; I 34, l. 17; I 40, l. 2; II 3, l. 10; l. 13; l. 20; l. 32; l. 36; II 4, l. 3; l. 20; II 5, l. 5; l. 7; III 1, l. 6; III 4, l. 3; III 11, l. 4; l. 19; IV 5, l. 6; V 2, l. 36; V 3, l. 4; V 5, l. 44; V 7, l. 11; V 18, l. 7; V 20, l. 52

πραγματεία : V 20, l. 2; l. 23

πραιδεύω : IV 5, l. 18

πράσινος : I 40, l. 8; l. 9; l. 11; l. 12; l. 13; l. 14; V 20, l. 14

προκηρύσσω : I 23, l. 8; I 29, l. 37; I 31, l. 5; I 33, l. 5; I 36, l. 20

προλαῶ : V 12, l. 7

προλέγω : I 8, l. 17; I 21, l. 17; II 3, l. 37

προμήνυμα : II 3, l. 28

προμήνυω : I 5, l. 4; I 15, l. 0; I 31, l. 0; I 37, l. 0; II 3, l. 0

προσκυνῶ : I 8, l. 23; l. 26; l. 27; I 10, l. 13; I 17, l. 9; I 34, l. 2; I 35, l. 27; II 3, l. 28;

III 2, l. 26; III 9, l. 10; IV 4, l. 35; IV 5, l. 37; V 5, l. 43; V 16, l. 13; l. 27; V 17, l. 28

προτυπῶ : I 18, l. 11; I 23, l. 19; I 38, l. 1; V 12, l. 7; V 13, l. 23; l. 26; V 14, l. 2; l. 10

προτύπωμας : I 18, l. 9; l. 12; I 30, l. 2; l. 3; I 31, l. 26

προφητεῶ : I 26, l. 2; l. 15; I 37, l. 19; V 14, l. 4

ῥητορεύω : IV 5, l. 23

σαββατιζῶ : titulus, l. 4; I 12, l. 3; I 13, l. 13; I 17, l. 10; I 19, l. 1; l. 6; l. 7; I 28, l. 3; l. 5; l. 18; I 29, l. 15; III 6, l. 15

σάνδαλον : V 20, l. 1

σαρκούμαι : V 6, l. 13

σάρξ : I 8, l. 19; l. 24; l. 25; l. 28; I 10, l. 22; l. 23; l. 24; l. 26; I 31, l. 6; l. 20; I 36, l. 8; l. 14; II 1, l. 10; II 5, l. 7; IV 3, l. 23; V 5, l. 3; l. 20; V 12, l. 24; V 13, l. 1; V 14, l. 3; l. 10

σατανᾶς : I 24, l. 31; III 9, l. 6

σαιῖνο : IV 5, l. 18; V 20, l. 6

σινιάζω : III 2, l. 28

σημειοῦμαι : I 43, l. 14; II 5, l. 1; III 11, l. 18; V 3, l. 10

σκανδαλίω : I 41, l. 19; l. 24; I 42, l. 11; II 1, l. 8; III 4, l. 16; III 11, l. 25

σκυλεύω : I 8, l. 8; I 24, l. 7; V 15, l. 3

σκύλλω : V 17, l. 2

σταυρός : I 5, l. 7; I 8, l. 23; I 34, l. 2; l. 11; l. 12; l. 14; l. 16; II 3, l. 32; V 9, l. 8; V 13, l. 22; l. 26

στήκω : III 8, l. 38; l. 41

συγκατάβασις : V 13, l. 3

σύγχυσις (τῶν ἔθνων) : V 2, l. 28; V 5, l. 33; V 18, l. 9

συγχωρῶ : I 10, l. 2; I 21, l. 13; I 27, l. 19; I 43, l. 12; IV 5, l. 2; V 19, l. 8; V 20, l. 43

συλλάβια : II 5, l. 12

συμποδίζω : I 40, l. 19; III 3, l. 16

συναγωγή : I 32, l. 2; l. 3; I 38, l. 4; III 6, l. 11; l. 12; IV 5, l. 30; V, l. 19

σύνθηρονος : V 12, l. 10

συντέλεια : I 5, l. 9; III 12, l. 9; IV 5, l. 36; V 4, l. 35; V 9, l. 7; V 18, l. 11

σύρω : I 40, l. 14; l. 15; I 41, l. 13

σῶζω : I 5, l. 4; I 6, l. 13; I 11, l. 8; I 15, l. 9; I 18, l. 10; I 21, l. 18; I 22, l. 21; I 33, l. 5; II 3, l. 20; I 31; III 2, l. 6; V 13, l. 20; V 19, l. 10; l. 15; V 20, l. 50

σωτήρ : I 20, l. 17; II 1, l. 3; III 8, l. 2; V 16, l. 22

σωτηρία : I 6, l. 7; I 8, l. 18; I 24, l. 22; I 25, l. 10; I 32, l. 3; II 6, l. 22; III 12, l. 20

τελώνιον : V 6, l. 7

τοπαρχία : V 1, l. 7

τοποτηρητής : V 13, l. 20

τριάς : II 3, l. 4; l. 24; l. 29; l. 35; l. 36; II 4, l. 3; l. 5; l. 19

τρώγω : I 6, l. 14

τύπος : I 34, l. 2; l. 13; l. 14; l. 16; I 38, l. 4; l. 6; V 13, l. 18

Υἱὸς τοῦ Θεοῦ : I 10, l. 31; I 12, l. 31; I 32, l. 24; I 38, l. 21; II 1, l. 4; l. 8; II 8, l. 19; \*V 8, l. 9; V 12, l. 1; V 17, l. 25

ὑπερβάλλω : I 10, l. 13; I 12, l. 21; V 2, l. 12

ὑπερένδοξος : I 5, l. 10

- φακίλιον : III 4, l. 6  
 φαρμακεύω : III 12, l. 17  
 φιλόανθρωπος : I 24, l. 25  
 φιλαργυρῶ : I 6, l. 16  
 φιλοδοξῶ : V 20, l. 10  
 φιλόθεος : V 17, l. 4  
 φιλοπονῶ : III 11, l. 10  
 φιλόχριστος : IV 5, l. 20  
 φλογίζω : V 5, l. 30  
 φοβερός : I 5, l. 10; V 10, l. 2  
 φορῶ : I 8, l. 26; I 27; II 1, l. 7  
 φρικτός : I 5, l. 10; V 8, l. 10  
  
 χαρίζομαι : I 26, l. 10; III 7, l. 26; V 18, l. 7  
 χάρις : I 34, l. 17; II 7, l. 26; V 3, l. 9; V 17, l. 14;  
 V 18, l. 7  
  
 χάρισμα : I 40, l. 2  
 χαροποιῶ : II 6, l. 2; IV 1, l. 7  
 χαρτίον : I 43, l. 13; III 3, l. 4; III 11, l. 22  
 χριστιανίζω : I 28, l. 2  
 χρονογραφῆ : I 21, l. 5  
  
 ψηλαφῶ : I 7, l. 4; I 40, l. 20; I 42, l. 6; V 20, l. 38  
 ψοφῶ : I 6, l. 14  
  
 ὠφελῶ : I 23, l. 1; I 3; I 30, l. 5; I 33, l. 1; I 34,  
 l. 2; III 2, l. 18; IV 1, l. 10; V 1, l. 3; V 3, l. 17;  
 V 12, l. 10

## III CITATIONS SCRIPTURAIRES

L'index donne l'étendue des citations dans le texte grec conservé. Les astérisques indiquent des citations complètes qui ne sont conservées que dans le prologue des versions non grecques. La numérotation des chapitres et des versets bibliques suit celle de la Septante; en cas de divergence, la numérotation usuelle est indiquée entre parenthèses.

- |             |  |                 |  |
|-------------|--|-----------------|--|
| <i>Gen.</i> | 1, 2 : II 3, l. 16<br>1, 16 : I 12, l. 15<br>1, 26 : II 3, l. 4; II 3, l. 37<br>12, 3 : III 9, l. 12<br>14, 18 : I 30, l. 2<br>18, 2, 3 : III 3, l. 14<br>19, 24 : II 3, l. 17<br>22, 2, 3, 9, 10-13 : V 13, l. 11<br>27, 29 : III 9, l. 12<br>29, 16-30 : I 38, l. 2<br>29, 31 : I 8, l. 5-6<br>30, 36-38 : II 3, l. 18<br>34, 31 : I 26, l. 9<br>37, 18, 24, 28 : V 14, l. 1<br>37, 24 : V 14, l. 9<br>37, 27-28 : I 31, l. 19<br>38, 8-9 : I 42, l. 24<br>45, 26 : V 14, l. 12<br>48, 22 : I 26, l. 11<br>49, 5-7 : I 26, l. 3<br>49, 6 : I 26, l. 16<br>49, 6-7 : I 26, l. 18<br>49, 8 : I 8, l. 10; l. 20<br>49, 8-9 : I 7, l. 8<br>49, 9 : I 24, l. 3<br>49, 10 : I 22, l. 9; l. 10; l. 27; III 7,<br>l. 26; l. 28; IV 3, l. 26; IV 4, l. 4<br>50, 20 : *I 3 | <i>Lév.</i>     | 14, 18 : I 18, l. 14<br>18, 5 : I 12, l. 1<br>18, 16 : I 42, l. 24<br>24, 9 : I 30, l. 1   |
|             |  | <i>Nombr.</i>   | 20, 11 : I 34, l. 15<br>21, 9 : I 33, l. 9<br>24, 7-8, 17, 7 : I 9, l. 3<br>24, 8, 9 : I 24, l. 4<br>24, 9 : III 9, l. 10; l. 12   |
|             |  | <i>Deut.</i>    | 6, 4 : II 3, l. 6<br>18, 9, 12, 14-15 : I 12, l. 5<br>18, 9, 15-16 : I 28, l. 13<br>18, 9, 15-19 : I 9, l. 7<br>18, 15 : I 37, l. 20<br>18, 19 : I 29, l. 18<br>25, 6 : I 42, l. 24<br>27, 25 : I 31, l. 22; V 14, l. 4<br>28, 66 : I 33, l. 6<br>29, 19 : I 31, l. 23<br>29, 30 : I 31, l. 25<br>32, 2 : II 7, l. 8<br>32, 6 : I 19, l. 21<br>32, 36 : V 5, l. 28 |
|             |  | <i>I Rois</i>   | 2, 10 : I 35, l. 28<br>2, 27-34 : II 2, l. 5<br>2, 35-36 : II 2, l. 22<br>3, 11-14 : II 2, l. 26<br>22, 11-23 : II 2, l. 34  |
|             |  | <i>III Rois</i> | 11, 4, 7 : I 15, l. 12<br>11, 11 : II 1, l. 24<br>18, 33-35 : II 3, l. 29  |
|             |  | <i>IV Rois</i>  | 2, 21 : I 18, l. 10<br>5, 14 : I 18, l. 11<br>5, 20 : I 31, l. 26  |
| <i>Ex.</i>  | 2, 3-10 : I 18, l. 9<br>3, 6 : II 3, l. 8<br>3, 18 : II 3, l. 23<br>8, 23 : II 3, l. 23<br>14, 16-30 : I 18, l. 8<br>15, 1 : II 3, l. 24<br>15, 10, 8 : II 3, l. 26<br>15, 23-25 : I 34, l. 13   |                 |  |

<i>I Chr</i>	17, 11. 13 : II 1, l. 13 22, 10 : II 1, l. 13		96 (97), 4 : V 8, l. 11 96 (97), 4-5 : V 9, l. 4 97 (98), 3 : I 14, l. 1 98 (99), 5. 9 : I 35, l. 22 101 (102), 19 : V 2, l. 9 103 (104), 30 : II 3, l. 38 106 (107), 20 : II 3, l. 25; III 9, l. 11 106 (107), 20. 6. 10. 16 : I 24, l. 9 108 (109), 6-8 : I 31, l. 11 109 (110), 1 : II 4, l. 12 109 (110), 3 : II 1, l. 9 116 (117), 1-2 : I 39, l. 1 117 (118), 26 : III 3, l. 19 117 (118), 26-27 : I 8, l. 1; I 14, l. 8 131 (132), 9. 17 : V 2, l. 15 142 (143), 6 : V 15, l. 16 142 (143), 10 : II 4, l. 13
<i>Esd.</i>	7. 27 (?) : I 33, l. 7; V 15, l. 13		
<i>Job</i>	27, 2. 3 : II 4, l. 1 33, 4 : II 3, l. 5 36, 12 : II 6, l. 8 38, 17 : V 15, l. 6		
<i>Ps.</i>	2, 7-8 : II 1, l. 10 17 (18), 11 : I 35, l. 10 17 (18), 47 : II 4, l. 15 18 (19), 1 : II 7, l. 15 18 (19), 5 : V 2, l. 18 20 (21), 1. 5 : V 5, l. 1 20 (21), 9-13 : V 5, l. 4 20 (21), 14 : I 35, l. 11 21 (22), 17. 19 : I 33, l. 14; I 36, l. 17 21 (22), 26 : V 2, l. 7 23 (24), 9-10 : I 35, l. 11 26 (27), 8 : II 4, l. 6 28 (29), 3 : I 18, l. 27 32 (33), 6 : II 3, l. 38 33 (34), 17 : V 10, l. 5 43 (44), 27. 24 : I 24, l. 33 44 (45), 11-12 : V 2, l. 19 44 (45), 11-13 : I 38, l. 17 44 (45), 17 : V 2, l. 17 45 (46), 11 : I 35, l. 13 46 (47), 6 : I 35, l. 5 49 (50), 2-3 : V 5, l. 25 49 (50), 6 : V 5, l. 27 49 (50), 7-15 : I 29, l. 24 49 (50), 14. 15 : II 4, l. 4 50 (51), 4. 9 : IV 5, l. 9 56 (57), 6. 11 : I 35, l. 15 57 (58), 7 : V 15, l. 4 59 (60), 6 : I 34, l. 5 61 (62), 12. 13 : V 5, l. 18; V 10, l. 19 63 (64), 8 : I 35, l. 7 67 (68), 2 : I 25, l. 2 67 (68), 19 : I 25, l. 5; I 35, l. 17 67 (68), 27 : V 2, l. 6 67 (68), 34 : I 35, l. 20 68 (69), 22. 29 : I 20, l. 14 71 (72), 1. 17. 5 : II 1, l. 25 71 (72), 6 : V 1, l. 21 71 (72), 6. 1 : III 8, l. 4 71 (72), 6. 17. 5. 17-19 : I 14, l. 2 71 (72), 17. 5 : I 36, l. 5 73 (74), 16 : I 12, l. 14 77 (78), 24 : I 30, l. 3 77 (78), 65-66 : I 27, l. 3 78 (79), 8. 9 : I 24, l. 31 81 (82), 8 : I 27, l. 9 85 (86), 17 : I 34, l. 6 86 (87), 5 : I 8, l. 2 87 (88), 10 : I 33, l. 16; V 15, l. 15 93 (94), 2 : I 35, l. 21 95 (96), 5 : I 8, l. 14 95 (96), 7 : I 6, l. 4 95 (96), 12. 13 : IV 4, l. 20 96 (97), 3 : V 5, l. 26 96 (97), 3. 4 : V 9, l. 1	<i>Prov.</i> 6, 12-15 : I 31, l. 15 8, 25. 27 : II 1, l. 28 24, 12 : V 10, l. 15 <i>Ecll.</i> 11, 10. 12, 2 : V 4, l. 20 <i>Sag.</i> 2, 21-22 : I 25, l. 21 4, 19 : V 10, l. 6 5, 1. 2 : V 9, l. 14 5, 3-5. 7 : V 9, l. 11 5, 4-6 : IV 4, l. 35 14, 7 : I 34, l. 11 <i>Sir.</i> 51, 10 : II 3, l. 15 <i>Is.</i> 1, 2. 3 : I 20, l. 1 1, 16 : I 18, l. 4; IV 5, l. 12 2, 11. 2 : I 37, l. 2 2, 11. 4 : V 10, l. 4 3, 9. 10 : I 26, l. 16 3, 11 : I 31, l. 10 4, 2. 18 : I 17, l. 13 4, 4 : I 18, l. 1 5, 13 : I 19, l. 13; III 7, l. 4 5, 16 : I 37, l. 3 5, 18-20 : I 19, l. 8 5, 24-25 : I 19, l. 14 6, 3 : II 3, l. 11 6, 5-7 : I 29, l. 35 6, 9-10 : I 19, l. 18 6, 10 : I 6, l. 10; l. 11 6, 10-11 : V 16, l. 14 7, 14 : I 8, l. 5 8, 3 : I 8, l. 6 8, 14 : I 39, l. 14; V 12, l. 9; V 13, l. 6 9, 1 : I 25, l. 9 9, 5. 6 : I 9, l. 1 11, 1 : I 5, l. 2; III 12, l. 10 11, 4 : V 5, l. 14 11, 5 : I 5, l. 3 11, 6-7 : I 14, l. 14 11, 9-10 : I 30, l. 9; III 6, l. 30 11, 10 : I 14, l. 10 12, 6 : I 37, l. 5 13, 9-11 : V 4, l. 2 13, 13 : V 4, l. 9 16, 4-5 : I 30, l. 12 17, 6. 7 : I 16, l. 3 17, 6-8 : I 30, l. 14 22, 15-19 : I 32, l. 5	

- 22, 20-24 : I 32, l. 14  
 24, 23-25, 4 : I 16, l. 6  
 25, 6, 7 : I 16, l. 15  
 25, 7-9 : I 16, l. 16  
 25, 8 : I 12, l. 35  
 26, 2-4 : I 17, l. 11  
 26, 19 : V 8, l. 4  
 27, 1 : V 1, l. 29; V 5, l. 13  
 27, 9 : I 11, l. 7  
 28, 7 : V 6, l. 19  
 28, 16 : I 39, l. 15; II 6, l. 4; V 12, l. 9; V 13, l. 6; l. 8  
 29, 13-14 : I 19, l. 25  
 29, 18, 24 : II 6, l. 17  
 29, 21 : II 6, l. 12  
 30, 1 : II 6, l. 10  
 30, 9-10 : I 19, l. 30  
 30, 26 : II 2, l. 21  
 30, 26-28 : I 28, l. 7  
 31, 4, 5 : II 7, l. 19  
 32, 4 : II 6, l. 17  
 33, 10 : I 35, l. 33  
 33, 11 : II 6, l. 10  
 33, 15-17 : II 8, l. 8  
 33, 22 : II 7, l. 16  
 33, 11 : II 6, l. 10  
 34, 4 : V 4, l. 6; V 5, l. 14  
 34, 8-10 : V 4, l. 10  
 35, 4 : II 7, l. 18  
 35, 4-6 : I 12, l. 33  
 35, 6 : I 18, l. 5  
 35, 7, 8 : I 18, l. 6  
 40, 3-5 : I 13, l. 16  
 40, 10 : II 6, l. 16  
 40, 25 : I 37, l. 4  
 41, 11 : I 29, l. 17  
 41, 17-18 : II 6, l. 23; II 8, l. 14  
 41, 19 : I 34, l. 12  
 42, 1 : V 13, l. 19  
 42, 1-4 : I 10, l. 26  
 42, 9, 10 et 43, 18 : I 11, l. 1  
 43, 18-20 : II 7, l. 2  
 43, 25-26 : I 18, l. 15  
 44, 3 : I 18, l. 5; I 18, l. 16  
 45, 1-3 : I 24, l. 16  
 45, 13 : I 27, l. 23  
 45, 14-15 : I 14, l. 12; I 27, l. 26  
 45, 16 : I 28, l. 16; I 29, l. 17  
 45, 19-22 : II 7, l. 5  
 45, 23 : V 10, l. 12  
 46, 13 : III 8, l. 43  
 49, 6-9 : II 7, l. 32  
 49, 9 : I 24, l. 20; I 35, l. 19  
 49, 10 : I 18, l. 18  
 49, 18 : II 7, l. 11  
 50, 3 : V 4, l. 26  
 50, 5, 6 : V 15, l. 20  
 50, 10 : I 29, l. 1; II 7, l. 24  
 51, 4-5 : I 29, l. 3; II 7, l. 27  
 52, 10 : II 7, l. 30  
 52, 13 : I 35, l. 31  
 52, 13-15 : I 23, l. 8  
 53, 3-5, 7 : V 15, l. 22  
 53, 3-6 : I 23, l. 13  
 53, 7 : I 36, l. 17  
 53, 8, 9 : I 24, l. 13  
 53, 10-11 : V 15, l. 28  
 53, 10-12 : I 27, l. 10  
 53, 12 : I 25, l. 15  
 54, 1-3 : I 38, l. 6  
 54, 4 : II 7, l. 10  
 54, 11-15 : I 39, l. 5  
 55, 1-2 : II 8, l. 16  
 55, 2-5 : II 7, l. 43  
 55, 6, 7-8 : II 8, l. 1  
 56, 1, 7 : II 8, l. 4  
 57, 1-2 : I 25, l. 11  
 59, 2-3, 6-10, 14 : III 7, l. 8  
 59, 17-21 : IV 4, l. 6  
 59, 20-21 : I 11, l. 6  
 60, 1-4 : I 38, l. 11  
 60, 17, 20 : V 2, l. 10  
 60, 22-61, 1 : IV 4, l. 14  
 61, 8 : IV 4, l. 17  
 63, 9 : I 10, l. 24; II 8, l. 7  
 63, 10 : I 22, l. 35; II 3, l. 17  
 64, 5, 7-8 : V 11, l. 4  
 65, 1-3 : V 11, l. 9  
 65, 2, 3, 11 : I 33, l. 17; V 15, l. 17  
 65, 11 : IV 3, l. 38  
 65, 11, 12 : IV 3, l. 31; V 2, l. 36; V 11, l. 12  
 65, 11, 14 : V 11, l. 18  
 65, 13-14 : V 11, l. 15  
 65, 13, 15, 16 : I 17, l. 2  
 65, 15-16 : II 5, l. 9; V 8, l. 15  
 66, 24 : V 4, l. 13
- Jér.*
- 1, 5-10 : V 14, l. 15  
 2, 13 : I 20, l. 9  
 3, 12-13 : IV 2, l. 11  
 3, 15 : V 2, l. 13  
 3, 17 : V 2, l. 25  
 4, 11 : V 2, l. 32  
 4, 11-13, 15 : V 1, l. 13  
 4, 22 : IV 2, l. 8  
 4, 23-24, 26 : V 4, l. 35  
 5, 13, 31 : V 6, l. 19  
 5, 21 : I 38, l. 4  
 5, 21, 22 : I 19, l. 22  
 5, 23 : IV 4, l. 24; V 2, l. 30  
 7, 4-8, 15 : IV 2, l. 1  
 8, 9 : IV 4, l. 25  
 8, 15, 16 : V 1, l. 17  
 9, 14-15 : IV 4, l. 27  
 10, 20 : IV 2, l. 7  
 11, 11 : IV 4, l. 29; V 2, l. 30  
 11, 19 : I 25, l. 16; I 33, l. 11; l. 12  
 14, 14-16 : V 6, l. 19  
 15, 1 : IV 2, l. 9  
 17, 5, 6 : V 1, l. 10  
 17, 9 : I 15, l. 15  
 17, 10 : V 10, l. 14  
 17, 11 : V 1, l. 26  
 18, 22-23 : I 20, l. 20  
 20, 7 : V 15, l. 10  
 22, 24 : V 10, l. 14  
 23, 5-6 : I 11, l. 20; I 36, l. 9; IV 3, l. 13

- 23, 16-30 : V 6, l. 19  
 26, 11 : V 14, l. 17  
 33, 15-17 : IV 3, l. 13  
 33, 20-21 : IV 3, l. 32  
 38 (31), 11-12. 14-16 : IV 3, l. 2  
 38 (31), 29-30 : I 10, l. 18  
 38 (31), 31-34 : I 10, l. 3 ; I 16, l. 1  
 38 (31), 34 : I 30, l. 7  
 43 (36), 30-31 : IV 3, l. 41  
 44 (37), 15 : V 15, l. 8  
 45 (38), 4 : V 14, l. 17  
 45 (38), 5 : V 14, l. 23  
 45 (38), 6. 11 : V 14, l. 25
- Bar.* 3, 36-38 : I 8, l. 3  
 3, 36. 38 : I 36, l. 7  
 3, 36-4, 1 : I 11, l. 9  
 3, 38 : I 37, l. 7  
 4, 2 : I 11, l. 15
- Éz.* 9, 4-6 : I 34, l. 7  
 16, 60 : I 10, l. 17  
 18, 2 : I 10, l. 18  
 18, 30 : V 10, l. 14  
 33, 20 : V 10, l. 14  
 34, 11. 15 : II 3, l. 21  
 36, 25 : I 18, l. 3 ; IV 5, l. 13  
 37, 12. 13 : V 8, l. 7
- Dan.* 2, 26-45 : III 8, l. 30 ; III 12, l. 6 ;  
 V 7, l. 2  
 2, 44. 45. 28 : V 7, l. 4  
 6, 10 : II 3, l. 33  
 6, 16-22 : V 15, l. 1  
 7, 2-26 : III 8, l. 23 ; III 12, l. 6  
 7, 7-24 : IV 5, l. 42  
 7, 7-26 : V 1, l. 6 ; V 4, l. 16  
 7, 8 : IV, 3, l. 42  
 7, 8. 11 : V 5, l. 36  
 7, 8. 12, 2 : III 9, l. 6  
 7, 13 : III 8, l. 27  
 7, 13-14 : I 5, l. 16 ; I 8, l. 34 ; V 5, l. 19  
 7, 25 : I 5, l. 9 ; V 1, l. 23  
 7, 27. 14 : V 8, l. 13  
 9, 3-4 : I 21, l. 7  
 9, 21-22 : I 21, l. 8  
 9, 25 : I 22, l. 16  
 9, 24-25 : III 8, l. 12 ; V 2, l. 4  
 9, 25-26 : I 22, l. 1  
 12, 1 : V 3, l. 19  
 12, 1-2 : V 8, l. 2  
 12, 2 : V 11, l. 17 ; I 19
- Os.* 1, 2-6. 8-9 : III 5, l. 5  
 2, 1-2 : III 6, l. 2  
 2, 3 : III 6, l. 9  
 2, 12-13. 15 : III 6, l. 11  
 2, 20 : IV 3, l. 28  
 2, 20-22 : III 6, l. 17  
 2, 23-25 : III 6, l. 24  
 3, 5 : III 6, l. 32  
 5, 15-6, 12 : III 6, l. 36  
 6, 1-2 : I 27, l. 5  
 7, 12-14 : I 20, l. 4
- 7, 12-14. 15 : III 6, l. 46  
 8, 10 : III 6, l. 49  
 9, 15-17 : III 6, l. 42  
 9, 17 : II 6, l. 12  
 11, 1 : II 1, l. 27  
 13, 14 : I 27, l. 7  
 14, 10 : III 6, l. 39
- Joël* 2, 11 : I 5, l. 11 ; III 8, l. 22  
 2, 28 : II 5, l. 6  
 3, 1 : II 5, l. 6  
 3, 4-5 : III 8, l. 17  
 3, 18 : I 18, l. 23
- Amos* 2, 6 : I 31, l. 7  
 5, 18 : V 4, l. 17  
 8, 11 : III 6, l. 29  
 9, 6 : I 35, l. 7  
 9, 9-10 : III 7, l. 1  
 9, 11-12 : I 15, l. 1  
 9, 13-14 : I 15, l. 5
- Jonas* 3, 5-8 : II 3, l. 28
- Mich.* 2, 1 : III 9, l. 25  
 4, 1-2 : I 29, l. 8 ; I 37, l. 8  
 4, 13 : III 9, l. 27  
 5, 2 : I 22, l. 27 ; III 3, l. 20 ; III 9,  
 l. 8 ; V 16, l. 27  
 6, 1-2 : III 9, l. 29  
 7, 18. 19 : I 18, l. 20
- Nah.* 2, 7. 8 : I 25, l. 6
- Hab.* 2, 3 : I 6, l. 18  
 2, 3. 14 : III 8, l. 44  
 3, 3 : I 35, l. 29
- Soph.* 1, 14 : III 8, l. 20  
 1, 15 : V 4, l. 18  
 1, 17 : V 4, l. 27  
 1, 17-18 : V 4, l. 30
- Aggée* 2, 6-7 : V 4, l. 24
- Zach.* 2, 14-15 : II 4, l. 8  
 3, 2 : II 4, l. 11  
 4, 6 : II 4, l. 12  
 6, 12-13 : III 8, l. 47  
 7, 12. 13 : III 9, l. 14  
 7, 14 : III 9, l. 21  
 8, 22 : I 30, l. 18 ; III 9, l. 2  
 9, 9 : III 8, l. 49  
 9, 11 : I 27, l. 8 ; V 14, l. 28 ; V 15, l. 7  
 9, 16. 17 : II 7, l. 13  
 11, 12 : I 31, l. 7 ; V 14, l. 6  
 12, 10 : I 23, l. 20 ; II 4, l. 10 ; V 9, l. 9  
 13, 2 : I 30, l. 20  
 14, 5, 4 : I 35, l. 24
- Mal.* 1, 10-11 : I 19, l. 2 ; I 33 ; I 29, l. 20 ;  
 V 2, l. 22  
 3, 1-3 : V 8, l. 18  
 3, 19 : V 4, l. 22 ; V 12, l. 3

- 3, 20 : I 5, l. 1; I 12, l. 13; I 12, l. 30;  
I 13, l. 8; V 11, l. 3
- Matth.* 1, 1-17 : I 41, l. 20  
1, 16 : I 42, l. 2  
2, 5 : III 3, l. 20  
2, 18 : IV 3, l. 2  
10, 33 : IV 5, l. 23  
12, 4 : I 30, l. 1  
12, 18 : V 13, l. 19  
12, 18-21 : I 10, l. 26  
24, 3 : V 3, l. 12  
24, 16 : I 22, l. 45  
24, 21 : V 3, l. 19; V 4, l. 17  
24, 27 : V 5, l. 18; V 8, l. 10  
26, 15 : V 14, l. 3  
27, 9 : I 31, l. 8; V 14, l. 7  
27, 51 : I 22, l. 42
- Luc* 1, 36 : I 42, l. 36  
2, 1 : III 3, l. 20  
6, 4 : I 30, l. 1  
17, 24 : V 8, l. 10  
21, 9 : V 16, l. 12  
21, 21 : I 22, l. 45  
21, 34 : I 6, l. 11  
24, 26 : I 23, l. 7  
24, 50-52 : I 35, l. 27
- Jean* 6, 31 : I 30, l. 3  
14, 6 : IV 4, l. 22  
16, 2 : I 40, l. 15; I 41, l. 13  
19, 6 : V 14, l. 24  
19, 15 : V 14, l. 21  
19, 34 : I 23, l. 18; V 9, l. 8  
19, 37 : I 23, l. 20; V 9, l. 9  
20, 19 : V 12, l. 24  
20, 25 : V 9, l. 8
- Actes* 1, 9-12 : I 35, l. 27  
1, 20 : I 31, l. 11  
4, 4 : IV 3, l. 27  
6, 13 : V 14, l. 22  
13, 46 : IV 3, l. 27  
21, 14 : III 12, l. 18
- Rom.* 1, 3 : I 15, l. 14; IV, 3, l. 23  
2, 6 : I 5, l. 12  
2, 8 : V 2, l. 34  
4, 1 : I 42, l. 2  
7, 12 : I 28, l. 11  
9, 32. 33 : V 12, l. 9; V 13, l. 6  
9, 33 : I 39, l. 14; II 6, l. 4  
11, 33 : I 18, l. 25  
13, 11 : I 13, l. 9
- I Cor.* 1, 23 : V 12, l. 7  
10, 3. 5 : I 30, l. 4  
14, 33 : V 16, l. 12  
15, 55 : I 27, l. 7
- II Cor.* 5, 17 : I 11, l. 1
- Éphés.* 2, 14 : II 6, l. 21
- I Thess.* 5, 5 : I 12, l. 36  
5, 6 : I 13, l. 9
- I Tim.* 2, 4 : \*I 3  
2, 5 : I 12, l. 9
- II Tim.* 3, 13 : I 41, l. 2  
4, 1 : I 23, l. 21; V 10, l. 17
- Hébr.* 3, 8-9 : I 6, l. 4  
3, 16 : I 30, l. 5
- I Pierre* 2, 7 : I 39, l. 14; II 6, l. 4; V 12,  
l. 9; V 13, l. 6  
4, 5 : V 10, l. 17
- II Pierre* 3, 9 : \*I 1
- Barn.* 5, 10 : I 8, l. 20; I 36, l. 15
- Symb.*  
*Nicée-Const.* I 22, l. 32; III 4, l. 4
- Symb.*  
*Chalcéd.* I 24, l. 26

## COMMENTAIRE

### I. Le scénario et ses ancrages historiques

par Gilbert DAGRON

Le genre de la polémique anti-judaïque connaît un nouvel essor au VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle, mais il reste le plus souvent trop fidèle à ses modèles littéraires pour refléter des situations vécues. La *Doctrina* fait heureusement exception. Sa mise en scène romanesque et son scénario stéréotypé ne prédisposent guère en sa faveur, mais la lecture révèle une date (13 juillet 634) qui, même si elle est un peu arrangée, n'est nullement fictive, la biographie d'un héros, un solide ancrage dans une géographie méditerranéenne et dans un milieu de Juifs palestiniens commerçant en Afrique, enfin une quantité d'événements saisis à chaud, sur la portée desquels on s'interroge. Peu à peu, une situation exceptionnelle apparaît, celle d'une communauté juive déçue dans ses espérances messianiques après la reprise de Jérusalem et la décision de baptême forcé, et obligée de repenser ses rapports avec la Romanité chrétienne en fonction de la conquête arabe et de la prédication islamique. Bien sûr, l'auteur chrétien (et probablement non-juif) cherche à éteindre tous ces foyers d'incendie, son langage est de certitude, mais la part que son argumentation fait à l'eschatologie montre bien ce qui est en cause : le proche avenir et le sens des événements contemporains. La *Doctrina* mêle aussi à la polémique et à la littérature eschatologique des éléments d'hagiographie, comme la *Disputatio Gregentii* avec laquelle elle a plus d'un point commun<sup>1</sup> ; vers 640, on confie à deux Juifs, Jacob et Ioustos, le soin de montrer paradoxalement la voie de la sainteté et du martyre, de même qu'on avait confié au Perse Anastase celui de fournir un modèle d'héroïsme chrétien après la prise de Jérusalem en 614<sup>2</sup>.

#### A. Le scénario.

Un événement sert de point de départ : le baptême forcé des Juifs de Carthage. Le narrateur, Joseph, l'un des nouveaux baptisés, commence par raconter sommairement les faits, l'ordre général donné par Héraclius, appliqué sans ménagement par le préfet d'Afrique Georges, qui rassemble tous les Juifs, gifle un récalcitrant et

1. *BHG* 705-706, voir plus bas, p. 255, 269-270.

2. Voir le livre de B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et la Palestine au VI<sup>e</sup> siècle*, Thèse de Doctorat d'État, sous presse.

terrorise les autres<sup>3</sup>. Maxime le Confesseur, dont le témoignage ne contredit sur aucun point celui de la Doctrina, donne la date du 31 mai 632<sup>4</sup>. La brutalité de Georges, sans doute bien réelle, sert le projet apologétique. Après la violence viendra la grâce; la violence intervient dans un plan divin d'économie pour préparer la grâce et sauver l'ancien peuple élu et aujourd'hui maudit<sup>5</sup>. Sur le coup, les Juifs de Carthage sont comme hébétés et se demandent, par une formule qui revient comme une antienne et qui est à peu près intraduisible tant elle est équivoque, « s'ils n'ont pas été égarés en étant baptisés »<sup>6</sup>. Sans doute l'ont-ils été par contrainte et n'ont-ils pas adhéré à la nouvelle foi; mais l'effet magique du baptême est considéré ici comme si fort qu'il efface tout ce qui aurait pu donner lieu à une casuistique de l'intention. Les baptisés ont le sentiment de n'être plus juifs et pas encore chrétiens, et ils donnent l'impression d'être aliénés, inertes.

Pour sortir de cette situation bloquée, deux « étrangers »<sup>7</sup>, Jacob puis Ioustos, tous deux docteurs de la Loi et marchands<sup>8</sup>, interviennent successivement. Étrangers à Carthage, où leurs activités commerciales ne les ont l'un et l'autre conduits que pour quelques jours, mais non pas à la petite colonie de Juifs « orientaux » implantée en Afrique, où ils retrouvent des parents et connaissances. Là est la trouvaille : le milieu reste cohérent; à travers les problèmes du baptême de Carthage, nous allons vivre les drames passés et présents de la Palestine. Jacob est surpris à Carthage, où il vend des vêtements, par la décision de baptême forcé; il se fait passer pour chrétien, mais se trahit par un juron un peu trop juif (« Adonai! ») et est confondu, au bain, par le regard indiscret d'un acheteur soupçonneux qui le dénonce. Il refuse le baptême, est emprisonné pendant plus de trois mois, baptisé par violence, d'abord éperdu, puis illuminé par la grâce et éclairé par la lecture<sup>9</sup>. À ce Juif non seulement baptisé mais vraiment christianisé, s'opposera un peu plus tard le rabbin Ioustos, venu lui aussi pour affaire, farouchement attaché à sa foi judaïque et qui n'éprouve que dégoût pour ses anciens coreligionnaires que le baptême a souillés<sup>10</sup>. Tout le monde, en fin de compte, deviendra chrétien de grand cœur, avec deux héros qui n'en resteront pas là et qui rembarqueront, Jacob pour le couvent, Ioustos pour « témoigner » en terre d'Islam.

Entre-temps, des séances de catéchèse se sont organisées. Entre Juifs, il faut le noter, et avec une peur des Chrétiens que l'auteur souligne assez lourdement. Isaakios, l'un des Juifs de Carthage qui joue tout au long un rôle d'organisateur, choisit comme lieu de réunion une maison isolée et bien verrouillée, où l'on peut parler et

3. I 2.

4. Introduction historique, p. 31.

5. IV 5; voir plus bas, p. 263.

6. Εἰ ἐπλανήθημεν βαπτισθέντες, cf. I 3, 23, 43, III 1, 2, 5 et *passim*.

7. Maxime de Confesseur distinguait les Juifs autochtones et les Juifs de passage; Introduction historique, p. 31.

8. Cf. Y. DAN, « Two Jewish Merchants in the Seventh Century », *Zion* 36, 1971, p. 1-26. Jacob est plus évidemment marchand, mais il est dit une fois au moins (I 3) « docteur de la Loi »; Ioustos est plus évidemment un rabbin réputé, mais il est suggéré qu'il a, comme Jacob, des comptes à rendre à un commanditaire à Constantinople (V 19, l. 11-12).

9. I 3.

10. III 1.

même « crier » sans être en principe entendu<sup>11</sup>; à chaque instant, et particulièrement quand le ton monte, « ceux de la circoncision » craignent une dénonciation aux autorités de la part de tel ou tel participant dépité, et Jacob, par mauvaise plaisanterie, menace même de passer à l'acte<sup>12</sup>; il est enfin décidé, par prudence, de ne rien écrire<sup>13</sup>. Heureusement quelqu'un trahit son serment; il faut bien expliquer l'existence d'une relation écrite et donner l'assurance qu'elle est fidèle. Joseph, le rédacteur supposé de la *Doctrina* qui se mue progressivement en hagiographe de Jacob, fait copier au fur et à mesure les mots mêmes des entretiens pour éviter qu'ils ne soient perdus. L'artifice relève du plus pur romanesque : Joseph place son fils Syméon dans une maison voisine dont une fenêtre facilite les communications (διὰ θυρίδος). On pense à sainte Thècle écoutant par une fenêtre la prédication de saint Paul<sup>14</sup>, mais non; ici, c'est Joseph lui-même qui s'en va dicter à son fils ce qui se dit, au prix d'allées et venues fréquentes, dont les autres s'étonnent, et dont il s'excuse en prétextant une colique<sup>15</sup>... Au reste, les autres Juifs, mis plus tard dans la confiance, sont bien aises de garder une trace écrite de la didascalie et de pouvoir la montrer au nouveau venu, Ioustos, pour qu'il rattrape son retard<sup>16</sup>. Seul Jacob, nous dit-on, continue de tout ignorer : il désapprouve a priori et se méfie de toute « vaine gloire »<sup>17</sup>.

Les séances qui réunissent toute la petite communauté autour de Jacob commencent le matin et s'achèvent le soir; parfois, des entretiens plus familiers ou des apartés les prolongent. Les progrès de la discussion sont bien marqués par l'adhésion de plus en plus évidente de tous les participants et, en principe, par la difficulté croissante des sujets abordés.

1) Pendant la première séance (près de la moitié de l'ouvrage, I 1-43), un samedi, Jacob, décidément converti au christianisme, veut rassurer les Juifs baptisés de force, qu'il a trouvés abattus et incertains de leur propre identité. C'est un long monologue, rarement coupé d'interventions, répondant à des questions élémentaires du genre : Ne peut-on pas à la fois observer le sabbat et croire au Christ<sup>18</sup>? Le Messie annoncé est-il vraiment venu<sup>19</sup>? Pourquoi Dieu a-t-il rejeté la Synagogue<sup>20</sup>? Pourquoi le Christ est-il mort d'une mort infâme<sup>21</sup>? Les Chrétiens auraient-ils raison de vénérer la croix<sup>22</sup>? Comment le Christ est-il monté au ciel avec son corps<sup>23</sup>? Marie est-elle bien issue de la tribu de Juda<sup>24</sup>? « Ceux de la circoncision » ne ré-

11. I 4.

12. I 41, III 2.

13. I 43.

14. *Acta Pauli et Theclae*, 7-8, éd. Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I, p. 240-241; *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, éd. Dagron p. 178-181 (*Vie*, 3).

15. I 43, II 8, III 4.

16. III 2, IV 1 et 2.

17. V 20, l. 6-12.

18. I 12. Ce genre de syncrétisme est souhaité aussi bien par les Chrétiens « judaïsants » que par les Juifs contraints à la conversion, voir plus bas, p. 364.

19. I 21.

20. I 32.

21. I 33.

22. I 34.

23. I 35.

24. I 41.

sistent guère ; ils sont un peu trop vite persuadés, heureux de sortir d'embarras et de retrouver une vérité. Ils demandent même à Jacob pourquoi, avant sa conversion, il ne voulait pas « entendre parler du Christ », ce qui nous vaut un joli autoportrait, celui d'un mauvais garçon frénétiquement (c'est-à-dire diaboliquement) hostile aux Chrétiens <sup>25</sup>.

2) Deux jours plus tard, une nouvelle séance devrait achever l'œuvre de conversion (II 1-8). Elle est courte, porte sur le Fils et le Père, puis sur la Trinité. L'ambiance est désormais si joyeuse et fraternelle que Joseph, pour pouvoir divulguer les notes qu'il continue de faire prendre en secret, suggère la levée du secret. C'est Jacob qui refuse : il n'est pas encore temps ; les futurs convertis ne maîtrisent pas encore des dogmes difficiles comme celui de la consubstantialité, et les Chrétiens, très sourcilleux sur l'orthodoxie, risqueraient de les excommunier pour hérésie <sup>26</sup>.

3) L'intérêt est relancé par l'arrivée, cinq jours plus tard, de Ioustos, un non-baptisé, qui veut en découdre dès que son cousin Isaakios lui apprend ce qui se passe. L'enthousiasme des autres retombe brusquement ; tout est à reprendre. Jacob s'en aperçoit dès le début de la troisième séance, qui s'ouvre « quelque temps après » et tourne court (III 1-4). C'est ici le nœud de l'intrigue. Jacob et Ioustos se connaissent depuis l'enfance <sup>27</sup>. Jacob garde de l'amitié pour Ioustos et souhaite qu'il participe au débat catéchétique ; mais Ioustos se souvient de Jacob comme d'un vaurien peu recommandable, hésite à rencontrer ce traître au judaïsme de peur de lui sauter à la gorge et d'avoir ensuite des ennuis avec les Chrétiens. Il se prépare tout de même à un affrontement en travaillant toute la nuit sur les Écritures ; mais au premier contact, le lendemain, il tente d'étrangler Jacob avec son turban. La séance est renvoyée à huitaine. Le champion du judaïsme en profite pour compiler des livres et prendre des notes, le champion chrétien pour jeûner, prier et pleurer sur ses fautes, comme il a décidé de le faire pendant toute la didascalie <sup>28</sup>.

4) Le jour venu, nous avons enfin un vrai Juif judaïsant en face d'un Juif chrétien pour un assaut d'exégèse ardue et d'interprétation eschatologique approfondie (III 5-12). Il y a un arbitre ou un témoin dont le souvenir est évoqué : Samouèlos, le père défunt de Ioustos, qui fut aussi le maître de Jacob, un docteur de la foi juive dont on se souvient après coup qu'il doutait, comme beaucoup d'autres, de la vérité de sa religion et trouvait dans les textes ou les événements contemporains des arguments pour identifier, bien à regret, le Christ au Messie <sup>29</sup>. Plus la discussion avance, plus le personnage de Samouèlos se précise et prend une importance symbolique, celle d'une inquiétude supposée et d'une mauvaise conscience du judaïsme. À la fin de la journée, Ioustos est ébranlé et l'avoue à quelques amis ; il consent à prendre un repas chez Isaakios et lit les notes des précédents entretiens que Joseph lui remet. L'ultime résistance vient des femmes : l'épouse et la belle-mère d'Isaakios, les maîtresses de maison, reprochent à Ioustos de s'être laissé, lui aussi, ensorceler par Jacob <sup>30</sup>.

25. I 40 et 41.

26. II 5.

27. Le premier est sans doute plus jeune que le second, puisqu'il le salue du titre de « Père et didascale », III 3.

28. III 12 et IV 5.

29. III 2, l. 14-16 ; III 4, l. 1-2 ; III 11, l. 16-19 ; V 6, l. 5-20.

30. III 12.

5) Les trois dernières séances (IV 1-5, V 1-3 et V 4-18) sont provoquées par le désir de Ioustos de revoir et réentendre Jacob. On retombe dans la catéchèse sans vraie contradiction, d'abord sur la venue du Christ, ensuite et plus longuement sur la fin du monde (toute proche) et la seconde parousie. En aparté ou en séance, Ioustos raconte des épisodes de la vie à Ptolémaïs, anciens ou récents (le surgissement de Mohammad et de l'Islam), qui confirment les interprétations eschatologiques de Jacob<sup>31</sup>; le soir venu, il recopie les notes de Joseph comme pour s'en faire un bréviaire; il voit en rêve Moïse et les Prophètes, qui lui confirment la vérité de l'enseignement de Jacob<sup>32</sup>. S'il refuse de se faire baptiser, c'est parce qu'il veut d'abord retourner chez lui à Ptolémaïs, catéchiser sa famille et celle de son frère, et affronter s'il le faut l'hostilité des autres Juifs et des conquérants arabes<sup>33</sup>.

6) L'épilogue (V 19-20) n'est qu'une double scène d'adieux. Ioustos, qui ne quitte plus Jacob, finit par s'embarquer pour la Palestine via Constantinople; Jacob lui-même, sur le passé de qui nous sont donnés de nouveaux détails, quitte Carthage le 13 juillet 634.

### *B. Le personnage de Jacob.*

Dans Jacob, il est prudent de distinguer un personnage de roman hagiographique et un personnage peut-être historique, en tout cas saisi dans le tourbillon de l'histoire. Le héros romanesque, conventionnel ou recomposé pour les besoins de l'édification, est un Juif qui hait les Chrétiens et utilise leurs dissensions pour leur faire autant de mal qu'il peut. Cet ennemi intime de la Rômania, à peine assagi par l'âge, se fait prendre au piège du baptême forcé dans des circonstances imaginées avec une pointe d'humour, résiste plus violemment qu'un autre, connaît ensuite une conversion qui le désigne pour être le didascale de la masse inerte de ses anciens coreligionnaires et l'adversaire d'un autre Juif, non baptisé et beaucoup plus pugnace, Ioustos. Voilà le rôle. Mais Jacob a aussi une biographie, peut-être retouchée et composée pour devenir exemplaire, mais sans doute pas forgée de toute pièce. Il y a du reste déjà une demi-preuve d'authenticité dans le fait que les renseignements donnés par l'auteur en introduction sont complétés par lui tout au long du débat et dans l'épilogue, avec précipitation et maladresse, mais sans contradiction grave. Tant que demeurerait une incertitude sur l'exposé introductif de l'original grec, on pouvait croire à des manipulations de copistes; mais Vincent Déroche<sup>34</sup> montre que c'est bien l'auteur qui se souvient, chemin faisant, de nouveaux détails qui lui paraissent significatifs et qui sont souvent indispensables à la compréhension de l'ensemble. Cette gaucherie littéraire a pour effet de rendre Jacob singulièrement présent et donne à penser que l'auteur a connu personnellement celui ou ceux qui lui servent de modèles.

Cet homme est né à une date que l'on peut déduire, vers 586<sup>35</sup>, très probable-

31. IV 5, V 16.

32. V 3, l. 7-8; V 17, l. 13-15.

33. V 17-18.

34. Plus haut, p. 56-57.

35. Il a vingt-quatre ans en 609-610 : I 40.

ment à Ptolémaïs où son père Thanoumas est honorablement connu. C'est là, rappellent ses interlocuteurs, qu'il a étudié la Loi, sous la direction de Samouèlos, père de Ioustos<sup>36</sup>. Peut-être au terme de ces études devient-il docteur<sup>37</sup>; en tout cas, il appartient à une famille et à une communauté qui vivent intensément la foi juïdaïque, et lui-même — veut-on nous signifier — a une destinée toute tracée de Juif militant. Il a quinze ou seize ans lorsque est annoncée, en 602, la chute de Maurice qui consterna l'Orient et ouvrit le temps des troubles<sup>38</sup>. Pour lui et n'importe quel Juif, les soubresauts de l'Empire sont dès lors vécus comme une lente apocalypse.

Sans hiatus, nous retrouvons Jacob non plus sage écolier, mais mauvais garçon, participant aux rixes entre Verts et Bleus. Avec un recul de trente ans et surtout après une conversion, il se décrit comme un jeune homme grand et bien bâti, entreprenant, accourant partout où il entend dire qu'on se bat<sup>39</sup>. Il est à Constantinople en 603, au début du règne de Phocas, et participe à une émeute factionnelle signalée par le *Chronicon Paschale*, qui s'achève par un grand incendie et par la condamnation du chef des Verts, Jean Kroukios, brûlé vif sur la Mésè entre le Prétoire et le Forum<sup>40</sup>. Pour ses débuts fracassants, il n'a pas plus de dix-huit ans. Ensuite, on le voit rôder dans les quartiers chauds de Constantinople, à Ta Makellou, au Port Julien; il vagabonde dans les villes côtières et escales diverses qui jalonnent l'itinéraire maritime de Constantinople à sa Ptolémaïs natale (Pylai, Pythia, Cyzique et Charax en Propontide, Aigéai en Cilicie)<sup>41</sup>, soit en désœuvré et « casseur », comme il nous est décrit, soit en commissionnaire ou marin d'occasion, puisque, après tout, le commerce est sa vocation. L'agitation tourne bientôt à la guerre civile : en 609, il est à Antioche, où les révoltés sont massacrés par Bonosos; et il tape sur les Verts, ce qui ne veut pas forcément dire que la révolte est d'origine factionnelle, mais que les factions participent aux affrontements et leur superposent le clivage des « couleurs ». En 610, après la défaite de Bonosos en Égypte, il est à Rhodes (encore une escale), où il intercepte les Bleus fuyant les repréailles du parti victorieux et les livre à la corporation locale des fabricants de voiles (encore la marine), réputée « Verte »<sup>42</sup>. Il n'a sans doute que le temps de s'embarquer pour assister à Constantinople, en octobre 610, à la mort de Bonosos et se joindre à ceux qui traînent son cadavre dans la rue. Il avait alors, lui fait-on dire, vingt-quatre ans. Est-il lui-même un meurtrier que ses adversaires juifs pourraient dénoncer comme tel aux autorités romaines et qui mériterait le bûcher? Il s'en défend : il a donné des coups mais n'a tué personne; il s'est contenté de tirer avec les autres le corps de Bonosos<sup>43</sup>. Le héros d'une œuvre édifiançante ne peut avoir été un franc criminel. Jacob était seulement jeune, léger, violent.

L'auteur de la Doctrina ne se contente toutefois pas de ce diagnostic. Jacob avait un plan, ou du moins une intention : utiliser à des fins religieuses les luttes entre fac-

36. III 2 et 4.

37. Il est déclaré docteur de la Loi : I 3.

38. III 12, V 6. Introduction historique, p. 18-19.

39. I 40.

40. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 695-696; THÉOPHANE, éd. de Boor p. 296-297.

41. I 41.

42. I 40-41, V 20.

43. I 41; Introduction historique, p. 21 et n. 21-22.

tions, taper (indifféremment comme Vert ou comme Bleu) sur les Chrétiens, contribuer autant que possible aux divisions de la Rômania. C'est le diable, bien sûr, qui lui a soufflé le projet. Comment analyser cet épisode de la vie de Jacob? Remarquons d'abord que la Doctrina nous donne, si l'on néglige le fait que Jacob est juif, la plus authentique et la plus précise description que nous possédions d'un « factieux » (στασιώτης) : il appartient à une classe d'âge (de dix-huit à vingt-quatre ans) où le jeune a quitté la maison de ses parents sans avoir encore fondé lui-même une famille; il est itinérant, en mal d'intégration sociale, non encore pourvu d'un métier stable; le système des factions fournit à ce marginal, de ville en ville, un réseau de solidarité et un statut plus ou moins reconnu. L'opposition des couleurs est du reste plus formelle que réelle<sup>44</sup>. Il arrive bien souvent que Verts et Bleus soient d'accord, comme à Jérusalem en 612, contre un patriarche qui ne voit en eux que des étrangers et des suppôts de Satan<sup>45</sup>. Il arrive aussi que les partisans des dèmes changent de couleur, sans pour autant « trahir », puisque leur association n'est nullement assimilable à un « parti ». Leurs violences alternées sont verbales et rituelles à l'hippodrome, plus réelles dans la rue, mais au service de causes qui ne sont jamais tout à fait les leurs. Une émeute se fait avec des jeunes; donc toute émeute, qu'elle soit politique, religieuse ou sociale, peut être dite factionnelle. Jacob va à la bagarre comme à une fête; il connaît les règles du jeu et le répertoire, aussi traite-t-il les Verts (et eux seuls) de bâtards, de manichéens et de Juifs. Ainsi faisait-on déjà au temps de Justinien<sup>46</sup>.

À ces injures, le fait qu'il soit lui-même juif n'ajoute qu'un peu de drôlerie et d'humour. Alan Cameron a raison d'affirmer que les Juifs, souvent cités avec les factions, n'appartiennent pas à des qualités plus à l'une qu'à l'autre<sup>47</sup>. Qu'il se déclare juif ou non, Jacob peut être Bleu ou Vert, Bleu et Vert alternativement. L'auteur n'est donc pas très convaincant lorsqu'il suggère que ses changements de couleur sont bien la preuve de sa duplicité et de son dessein secret d'assouvir sa haine contre les Chrétiens. De plus, Jacob n'a pas un cursus factionnel aussi zigzaguant qu'on voudrait nous le faire croire : il est Bleu sous Phocas, puis Vert lorsque Phocas tombe, toujours du côté des plus forts, ce qui fut sans doute le cas de beaucoup. Mais du point de vue chrétien, celui de Jacob converti et celui de l'auteur qui le met en scène, le mécanisme d'alternance des couleurs (τὸ βενετοπράσινον) est diabolique, dirigé contre l'Église et l'unité de la chrétienté<sup>48</sup>, cause des pires malédictions divines comme on a pu le constater lors de la prise de Jérusalem. L'idée chemine donc depuis longtemps que les Juifs s'en sont servis comme moyen de subversion, sapant de l'intérieur une Romanie attaquée en même temps de l'extérieur. Aussi est-il bien

44. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, p. 363-364.

45. Introduction historique, p. 21-23; B. FLUSIN, *Anastase le Perse...* (n. 2).

46. Voir, par exemple, le « dialogue de Kalopodios », Théophane, éd. de Boor p. 182; sur ce texte, commentaire d'Alan CAMERON, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, p. 318-333.

47. Alan CAMERON, *op. cit.*, p. 149-152; voir également Charlotte ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, *Journal of Roman Studies Monograph* 5, Londres 1989, p. 221-222.

48. Voir mon article « Judaïser », plus bas, p. 377.

difficile de démêler ici vérité et fiction, et de savoir si le modèle de Jacob pour cette première partie de sa vie est un jeune pris dans le mouvement du βενετοπράσιον et travesti après coup en zélote juif, ou un zélote juif auquel on prête symboliquement une participation à toutes les émeutes factionnelles de son temps. En tout cas, lorsque les Chrétiens fuient devant les Perses vers 614 et abandonnent Ptolémaïs, Jacob n'est pas le dernier, nous dit-on, à les molester, à piller leurs biens et leurs églises, et à s'efforcer de les convertir par l'intimidation<sup>49</sup>. L'ennemi des Romains, veut-on nous faire comprendre, a jeté le masque.

Après l'éducation juive et la jeunesse Bleue-Verte vient l'âge adulte, c'est-à-dire le temps de l'assagissement. Il faut sans doute supposer que quelques mois ou années se passent entre la prise de Jérusalem par les Perses et la déception des espoirs d'indépendance des Juifs palestiniens<sup>50</sup>. Jacob émigre alors à Constantinople et, « au bout de quelque temps », rencontre un riche marchand de la capitale, dont il devient l'homme de confiance. Des étapes sont marquées, qui sont celles d'une progression sociale : Jacob reste quelque temps chez le marchand, certainement à son service ; puis il lui loue un logement et devient commissionnaire ; enfin, le marchand, jugeant Jacob assez honnête, lui confie une opération commerciale d'une relative importance<sup>51</sup>. Deux points méritent commentaire : la nature des liens entre Jacob et son patron, et le genre d'opération qui conduit Jacob à Carthage.

Jacob abandonne un système de solidarité « horizontale », celui des bandes de jeunes également marginaux, pour un système de dépendance « verticale », qui lie un exécutant comme lui à un riche marchand. Aucun texte ne fait mieux comprendre sa situation, lorsqu'il débarque dans la capitale et veut se débarrasser de son passé de factieux, qu'une homélie du Pseudo-Macaire évoquant, pour une comparaison spirituelle, l'arrivée d'un étranger dans une ville populeuse et séditionnaire : il court se rattacher à un « patron » (προστάτης) expérimenté, capable de repousser de lui la violence de la ville à condition qu'il marche droit et suive ce guide pas à pas sans se laisser séduire par les dèmes<sup>52</sup>. Ainsi Jacob entre-t-il dans la clientèle du riche marchand qu'il a rencontré et gravit-il divers échelons dans la hiérarchie des « clients », jusqu'à devenir non pas encore un associé, mais un salarié ayant une large initiative. Mais le marchand lui-même s'est assuré d'un protecteur (πάτρων) en la personne d'un cubulaire du Palais impérial, qu'il fait intervenir lorsque l'affaire de Car-

49. IV 5, V 12.

50. Introduction historique, p. 25-27.

51. V 20.

52. *Homélie III*, 4, 3, 3, éd. Klostermann (TU 72), p. 18. Voir plus récemment, PSEUDO-MACAIRE, *Oeuvres spirituelles. Homélie propre à la collection III* (SC 275), éd. Desprez, Paris 1980, p. 100-102, où la traduction, sur bien des points fautive, doit être rectifiée : « De même qu'un étranger peu au courant des affaires de telle ou telle ville, quand il arrive dans une ville populeuse où commande la foule et qu'il se défie de son inexpérience et de sa faiblesse, court prendre un patron expérimenté capable de repousser la violence de la foule — cet homme, tant qu'il suit pas à pas sans se laisser distraire celui qui le guide, il marche sur le droit chemin, mais s'il se laisse distraire et, par nonchalance, entraîner par les dèmes de la ville (τοῖς ἐν τῇ πόλει δήμοις), il s'éloigne (du droit chemin) et s'écarter, privé d'aide ; et s'il fait effort sans mesurer sa peine et ceint ses reins de force, il fera se dissoudre la violence de la foule, attaché à un patron et bénéficiant de son aide — ; de même... » l'âme d'un homme vertueux, qui vit ici-bas au milieu des esprits mauvais et des pensées tentatrices, doit suivre le Christ son maître et son défenseur. Il est possible que l'auteur ne pense pas précisément aux factions Verte et Bleue en parlant des « dèmes », mais ce pluriel de « peuple » n'en est pas moins intentionnel.

thage fait fiasco et qu'il est besoin pour la liquider de quelqu'un ayant pouvoir sur l'administration<sup>53</sup>. La Doctrina n'en dit pas plus, mais elle nous montre en fonctionnement un double « patronage », économique vers le bas, politique vers le haut, qui devait être habituel. Le marchand a besoin d'hommes qui le servent, mais il n'a pas à Constantinople un statut social assez élevé pour pouvoir se passer d'appuis à la cour. Cette protection-là, bien sûr, se paie.

Quant à l'opération commerciale confiée à Jacob, elle n'est pas entièrement claire en raison de sous-entendus et d'allusions destinées à un lecteur averti du VII<sup>e</sup> siècle. On peut la résumer ainsi. Le riche marchand constantinopolitain décide d'imiter « le genre d'opérations montées par Asmiktos et d'autres (marchands) », certainement illégales, mais qui devaient rapporter gros. Il donne à Jacob pour deux livres d'or (144 *nomismata*) de vêtements de prix, assez pour payer les frais et procurer un bon bénéficiaire, mais pas trop pour ne pas attirer l'attention des gabelous. Car c'est certainement pour échapper aux taxes portuaires et douanières perçues à Carthage, notamment sur les cargaisons et les bateaux de fort tonnage et de lointaine provenance<sup>54</sup>, ou bien aux contrôles sur les produits interdits d'exportation<sup>55</sup>, que Jacob décide de ne pas débarquer directement dans le grand port africain. Il prend un bateau de haute mer qui relâche à Thènai en Byzacène, port bien connu mais de seconde importance<sup>56</sup>; il loue à Thènai une petite embarcation (σάνδαλον) qui lui permet de rallier discrètement Carthage; là, il se fond dans la population, prend bien garde à ne pas se présenter comme un professionnel mais comme un particulier désireux de vendre des effets personnels, évite le marché public et fait du démarchage à domicile<sup>57</sup>; il prévoit que le commandant du bateau, peut-être intéressé

53. V 20, l. 44. Le mot *πάτρων* (= *patronus*) est reconnu par Plutarque comme l'exact équivalent de *προστάτης* (*Vies parallèles, Romulus*, 13, 24; *Marius*, 5, 408). Il n'y a donc pas à chercher ici une différence de sens entre deux mots qui impliquent la suprématie d'un protecteur et la dépendance sociale et économique de la personne protégée, selon la notion bien connue de *patrocinium/προστασία*. Dans les *Basiliques*, le *πάτρων* est le maître qui a libéré son esclave et devient son protecteur. Sur les inscriptions de dédicace, le terme est fréquent à l'époque romaine (mais beaucoup plus rare ensuite) pour honorer un fonctionnaire, un haut dignitaire ou un empereur « protecteur de la cité » (*πάτρων τῆς πόλεως*). Cf. l'*Index du Bulletin épigraphique* de J. et L. Robert, *Les mots grecs*, s. v.; pour les papyrus, F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, s. v.; H. J. MASSON, *Greek Terms for Roman Institutions*, Toronto 1974, s. v.

54. Les bateaux de commerce étaient soumis, surtout dans les grands ports, à des taxes et à des contrôles onéreux; en ce qui concerne les tarifs de sportules, voir G. DAGRON, « Un tarif de sportules à payer aux *curiosi* du port de Séleucie de Piérie (VI<sup>e</sup> siècle) », *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 435-455 (avec le texte du tarif d'Abdydos). En ce qui concerne les tarifs douaniers proprement dits, on trouvera des allusions aux revenus de la douane du port d'Alexandrie dans *CTh* XIV, 27, 2 et Justinien, *Édit XIII*, 15, et à ceux du port de Mylasa dans H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, n<sup>os</sup> 241-242; cf. G. DAGRON et D. FEISSEL, *Inscriptions de Sicile*, Travaux et Mémoires, Monographie 4, Paris 1987, p. 182-185. Notre documentation pour Carthage est fort maigre; mentionnons toutefois l'histoire édifiante de Pierre, douanier à Carthage, racontée dans la *Vie de Jean l'Aumônier* par Léontios de Néapolis, 20-21, éd. Gelzer p. 40-47, éd. Festugière p. 368-372.

55. L'or, les armes, le blé et d'autres produits alimentaires, qu'il est interdit de vendre à des « barbares » et à des étrangers, mais aussi la soie, dont le commerce est monopole d'État; or les vêtements que Jacob doit vendre sont en soie. Voir *CJ* IV, 40, 1-4; IV, 41, 1-2, et les textes postérieurs rassemblés par Hélène ANTONIADIS-BIBICOU, *Recherches sur les douanes à Byzance*, Paris 1963, p. 50-53.

56. Sur Thènai, voir plus bas, p. 245-246.

57. 13.

financièrement et en tout cas complice, le reprendra quelque temps plus tard à Thènai, au retour d'un périple qui doit le conduire dans d'autres ports.

Ce commerce frauduleux, mais sans doute fréquemment pratiqué et rémunérateur, suppose un homme de confiance chargé d'écouler la marchandise (« le dépôt »). Entre Jacob et son riche marchand (« le propriétaire du dépôt »), il n'y a bien sûr qu'un contrat oral, un serment du premier d'exécuter fidèlement les ordres de son patron et de lui rapporter le produit de la vente contre un salaire « annuel » de quinze *nomismata*<sup>58</sup>. La précision τὸν ἐνιαυτὸν surprend un peu pour une opération dont la durée n'est pas prévisible et pour une rémunération qui semble bien calculée à 10 % de la valeur du dépôt. En tout cas, Jacob et le marchand ne sont pas engagés dans une association du genre κοινωμία<sup>59</sup>. Ultime précaution, son patron, dont rien n'indique qu'il soit juif, remet à Jacob une lettre pour éviter qu'il ne soit « appréhendé et malmené comme Juif » en Afrique<sup>60</sup>. Il ne nous est pas dit ce que la lettre contenait. On pense d'abord à une sorte de faux certificat établissant que Jacob est chrétien ; mais le récit dit explicitement que Jacob a été surpris à Carthage par le baptême forcé, intervenu pendant son séjour ou dont il n'avait pas eu connaissance avant d'embarquer, et qu'il décide alors seulement de se faire passer pour chrétien en jurant par le Christ et par la Vierge, afin d'y échapper<sup>61</sup>. C'est donc plus probablement une lettre de recommandation auprès des autorités que Jacob reçoit de son maître marchand. Un Juif est partout plus vulnérable qu'un autre, surtout s'il se livre à une activité frauduleuse. N'oublions pas aussi que Jacob envisage de se rendre non seulement en Afrique mais en Gaule, peut-être en Espagne, et que l'on devait connaître à Constantinople, au moins dans les milieux du grand commerce, les brusques variations de la politique à l'égard des Juifs dans cet Occident dont l'Afrique fait partie<sup>62</sup>, et tout particulièrement à l'égard des Juifs « étrangers », soumis sans doute à des restrictions de déplacements<sup>63</sup>.

Lorsqu'il débarque à Carthage vers 632, Jacob a environ quarante-six ans. Soupçonné puis découvert, baptisé de force, converti, puis lui-même didascale, sa

58. V 20. Ce salaire n'est pas très élevé ; dans la documentation des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, on trouve des ouvriers spécialisés payés environ 1 *nomisma* 1/2 par mois, soit 18 *nomismata* par an, cf. G. OSTROGORSKY, « Löhne und Preise in Byzanz », *BZ* 32, 1932, p. 295-301. Dans la *Vie de Jean l'Aumônier* par Léontios de Néapolis, 38, éd. Gelzer p. 70, éd. Festugière p. 387, le moine Vitalios, qui travaille comme ouvrier dans un atelier, gagne 1 *kération* par jour, soit environ 15 *nomismata* dans l'année ; même salaire pour un tailleur de pierre dans L. CLUGNET, « Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété », 9, *ROC* 5, 1900, p. 256.

59. Sur les rapports de dépendance stricte et les contrats de « société » dans les entreprises commerciales d'époque romaine, cf. J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris 1966, p. 421-435.

60. V 20, l. 6.

61. 13, V 20.

62. Jean Lydos, pour expliquer l'importance de la reconquête de l'Afrique vandale sous Justinien, déclare curieusement que la Libye est une part essentielle de l'Europe, parce qu'elle constitue un pont entre l'Orient et l'Occident, comme l'Asie Mineure entre l'Orient et Constantinople : *De mag.* III, 1, éd. Bandy p. 132.

63. La législation des Visigoths d'Espagne suppose un contrôle permanent des communautés juives et s'accommoderait mal d'une liberté de circulation ; de même, les décisions locales prises en Gaule mérovingienne par des évêques qui obligent les Juifs à quitter la ville ou à recevoir le baptême supposent un filtrage des Juifs « étrangers » : voir l'Introduction historique, plus haut, p. 32-38.

vie se confond dès lors avec le scénario de la Doctrina. Retenons seulement comment s'achève son expédition commerciale manquée. Il écrit au propriétaire du dépôt qu'il a vendu « secrètement et sans se faire repérer » les vêtements qu'il lui avait confiés, mais qu'il n'a pu reprendre le bateau sur lequel il était venu et qu'il lui est interdit d'embarquer, sans doute parce que la liberté de circulation des Juifs est désormais limitée. Le marchand fait alors appel à son protecteur, le cubiculaire, qui envoie « un homme à lui » pour rapatrier Jacob et l'argent gagné. L'envoyé débarque en effet à Carthage, repart avec Jacob le 13 juillet 634 pour la Byzacène, c'est-à-dire pour Thènai, peut-être pour tourner l'interdiction d'embarquement, et de là regagne Constantinople<sup>64</sup>. Le rédacteur Joseph et tous les nouveaux convertis lui font promettre qu'il écrira ; mais nous savons que Jacob, sitôt réglés ses comptes avec son mandataire, entrera dans un couvent et pleurera sur « ses innombrables fautes ». Il veut que s'efface tout souvenir de lui<sup>65</sup>.

### C. Une géographie et un milieu.

Le milieu auquel appartiennent Jacob et ses auditeurs se définit par une même origine, par des liens de parenté ou de camaraderie ancienne, par une mémoire collective à laquelle on fait constamment appel dans la discussion, et par une perplexité commune devant les problèmes du moment. L'ensemble veut donner, et donne en effet, l'idée d'une communauté socialement homogène qui devra rester solidaire en suivant ou en excluant Jacob. Dans cette présentation, la part d'artifice n'est peut-être pas aussi grande qu'on pourrait le croire. L'auteur aurait pu sans grand effort imaginer des cousinages, donner à Ioustos un frère qui lui écrit de Césarée, évoquer l'enseignement ambigu de Samouèlos et toutes sortes d'expériences partagées, afin que le moindre témoignage soit repris en chœur et que l'écho en soit amplifié ; mais le cadre géographique dans lequel se situent ces allusions est trop précis et exact pour avoir été totalement inventé.

Pour l'Orient, les quatre villes ou bourgades dont le nom apparaît, Ptolémaïs, Sykamina, Tibérias et Césarée, dessinent une petite région à cheval sur plusieurs provinces (Ptolémaïs et Sykamina sont en Phénicie I<sup>e</sup>, Tibérias en Palestine II<sup>e</sup>, Césarée en Palestine I<sup>e</sup>). On y retrouve trois ports, Ptolémaïs, Sykamina et Césarée, qui sont cités dans beaucoup d'itinéraires comme des escales se faisant suite<sup>66</sup>. Mais ce que permet la Doctrina, c'est de comprendre la fonction locale de chacun de ces centres pour un Juif de Ptolémaïs. Tibérias, dont il est question deux fois, est une capitale religieuse, l'ancien siège du « patriarche », celui du sanhédrin et de l'académie des Juifs, une référence au judaïsme pur et dur<sup>67</sup>. C'est là que l'empe-

64. V 20.

65. V 20, l. 7-8.

66. Voir notamment K. MILLER, *Itineraria Romana*, Stuttgart 1916, p. LXX (*Itinerarium Hierosolymitanum*) et col. 809-810. Les *Actes des Apôtres* (XXI, 7-8) mentionnent une traversée dans la journée entre Ptolémaïs et Césarée ; voir plus bas, n. 85.

67. M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History from the Kohba War to the Arab Conquest*, Londres 1976 (réimpr. Jérusalem 1984), p. 237, et l'article consacré à cette ville dans l'*Encyclopaedia Judaica* XV, col. 1130-1135.

reur Héraclius, en route vers Jérusalem, rencontre l'un des chefs les plus notables du parti anti-chrétien, Benjamin, et le baptise<sup>68</sup>; « selon notre tradition à nous, Juifs de Tibérias », disent fièrement les interlocuteurs de Jacob<sup>69</sup>, qui se souviennent aussi d'une vision (mensongère) de « leur prêtre » à Tibérias, qui fut immédiatement rapportée et commentée à Ptolémaïs sous le règne de Maurice : le Messie devait venir huit années plus tard<sup>70</sup>. Césarée, métropole romaine et grand port commercial<sup>71</sup>, est une fenêtre ouverte sur l'extérieur : le frère de Ioustos, Abraamès, s'y trouve établi ou y séjourne pour ses affaires, et y apprend à la fois la défaite de Sergios le Candidat et la prédication du prophète des Arabes; il prend aussitôt le bateau pour Sykamina, afin de discuter plus librement de la portée de l'événement avec ses coreligionnaires<sup>72</sup>. Ptolémaïs (Akka/Akko, Saint-Jean d'Acre) est probablement la patrie de tous les Juifs qui se réunissent à Carthage, le lieu de leur mémoire collective<sup>73</sup>. Jacob et Ioustos se souviennent d'une discussion publique et animée entre Juifs, un samedi, « au môle, près de l'arsenal et de la douane »; l'un des vieux qui y participa est identifié par l'endroit où il habite, comme « Lévi de la Phiale »<sup>74</sup>. Léontios, un clerc converti au judaïsme au moment de la conquête perse, nous est montré « assis en face de la synagogue, sous le portique qui longe la grande rue (Mésè) »; nous sommes dans le quartier juif, celui de la synagogue et du port, et Léontios désespéré n'a que quelques pas à faire pour aller se pendre « à la maison de Gémoullos, au bord de la mer, au début du quartier samaritain de Ptolémaïs »<sup>75</sup>. Dans le reste de la ville, les Chrétiens dominent. Avec eux les heurts sont fréquents : on soupçonne Jacob d'en avoir assassiné quelques-uns, ici comme ailleurs<sup>76</sup>; on évoque les brutalités commises par les Juifs en 614, le pillage et l'incendie des églises, notamment de l'église épiscopale, et le vol dans la bibliothèque de l'épiscopat de superbes manuscrits<sup>77</sup>. L'auteur de la *Doctrina* nous signifie que, dans cette ambiance

68. Théophane, éd. de Boor p. 328; cf. Introduction historique, p. 28.

69. I 42, l. 17.

70. V 6.

71. Sur Césarée de Palestine (*Caesarea Stratonis*), cf. *RE* III, 1, col. 1291-1294 (Benzinger 1897); F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, Paris 1938, p. 296-297. C'est dans la métropole de la Palestine I<sup>re</sup> que s'établissent les autorités perses pendant l'occupation, cf. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse...* (n. 2).

72. V 16, l. 8.

73. Sur cette cité, dont le territoire à l'époque romaine s'étendait jusqu'au golfe de Sykamina, cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 235-237 (Accó); *RE* XXIII, 2, col. 1883-1886 (Spuler, 1959); tout récemment, D. JACOBY, « L'évolution urbaine et la fonction méditerranéenne d'Acre à l'époque des croisades », dans *Città portuali del Mediterraneo, storia e archeologia. Atti del Convegno internazionale di Genova 1985*, éd. E. Poleggi, Gênes 1989, p. 95-109. Lors de la révolte de 66 après J.-C., deux mille Juifs de Ptolémaïs avaient été massacrés : FLAVIUS JOSÈPHE, *Bell. Jud.* II, 18, 5. Le pèlerin Antoine de Plaisance, vers 560-570, y dénombre plusieurs monastères (*Itin.* II, 5, voir plus bas, n. 85); Justinien y fit édifier ou reconstruire une église Saint-Serge (PROCOPE, *De aedif.* V, 9, 25).

74. V 6, l. 16.

75. IV 5, l. 21-26. Le nom Gémoullos est très probablement sémitique; il n'est pas relevé dans H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, Leipzig 1930, où l'on trouvera quelques formes assez proches comme Γαμηλος ou Γεμηλ.

76. I 41, l. 8-11.

77. V 12.

tendue, on peut payer de la vie, comme Isaak discrètement assassiné par les siens, un doute sur la venue du Messie<sup>78</sup>.

Deux localités voisines de Ptolémaïs sont également citées. L'une figure sous la forme de l'ethnique *Καπαρσινός* qualifiant le clerc apostat Léontios<sup>79</sup>. Paul Maas fait un rapprochement intéressant, mais un peu fragile, avec *Καπαράσιμα*, une *κώμη* du ressort de Ptolémaïs mentionnée par Jean Moschos<sup>80</sup> : ce serait une preuve de plus que la géographie de la Doctrina n'est pas imaginaire<sup>81</sup>. La bourgade de Sykamina, elle, est parfaitement identifiable ; elle était implantée sur le site actuel de Shiqmona (Tell es-Samak), au pied du mont Carmel, où de récentes campagnes de fouilles ont révélé d'assez nombreux vestiges<sup>82</sup>. Cette escale maritime entre Ptolémaïs et Césarée, bien connue des géographes<sup>83</sup> et des itinéraires<sup>84</sup>, est citée par Antoine de Plaisance comme *civitas Sicamina Judaeorum*<sup>85</sup>, et il est probable que sa population, au temps de la Doctrina, est exclusivement ou majoritairement juive<sup>86</sup>.

78. IV 5.

79. V 5 et V 12.

80. *Pratum spirituale* 56, PG 87, col. 2909 : Πτολεμαῖς πόλις ἐστὶ Φοινικῆς ἐν ταύτῃ κώμῃ τις καλουμένη (Κα)παράσιμα.

81. Denis Feissel me met en garde contre ce rapprochement par P. MAAS (*BZ* 20, 1911, p. 577) de l'ethnique *Καπαρσινός* avec le village de Kaparasima, mutilé dans le texte grec, mais corrigé en latin d'après un meilleur témoin. Il m'écrit : « Parmi les localisations proposées pour Kaparasima, la plus probable est à Kafr Sumêja, au nord-est de Ptolémaïs (cf. P. THOMSEN, *Loca sancta*, Leipzig 1907, p. 81 et 95 ; M. AVI-YONAH, *Gazetteer of Roman Palestine*, Qodem V, Jérusalem 1976, p. 45 et carte p. 106), qui n'est autre que la Caphersonie des Croisés (cf. R. FRANKEL, *Israel Expl. Journal* 38, 1988, carte p. 251). Toutefois, si le Léontios de la Doctrina était originaire de Kaparasima, il aurait pour ethnique \*Καπαρσισιμηνός, tandis que *Καπαρσινός* suppose un village de Kaparsa. Etant donné la banalité des toponymes à premier élément *Καπαρ-* (l'araméen KPR signifiant village), il serait arbitraire de corriger nos manuscrits. Mieux vaudrait distinguer de Kaparasima un \*Kaparsa de Phénicie ou de Palestine, qui ne dépendait pas nécessairement de Ptolémaïs. »

82. Ces fouilles ont été conduites par J. Elgavish entre 1963 et 1979, qui en a rendu compte régulièrement dans la *Revue Biblique* (1968, 1971, 1974, 1975, 1982) et dans *Israel Exploration Journal* (1969, 1970, 1973, 1974, 1980) ; voir aussi ID., dans M. AVI-YONAH et E. STERN, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* IV, Oxford 1978, p. 1101-1109. Claudine Dauphin a bien voulu me communiquer la notice qu'elle a consacrée à Shiqmona dans sa thèse de Doctorat d'État, en voie d'achèvement (*La Palestine byzantine du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle après J.-C. : Problèmes socio-économiques et démographiques*, II<sup>e</sup> partie : *Catalogue des sites de la Palestine byzantine*, feuille 3, Haïfa, n° 33 : Tell es-Samak). J. Elgavish constate des destructions vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle et au VII<sup>e</sup> siècle, qu'il met en rapport avec la révolte de Gallus et avec la conquête arabe ; mais il ne s'agit là que d'hypothèses.

83. STRABON XVII, 2, 27, p. 758 ; PTOLÉMÉE V, 14,3 ; PLINE V, 75 ; ÉTIENNE DE BYZANCE, s. v. Συκαμίων ; cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 472 ; *RE* IV, A 1 (Treidler et Honigmann 1931), col. 1026-1027, dépassé pour la localisation.

84. Voir plus haut, n. 66.

85. III, 1-2, éd. Celestina Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milan 1977, p. 92-93, commentaire p. 263 : « A Ptolemaida per mare incontra in civitate Sicamina Iudeorum est miliari semis recto, litore maris milia sex. Castra Samaritanorum a Sicamina miliario subtus monte Carmelo. Super ipsa Castra miliario semis monasterium sancti Helisei, ubi ei occurrit mulier cujus filium suscitavit. » De ce texte difficile on peut conclure que le pèlerin comptait, entre Ptolémaïs et Sykamina 1 mille 1/2 par la mer et 6 milles par la route côtière (au lieu de 15 et 25 km environ). Sur les *Castra Samaritanorum*, en principe à 1 mille de Sykamina, cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 415, où cette localité est identifiée à Kafr es-Sâmîr.

86. Les archéologues signalent un mélange de tombes juives et chrétiennes ; mais sans pouvoir préciser pour quelle époque d'occupation du site.

Une chose frappe en effet : les participants du colloque de Carthage connaissent aussi bien Sykamina que leur patrie Ptolémaïs : ils y situent très exactement une conversation qui se déroula « en contrebas de la maison de Kyr Marianos »<sup>87</sup>. Dans leurs souvenirs, les deux localités semblent former un couple indissociable. « Si nous étions à Ptolémaïs ou à Sykamina — dit Ioustos —, je prouverais (à Jacob) par la Loi et les Prophètes que l'Oint n'est pas encore venu »<sup>88</sup>; à l'annonce de la mort de Maurice, le même Ioustos est présent à un débat à Sykamina sur la probable décadence de la Rômanïa, et traite de radoteur, avec tous les habitants de la bourgade, le *πρώτος τῶν ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων* qui tire de l'événement un mauvais présage pour le judaïsme<sup>89</sup>; enfin, le frère de Ioustos, Abraamès, apprend à Césarée la défaite byzantine et l'apparition d'un prophète saracène, mais c'est en débarquant à Sykamina qu'il en discute avec la communauté juive et qu'il demande ce qu'il en faut penser à un vieil homme expert en Écritures (*τινὶ γέροντι γραφικῶ πάνυ*), qu'il appelle son « maître » et qui porte encore une fois un diagnostic très sombre pour le judaïsme<sup>90</sup>. Tout se passe donc comme si Sykamina était ce qu'un texte contemporain appelle une « citadelle du judaïsme »<sup>91</sup>, un lieu où l'on enseigne l'exégèse rabbinique, où l'on peut interroger des rabbins réputés et assez élevés dans la hiérarchie, et où les Juifs de Ptolémaïs se rassemblent volontiers pour discuter discrètement des problèmes de la communauté. Les deux localités ne sont qu'à quelques heures à peine de bateau ou de route (environ 25 km par terre, deux fois moins par mer), mais il y a entre elles une différence de statut : la frontière septentrionale de la « Terre d'Israël », qui définit en droit rabbinique le territoire où s'applique l'« offrande du pain » (*Hallah*) et l'année sabbatique (*Shevi'it*), contourne Ptolémaïs<sup>92</sup>. Ptolémaïs n'est donc pas en Terre d'Israël, tandis que Sykamina s'y trouve, à proximité du saint lieu qu'est la « grotte d'Élie »<sup>93</sup>. Peut-être un certain nombre d'actes religieux s'accomplissaient-ils ou de décisions se prenaient-elles à l'intérieur de cette limite symbolique plutôt qu'à l'extérieur, dans une bourgade plus purement juive plutôt que dans une cité mixte.

Paradoxalement, c'est sur Carthage, lieu du débat, que nous sont donnés les renseignements les plus conventionnels. La Doctrina ne signale qu'un bain fréquenté malencontreusement par Jacob, un monastère où il emprunte des livres chrétiens, et une maison isolée pour les conciliabules. Ce flou, qui contraste si fort avec la précision des souvenirs palestiniens, pourrait être l'indice que l'auteur est un Chré-

87. III 12, l. 2-3.

88. III 2, l. 28-29.

89. III 12.

90. V 16.

91. ANTIKHOCHOS, *Homélie 84 (De insomniis)*, PG 89, col. 1692; voir mon article « Judaïser », plus bas, p. 372-373, 375.

92. La « Terre d'Israël », qui se distingue des territoires environnants par sa sainteté, correspond aux possessions récupérées par les Israélites au retour de la captivité de Babylone en 539 avant J.-C. Pour les obligations et les rites particuliers imposés à ceux qui y vivent, voir *Mishnâ-Hallah* IV, 6-9, avec la traduction et le commentaire de Rabbi I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, Londres 1958, p. 343-348. Pour la délimitation des frontières de la Terre d'Israël, voir S. KLEIN, « Das tannaitische Grenzverzeichnis Palästinas », *Hebrew Union College Annual* 5, 1928, p. 197-259 (sur Akko-Ptolémaïs, p. 201, 230-231, 242).

93. Marqué aussi par la présence d'un monastère chrétien, non loin de Sykamina.

tien de Ptolémaïs et ne connaît Carthage que par ouï-dire. Mais la grande métropole d'Afrique n'est pas choisie sans raison, même si elle sert surtout de décor de théâtre. Elle est sans doute la ville où la décision de baptême forcé, édictée pour tout l'Empire, a été appliquée le plus strictement par le préfet Georges, sans scrupules mais aussi sans massacres ou exodes comme en Palestine, sur une population et quelques voyageurs ou immigrants pris au piège<sup>94</sup>. Elle est aussi, à la date de la Doctrina, une métropole de première importance. La reconquête de Justinien a relancé, après 533, une prospérité économique bien attestée tout au long du Bas-Empire par divers textes<sup>95</sup> et par des études récentes sur les exportations de céramiques<sup>96</sup> ou les trouvailles monétaires<sup>97</sup>; et il semble bien que la ville soit encore relativement florissante dans les années 630 et 640<sup>98</sup>. Sans doute l'archéologie montre-t-elle, pour cette époque, une décadence de l'urbanisme traditionnel (occupation des espaces publics, inhumations *intra muros*, division des habitations les plus spacieuses, multiplication des constructions pauvres et précaires); mais il s'agit de phénomènes observés partout ailleurs, qui signifient moins un appauvrissement général qu'un changement de mode de vie et, dans le cas de Carthage, un afflux de populations quittant les zones rurales et les petites cités menacées par les raids berbères et une insécurité chronique. Dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, Carthage se gonfle sans doute de nou-

94. Introduction historique, p. 32.

95. Au IV<sup>e</sup> s., l'*Expositio totius mundi et gentium* (61, éd. Rougé p. 200-203) déclare que l'Afrique est « riche en tout », et fournit son huile au monde entier; elle vante particulièrement le port de Carthage. Au VI<sup>e</sup> s., PROCOPE (*Bell. Vandal.* I, 20, 5 et 22) mentionne les « marchands orientaux » quelque temps persécutés par Gélimer, mais dont les affaires doivent redevenir florissantes après la reconquête.

96. Voir J. W. HAYES, *Late Roman Pottery*, Londres 1972, notamment p. 418-419 : les exportations de céramique africaine semblent redevenir importantes au milieu du VI<sup>e</sup> s. et se poursuivent encore au début du VII<sup>e</sup> s.; CLEMENTINA PANELLA, « Gli scambi nel Mediterraneo occidentale dal IV al VII secolo », dans le volume collectif *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin I : IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1989, p. 138-141; Catherine ABADIE-REYNAL, « Céramique et commerce dans le bassin égéen du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle », *ibid.*, p. 143-159, et plus particulièrement p. 154, fig. 16, où l'on voit que les exportations de sigillée africaine à Argos se réduisent peu à peu, mais ne s'interrompent pas avant le milieu du VII<sup>e</sup> s.

97. Les monnaies d'or frappées à Carthage sont relativement abondantes sous les successeurs de Justinien, Maurice, Héraclius et ses descendants, l'atelier n'interrompant son activité que vers 695. Peut-être l'importance de ce monnayage local est-il, dès le règne de Maurice, le signe d'une certaine « régionalisation » de l'Afrique, comme de toutes les provinces périphériques de l'Empire, et n'exclut-elle pas un rétrécissement du commerce; mais il faut attendre les règnes de Constant II (641-668) et de Constantin IV (668-685) pour que les monnaies commencent à s'altérer. Voir Cécile MORRISSON, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale I*, Paris 1970, p. 332, 377, 401; EAD., « Carthage : The *moneta auri* under Justinian I and Justin II, 537-578 », dans *Studies in Early Byzantine Gold Coinage*, éd. W. Hahn et W. E. Metcalf, Numismatic Studies 17, The American Numismatic Society, New York 1988, p. 41-64; EAD., « Estimation du volume des *solidi* de Tibère et Maurice à Carthage », *PACT* (Revue du groupe européen d'étude pour les techniques physiques, chimiques et mathématiques appliquées à l'archéologie, Conseil de l'Europe, Strasbourg) 5, 1981, p. 267-284.

98. Cf. M. G. FULFORD, « Carthage : Overseas Trade and the Political Economy c. AD 400-700 », *Reading Medieval Studies* 6, 1980, p. 68-80; S. ELLIS, « Carthage in the Seventh Century : an expanding Population? », *Cahiers des Études Anciennes* (Société des Études grecques et latines du Québec, Trois-Rivières) 17, 1985, p. 30-42; Averil CAMERON, « Byzantine Africa, the Literary Evidence », dans J. H. HUMPHREY, *Excavations at Carthage 1978, conducted by the University of Michigan VII*, 1982, p. 29-62; H. R. HURST et S. P. ROSKAMS, *Excavations at Carthage : the British Mission I*, 1, 1984, p. 46-47.

veaux habitants et vit davantage en autarcie, mais sa situation ne devient catastrophique qu'au milieu du siècle, lorsque la présence arabe en Byzacène menace directement la ville et que l'exarque Grégoire, après s'être déclaré indépendant en 646, est tué dans un affrontement<sup>99</sup>. Jusque-là, non seulement Carthage reste une place commerciale importante, mais elle joue un rôle politique décisif : en 610, c'est l'exarque de Carthage, Héraclius, qui délivre l'Empire de la tyrannie de Phocas et porte son fils sur le trône ; un peu plus tard, l'empereur Héraclius, désespérant de l'avenir de Constantinople, envisage un transfert de la capitale à Carthage et un recentrage de l'Empire sur l'Afrique<sup>100</sup> ; d'assez nombreux sceaux de commerciaux du second quart du VII<sup>e</sup> siècle<sup>101</sup> donnent l'idée d'une cité bien administrée, qui reste une grande place commerciale. Sans doute les liens de Carthage avec Constantinople sont-ils quelque peu distendus en raison d'abord de l'isolement de la capitale pendant la guerre contre la Perse, puis du monothélisme contre lequel l'Église africaine prend une position presque unanime ; mais ce divorce progressif ne fait que valoriser la position géographique de Carthage en Méditerranée. La ville accueille des Syro-palestiniens ou des Égyptiens qui ont fui l'invasion perse, dont certains hésitent à retourner dans un Orient encore troublé et regardent désormais plus volontiers vers Rome (où prospèrent alors les colonies orientales) que vers Constantinople. Les déplacements de Maxime le Confesseur et de Sophronios montrent bien la situation très particulière de Carthage jusque vers 645<sup>102</sup>. La Doctrina ajoute peu d'éléments précis à ces divers témoignages, mais elle ne les contredit nullement en nous présentant des Juifs de Ptolémaïs, Sykamina, Césarée qui ont constitué à Carthage une petite colonie marchande et qui discutent là des affaires du monde.

Quant au port de Thènai en Byzacène, il est probable, nous l'avons vu, que Jacob choisit d'y débarquer puis de s'y réembarquer pour s'assurer une demi-clandestinité et profiter d'une moindre surveillance. On peut aussi imaginer que le nauclère impliqué dans l'opération ne se rendait pas à Carthage et faisait à partir de Thènai du cabotage sur la côte africaine avant de regagner Constantinople avec un frêt de retour. Le port de Byzacène n'est évidemment pas le point de départ ou l'aboutissement le plus normal du grand commerce entre Constantinople et l'Afrique ; mais deux sources de même époque en parlent comme d'une cité relative-

99. Dans les années qui suivent, l'avance arabe semble marquer le pas, jusqu'à la victoire de Mo'âwiya en Byzacène en 665, et la fondation de Kairouan par Okba. La mort d'Okba en 683 et l'évacuation de Kairouan donnent à ce qui reste de l'exarchat une dizaine d'années de répit, mais la ville de Carthage, lorsqu'elle est prise par les Arabes en 698, est une cité déjà à moitié abandonnée et dépeuplée.

100. Vers 619, l'arrêt des convois de blé d'Égypte provoque une famine, à laquelle s'ajoute une épidémie ; le découragement gagne Héraclius, qui pense à partir « en Libye » (entendons à Carthage) et y envoie déjà une partie du trésor, sur un bateau qui fait naufrage. La nouvelle de ce projet se répand, et le patriarche Sergios fait prêter serment à Héraclius de ne jamais quitter Constantinople ; cf. NICÉPHORE LE PATRIARCHE, *Breviarium*, 8, éd. Mango p. 48.

101. Cf. Cécile MORRISSON et W. SEIBT, « Sceaux de commerciaux byzantins du VII<sup>e</sup> siècle trouvés à Carthage », *RN* 24, 1982, p. 222-241 et pl. XIX-XXIV. Voir aussi le douanier de Carthage mis en scène dans la *Vie de Jean l'Aumônier* par Léontios de Néapolis (plus haut, n. 54).

102. Voir l'étude d'Averil CAMERON citée plus haut (n. 96) ; G. DAGRON, « Rome et l'Italie vues de Byzance (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle) », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* XXXIV, Spolète 1988, p. 48-50. Sur cette partie de la vie de Maxime le Confesseur, voir l'Introduction historique, plus haut p. 30 et n. 66.

ment importante. L'un de ses évêques, Felix, figure parmi les signataires d'une pétition contre le monothélisme adressée à l'empereur et lue au concile du Latran en 649<sup>103</sup>; un autre, Kyprianos, est le héros d'une historiette introduite dans le *Recueil anonyme* des Miracles de saint Démétrius, qui relate des événements se situant vraisemblablement dans les années 640-650 : l'évêque va par mer à Constantinople pour affaire; les Sklavènes, alors maîtres de l'Hellade, interceptent son bateau; grâce à saint Démétrius, il échappe à l'esclavage, rejoint par terre Thessalonique, puis gagne par mer Constantinople; il revient enfin à Thènai sur un bateau de la capitale qui transporte des éléments d'architecture (ambon, *kibôrion* et colonnes en marbre de Proconnèse) pour une église qui sera dédiée au saint dans la cité africaine et qui la protégera des scorpions<sup>104</sup>. Ce récit hagiographique paraît bien confirmer qu'à l'époque où fut écrite la *Doctrina* existait en effet une liaison maritime directe entre Thènai et Constantinople passant au large des côtes de Grèce.

#### D. Une date?

Cette petite colonie palestinienne de Carthage, l'auteur en fait une mémoire et une conscience vivantes, où s'ordonnent une série d'événements qui ont laissé des traces profondes et suscitent encore des commentaires : le règne de Maurice et son assassinat en 602, les troubles de 609-610, la conquête et l'occupation perses, le baptême forcé, enfin, sur lequel semble s'achever abruptement cette longue histoire. Mais des nouvelles, présentées comme toutes récentes, atteignent la communauté grâce à une lettre d'Abraamès : Sergios le Candidat a été battu et tué par les Arabes<sup>105</sup>; un prophète est apparu chez les Saracènes, dont la plupart des Juifs, à nouveau abusés, pensent qu'il annonce la venue de l'Oint; quelques rares sceptiques doutent de l'authenticité d'un prophète qui prêche les massacres et prétend détenir les clés du Paradis<sup>106</sup>. Ioustos est ébranlé par ces informations et décide de regagner une Palestine qu'il sait, au moment de son embarquement dans l'été

103. *ACO* II, 1, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, éd. R. Riedinger, Berlin 1984, p. 79, l. 14 (« Felix, episcopus sanctae ecclesiae catholicae Thenisiis »). Voir J.-L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine et byzantine*, Bibliotheca Helvetica Romana XI, Neuchâtel 1973, p. 215.

104. P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils de Miracles de saint Démétrius I* (Texte), *Mir.* II 6, p. 234-241; II (Commentaire), p. 163-169. En dehors de ces deux sources, on consultera S. BENDALL, « Trouvailles de monnaies d'argent byzantines à Thina, Tunisie », *Bull. Soc. fr. de Numismatique*, 1988, p. 295-298 (trésor du VII<sup>e</sup> s.); N. JEDDI, *Les mosaïques de Thaënae*, thèse polygraphiée soutenue à l'Université de Paris IV en 1990.

105. L'épisode est connu et bien daté de 633. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 336, le place sous l'an du monde 6124 (23<sup>e</sup> année du règne d'Héraclius, 24<sup>e</sup> du patriarcat de Sergios, année précédant la mort d'Abû Bakr) : le calife Abû Bakr lance quatre de ses généraux, qui s'emparent de la région de Gaza; Sergios, venu de Césarée de Palestine avec une petite troupe engage le combat contre eux et est tué avec trois cents soldats. Sur cet engagement mineur, mais qui ouvre la conquête de la Palestine par les armées de Yazîd ibn Abî Sufyân et de Amr ibn al-As, cf. F. Mc Graw DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princetown 1981, p. 115-116 et n. 132-133, avec une analyse des sources arabes et une discussion sur la localisation; Yazîd envoie une simple colonne commandée par Abû Umâma contre une force de 5000 hommes commandée par Sergios et installée dans une place appelée Araba en Palestine; battus, les Byzantins sont poursuivis et à nouveau défaits à al-Dâbiya près de Gaza.

106. V 16, l. 15-19.

634<sup>107</sup>, déjà perdue par les Chrétiens, puisqu'il s'attend à l'hostilité de Juifs qui « se sont mêlés aux Saracènes » et prévoit qu'il aura à craindre pour sa vie<sup>108</sup>.

La lettre d'Abraamès est évidemment une fiction, mais les allusions qu'elle contient donnent peut-être la clé de la Doctrina, de son architecture et de sa date. On peut, me semble-t-il, les interpréter de deux façons. 1) Ou bien l'auteur se contente de noter certains événements locaux, dont il a été le témoin dans la région de Césarée au tout début de la conquête arabe et qui lui paraissent compléter son traité sur les suites du baptême forcé de 632. On pourrait alors tirer argument de ses silences et penser que l'œuvre est rédigée avant la prise de Jérusalem (638)<sup>109</sup> et de Césarée (640)<sup>110</sup> par les Arabes, peut-être même avant la bataille du Yarmouk (août-septembre 636), au plus près de la date indiquée de juillet 634<sup>111</sup>. Mais il est difficilement imaginable que soit si tôt esquissée, fût-ce en deux mots, une polémique religieuse contre le *djihad* et la conception musulmane du Paradis<sup>112</sup>, et encore moins que l'abandon de la souveraineté byzantine soit implicitement admis comme définitif. 2) Ou bien, comme je le crois, l'œuvre est écrite au début des années 640, lorsque la conquête arabe peut déjà être tenue pour irréversible et la religion musulmane pour autre chose qu'une obscure hérésie locale. L'auteur porterait sur les événements un diagnostic un peu plus affiné que Maxime le Confesseur en 640, pour qui les Arabes ne sont que des cavaliers d'apocalypse, mais concordant sur le fond : ce nouveau cataclysme historique intéresse au premier chef le conflit entre Juifs et Chrétiens, donne une réponse à la question lancinante de savoir si la Rômania est en expansion ou en déclin, et présage les tribulations des derniers temps que Ioustos (contrairement à Maxime) veut vivre sur place en Palestine. La Doctrina et son schéma apocalyptique, dont il sera plus loin question, seraient bâtis sur cette idée, comme une pressante invitation aux Juifs à se convertir et à livrer *in extremis* le bon combat en se désolidarisant de leurs « alliés » musulmans. L'auteur aurait eu l'intelligence de relier la conquête perse de 614 à la conquête arabe de 636, le baptême forcé de 632 à la solidarité espérée des Juifs et des Chrétiens dans un Orient devenu terre d'Islam ; il aurait eu aussi l'habileté de placer l'action un peu en amont, à la charnière des deux époques, en cette année 634 où tout est encore possible et qui lui laisse à bon compte le mérite de prophéties sur le proche avenir<sup>113</sup>. On ne retire rien de l'intérêt de la Doctrina en descendant sa composition de quelques années et en retenant à coup sûr 646/647 comme *terminus ante quem*<sup>114</sup>.

107. Peu avant celui de Jacob, juillet 634.

108. V 17, l. 21-25.

109. Notons que l'auteur ne fait non plus aucune allusion à la prise de la ville sainte par les Perses en 614, ni à sa reprise par Héraclius en 630.

110. Césarée compte parmi les rares villes qui offrirent une longue résistance, sans doute parce qu'elle pouvait être ravitaillée par la mer : Mu'âwiya ibn Abî Sufyân, qui en fit le siège, obtint sa reddition à une date incertaine entre 639 et 641 ; cf. F. McGraw DONNER, *The Early Islamic Conquests...* (n. 105), p. 139 et 153-154.

111. C'est la conclusion de P. CRONE et M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, p. 2, n. 3.

112. Qui apparaît si tardivement dans les autres sources.

113. L'auteur prophétise implicitement un abaissement de la Rômania que ses lecteurs ne peuvent que constater.

114. Époque où l'Égypte est définitivement conquise et où commencent les incursions en Asie

## II. Les intentions de l'auteur

par Vincent DÉROCHE

### A. La rédaction : ses méthodes et ses objectifs.

La façon de rédiger de l'auteur de la *Doctrina*, parfois déroutante, permet de mieux comprendre la nature de son texte et ses objectifs. Pour mieux appréhender la méthode de travail de notre auteur, nous distinguerons les références explicites qu'il donne (en dehors des citations scripturaires), les références implicites que l'on peut établir avec certitude, et ce qui peut être considéré comme une innovation de la *Doctrina*.

*Les références explicites.* — Elles sont volontairement limitées : Jacob est censé avoir lu exclusivement la Bible dans la version de la Septante à Carthage (I 7, l. 5) et quelques livres de Pères de l'Église à Ptolémaïs à l'époque de l'invasion perse, alors qu'il n'était pas encore chrétien (V 12, l. 12-25). L'un des arguments essentiels de la *Doctrina* consiste, en effet, à dire qu'une simple lecture de la Bible, sans prévention, suffit à démontrer la vérité du christianisme, prolongement naturel du judaïsme biblique ; Jacob commence d'ailleurs par expliquer que si ses coreligionnaires ne sont pas convertis par leur lecture de la Bible, c'est par le fait du démon, qui les détourne du texte sacré et plus spécialement des prophéties annonçant le Christ (I 6, l. 7-18). Cet argument va de pair avec l'inspiration surnaturelle dont bénéficie Jacob grâce à l'élection divine : il est converti par une vision miraculeuse (I 3 ; II 1, l. 6-17) et reçoit le don également miraculeux de la connaissance spontanée des Écritures, qui suscite l'admiration de Ioustos (III 11, l. 3-4 ; V 19, l. 2-3)<sup>115</sup>. Jacob n'est donc pas l'auteur d'un raisonnement théologique humain, mais le dépositaire et le véhicule d'un message divin adressé aux Juifs dans la transparence retrouvée de l'Écriture. Ioustos le confirme par le récit de sa propre vision miraculeuse qui, en fin de compte, ne sert qu'à garantir la vérité des dires de Jacob (V 3, l. 7-8 ; 17, l. 13-15). Une telle inspiration divine s'accommoderait mal de la présentation explicite de sources humaines du raisonnement ; aussi notre auteur masque-t-il ses vraies sources.

Mineure d'une part, contre l'exarchat de Carthage d'autre part. Peut-on tirer argument des passages de la *Doctrina* (I 22, l. 36-37 ; II 6, l. 14) où l'on compte respectivement 640 et 600 années de servitude pour les Juifs depuis qu'ils ont rejeté le Christ ? C'est ce que fait S. KRAUSS, *Zion* 2, 1927, p. 25-35, qui retient la date de 640 ; A VI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule...* (n. 67), p. 254, retient la date de 650 sans explication.

115. Cette science consiste à connaître la Bible par cœur, et l'on ne peut s'empêcher de penser que Jacob apparaît ici comme un Chrétien qui aurait aussi les dons d'un rabbin ; du reste, le prologue slave (I, 3) fait de lui un docteur de la Loi, et le prologue arabe précise qu'il connaît bien les Écritures. Pour ce *topos* de l'apprentissage miraculeux de l'Écriture, cf. L. RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1970, p. 67.

Jacob n'en cite explicitement que deux en dehors de la Bible. La première est Flavius Josèphe, en I 22, pour un point précis : les voix surnaturelles qui se seraient fait entendre dans le Temple à la mort de Jésus, allusion que l'on ne trouve que dans les additions chrétiennes à Josèphe, incorporées à son texte dans la version slave seulement<sup>116</sup>. En réalité, tout le passage sur les deux prises de Jérusalem par les Romains, en I 22, dérive bien de Flavius Josèphe, mais indirectement, sans doute par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée ou un texte reproduisant les renseignements d'Eusèbe<sup>117</sup>. La deuxième source, assez mystérieuse, est la « chronologie par générations » que les Chrétiens sont censés détenir (I 21, l. 4-5); ce comput par générations entre la prédiction faite à Daniel et la venue du Christ figure parmi les passages obligés d'une démonstration chrétienne contre les Juifs. Là encore, notre auteur a pu puiser dans Eusèbe; mais, comme il ne nous précise pas le détail de son calcul, il ne nous permet pas de déterminer avec précision sa source parmi le large éventail d'arrangements chronologiques élaborés par les Chrétiens<sup>118</sup>.

Jacob donne, par ailleurs, une liste des auteurs patristiques dont des œuvres figureraient dans le ou les manuscrits qu'il avait dérobés à Ptolémaïs avant sa conversion (V 12, l. 17-19); mais cette liste ne nous indique pas les vraies sources de l'auteur : Basile, Grégoire (de Nazianze ou de Nysse?), Épiphanes et Ambroise (!) y sont cités, mais ne sont apparemment jamais utilisés; Éphrem, ou plus probablement un pseudo-Éphrem, n'aurait pu servir que pour l'évocation de l'Antéchrist, mais nous verrons que l'eschatologie de la Doctrina s'inspire surtout d'Hippolyte. Enfin, Antiochos de Ptolémaïs est mentionné surtout parce que c'est le seul évêque local qui ait laissé une production littéraire attestée. En fin de compte, ces noms de saints auteurs servent surtout à attester l'orthodoxie du texte; les craintes de Jacob mettant en garde ses frères contre l'usage de formules théologiques incorrectes (II 5,

116. Elle figure entre autres dans EUSÈBE, *Eclogae propheticae* (PG 22, col. 1189), avec un texte légèrement différent.

117. Sur Hérode, arabe par sa mère et ascalonite par son père (Eusèbe précise pourtant que ce dernier renseignement vient d'Africanus et non pas de Josèphe) : *Doctrina* I 22, l. 14; *Hist. eccl.* I, 6, 1-2. Sur la confiscation du vêtement sacré des grands-prêtres par Hérode : *Doctrina* I 22, l. 26; *Hist. eccl.* I, 6, 10. Sur l'extinction de la lignée des grands-prêtres : *Doctrina* I 22, l. 27; *Hist. eccl.* I, 6, 9. Sur la déportation d'Aristoboulos par les Romains et la mort d'Hyrkan sous les coups des Parthes : *Doctrina* I 22, l. 7-9; *Hist. eccl.* I, 6, 6-7. Sur la fuite des Chrétiens à Pella : *Doctrina* I 22, l. 47-52; *Hist. eccl.* III, 5, 3. Il ne manque en fait dans Eusèbe que les noms des généraux parthes, Pakoros et Barzaphanos, *Doctrina* I 22, l. 9 : l'auteur a donc eu accès à une source supplémentaire.

118. Ces calculs par générations remontent à l'Évangile même; cf. M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Luc*, Paris 1921, p. 120-122. Les systèmes utilisés étaient irrémédiablement discordants, puisque Hippolyte (*In Dan.* II, 27) comptait d'Adam au Christ soixante générations qui correspondaient aux soixante coudées de la statue de Nabuchodonosor, là où d'autres, comme Clément ou Épiphanes, comptaient soixante-douze générations. La version arménienne du *Dialogus Athanasii* (cf. *infra*, p. 276), p. 60 et p. XXXVII-XXXIX, donne un comput des soixante générations qui doit remonter aux *Stromates* de Clément d'Alexandrie ou à la source perdue de l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien. Un ouvrage spécial a été consacré à la question par BASILE DE SÉLEUCIE avec son homélie 38, *Contre les Juifs à propos de la Parousie du Sauveur* (PG 85, col. 400-425). Même de Daniel au Christ, l'accord était loin d'être complet; cf. EUSÈBE, *Démonstration évangélique* VIII, 2, qui recense les différents calculs des soixante-neuf semaines jusqu'au Christ. La liste des différents computs que pouvait déjà dresser JÉRÔME, *In Dan.*, PL 35, col. 542, est la meilleure illustration de ces divergences. C'est donc peut-être volontairement que l'auteur de la Doctrina ne se risque pas à proposer un calcul détaillé.

l. 3-14) sont vraisemblablement celles de l'auteur lui-même : les Chrétiens, dit-il, ont anathématisé jusqu'à des patriarches « pour de petites déviations ».

Enfin, Jacob invoque deux fois des sources juives : le docteur de Tibérias de passage à Ptolémaïs, qui lui permet d'introduire la généalogie de Marie (I 42, l. 12-14) et « certains Hébreux » qui auraient découvert que le crâne d'Adam est enterré au Golgotha, au lieu même du sacrifice d'Isaac et de la Crucifixion (V 13, l. 28-30). En fait, ces sources juives sont des prête-noms pour Julius Africanus d'une part et Origène de l'autre (cf. *infra*) ; dans un texte adressé à des Juifs, l'attribution de thèses chrétiennes à des Juifs sert naturellement à fournir une caution d'exactitude ; l'auteur de la *Doctrina* est d'autant plus excusable dans le second cas qu'Origène lui-même attribue son information à des Juifs.

*Les sources implicites.* — La bibliothèque de l'auteur de la *Doctrina* était vraisemblablement assez réduite. Mis à part Eusèbe de Césarée, son grand auteur est sans conteste Hippolyte de Rome. La *Doctrina* utilise en effet indiscutablement le texte grec des *Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, y compris certaines parties actuellement perdues. Notre auteur a repris d'Hippolyte l'exégèse des prophéties de Jacob sur Syméon et Lévi (I 26), comprises comme des prédictions de la condamnation du Christ par les grands prêtres Anne et Caïphe, issus de Lévi, et par les scribes, issus de Syméon<sup>119</sup> ; il a repris également sous le nom d'Esdras (I 33, l. 7-8) et de Sirach (V 15, l. 13) l'agraphon caractéristique des *Bénédictions* d'Hippolyte, peut-être tiré d'*Esdras* 7, 27<sup>120</sup>. D'autres contacts avec les *Bénédictions* sont vraisemblables : l'exégèse de Joseph comme figure du Christ apparaît deux fois (I 31, l. 19-20 ; V 14, l. 1-3 et 9-14), se rapproche de celle des *Bénédictions*, mais en diffère dans le détail<sup>121</sup> ; la chair du Christ est comparée à un vêtement pour permettre de citer certains passages vétéro-testamentaires comme preuves de l'Incarnation (I 8 en particulier) d'une manière qui rappelle les métaphores d'Hippolyte<sup>122</sup>. Dans

119. HIPPOLYTE, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* 14, éd. M. Brière, L. Mariès et B. Ch. Mercier, PO 27, Paris 1957, p. 60-69 et 72-73 ; cette interprétation, qui contredit le sens littéral du texte biblique, se distingue des interprétations courantes qui renvoient naturellement à la prise de Sichem, comme EUSÈBE, *Démonstration évangélique* VIII, 1, 1.

120. HIPPOLYTE, *op. cit.*, p. 131 : « Béni le Seigneur qui a étendu ses mains et fait revivre Jérusalem. » Le même agraphon se retrouve dans la traduction latine par Moïse de Bergame, au XI<sup>e</sup> s., d'un florilège contre les Juifs d'une taille peu commune (en cours de publication par F. Dolbeau) : « *Benedictus Dominus qui expandit manus suas et salvavit Jerusalem.* » Cet agraphon conforte l'hypothèse d'un « Esdras chrétien » : J. PARAMELLE, dans *Recherches Augustiniennes* 19, 1984, p. 107-108.

121. HIPPOLYTE, *op. cit.*, p. 7-9 et 103-112 ; si l'idée de la parallèle entre Joseph et le Christ (*Doctrina* I 31) figure déjà dans Hippolyte, le détail de l'argumentation est plus riche dans la *Doctrina* (le tombeau du Christ figuré par la citerne où Joseph est jeté, V 14), qui doit puiser à une autre source ou composer une combinaison avec Jérémie à partir de ce lieu commun de l'exégèse patristique (CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* VIII, 4, PG 33, col. 629). Cf. *infra*.

122. HIPPOLYTE, *op. cit.*, p. 21 ; *Doctrina* I, 8 avec la comparaison du roi qui n'a pas besoin d'enlever ses vêtements pour recevoir la proskynèse (malgré l'effort de l'auteur pour éviter le mot compromettant d'Hippolyte, ἐνδύσασθαι) ; de même en I 36 l'idée que, sans la chair, la divinité du Christ serait « nue » reprend implicitement les catégories d'Hippolyte. En général, la christologie de l'auteur de la *Doctrina* a une tournure archaïsante qui peut s'expliquer par les sources qu'il consulte, mais plus encore par le genre du texte : la polémique anti-judaïque revient par nécessité autant que par tradition à une christologie simple qui a parfois égaré les éditeurs ; cf. *infra*, p. 256.

son tableau d'Hermolaos (V 1-2 en particulier) l'auteur de la Doctrina a aussi utilisé, en plus des *Bénédictions*, le *De Antichristo* d'Hippolyte : si les deux œuvres sont presque identiques sur ce point, la citation de *Jérémie* 17, 11, pour expliquer l'appel que l'Antéchrist adressa aux Juifs, ne figure pas dans les *Bénédictions* et implique donc une consultation du *De Antichristo*<sup>123</sup>. Le rapprochement entre *Jérémie* 8, 16 et l'Antéchrist est encore caractéristique d'Hippolyte<sup>124</sup>. La division de l'Empire en dix toparchies symbolisées par les dix doigts de la statue de Daniel ou les dix cornes (V 1, l. 5-6) provient encore du *De Antichristo*<sup>125</sup>. Enfin, le rôle de pseudo-prophète assigné, en V 16, à Mahomet, s'inscrit aussi bien dans le contexte eschatologique des apocalypses juives que dans celui de l'œuvre d'Hippolyte<sup>126</sup>.

La généalogie de Marie que produit la Doctrina (I 42) est elle aussi un emprunt, cette fois à Sextus Julius Africanus, certainement par l'intermédiaire de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe<sup>127</sup>. On devine encore l'usage d'autres textes patristiques. L'exégèse du nom de Somnas, « tiens-toi dehors » (I 32, l. 12; cf. *Isaïe* 22, 15), doit provenir d'un commentaire. L'exégèse du sacrifice d'Isaac (V, 13) figure déjà dans le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (I 23) et surtout dans la huitième *Homélie sur la Genèse* d'Origène, où les détails sont très proches de la Doctrina<sup>128</sup>. La localisation du crâne d'Adam au Golgotha (V 13, l. 28-30) est empruntée au *Commentaire sur Matthieu* d'Origène<sup>129</sup>. Enfin, le long parallèle typologique (V 14) entre les mésaventures de Joseph (*Genèse* 37, 20-28), celles de Jérémie (*Jérémie* 38, 5-6) et la Passion du Christ peut être propre à l'auteur, qui aurait combiné et déve-

123. HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 54.

124. HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 15; *Bénédictions*, *op. cit.* (n. 119), p. 183-185.

125. La division de l'Empire en dix δημοκρατίαι qui sont les dix cornes (au lieu de voir dix rois dans ces cornes) semble propre à HIPPOLYTE : *In Dan.* II, 12 et IV, 7; *De Antichristo*, 27. La question 48 d'Anastase (PG 89, col. 603) reprend exactement le scénario de la Doctrina (le morcellement de l'Empire indique l'imminence de la seconde Parousie) et renvoie explicitement à Hippolyte; le texte de cette question serait une addition à la série initiale d'Anastase : M. RICHARD, « Les véritables Questions et réponses d'Anastase le Sinaïte », *Bulletin de l'IRHT* 15, 1967-1968, p. 39-56; réimpr. dans *Opera minora* III, Turnhout 1977.

126. Le pseudo-prophète joue en effet un grand rôle dans le *De Antichristo*, 49, 1; le développement d'Hippolyte (44, 2) sur la nécessité de deux précurseurs différents pour les deux Parousies du Christ semble être à l'origine du passage — malheureusement corrompu — de la Doctrina sur le même sujet, I 13.

127. *Histoire ecclésiastique* I, 7; W. Reichardt, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes*, 1909, TU 34, 3, p. 59-60. Cette généalogie répond évidemment à des objections juives fort anciennes, que reprenait déjà Celse et que combattait déjà Justin : M. LODS, « Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 21, 1941, p. 1-33. Encore au X<sup>e</sup> s., un érudit juif comme Al-Qirqisani pouvait se plaindre de la fragilité de cette généalogie de Marie : *Hebrew Union College Annual* 7, 1930, p. 368-369. La modification essentielle et révélatrice apportée par la Doctrina — ou sa source — consiste à faire de cette généalogie de Joseph (qui n'est que le père putatif de Jésus) une généalogie de Marie, ce qui permet de faire descendre Jésus de David (selon la chair).

128. Les points repris d'Origène par la Doctrina sont les suivants : 6, Isaac porte le bois du sacrifice qui figure celui de la Croix; 8, Dieu n'a pas épargné son Fils comme Abraham n'a pas épargné le sien; 9, Isaac épargné représente la divinité du Christ qui est restée intacte, et le bélier figure sa chair qui a été sacrifiée sur la Croix.

129. Éd. E. Klostermann, *Origenes Matthäuseklärung*, Berlin 1941, n<sup>os</sup> 551, 552 et 553, p. 225-226. L'idée se retrouve dans les *Questiones ad Antiochum ducem*, n<sup>o</sup> 47.

loppé deux figures du Christ déjà bien connues<sup>130</sup>. L'Incarnation est justifiée trois fois par l'incapacité où seraient les hommes d'appréhender directement la divinité du Verbe, dans une formule apparemment empruntée à l'*Épître de Barnabé* (I 8, l. 19-20; I 36, l. 14-16; V 5, l. 16-18).

La Doctrina utilise encore une autre catégorie de textes, bien attendue : les précédents traités polémiques contre les Juifs. Mais si l'on constate aisément la présence de thèmes ou d'arguments que la Doctrina a dû emprunter à des ouvrages antérieurs, il est en revanche rarement possible d'établir par quels intermédiaires s'est fait tel ou tel emprunt. C'est ainsi que la Doctrina reprend plus d'une fois des raisonnements et des éléments de florilège qui figurent dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin<sup>131</sup>. La préfiguration de l'Église par Rachel et de la Synagogue par Léa dans *Genèse* 29 (I 38) se trouve dans le *Dialogue* (134, 3). La nécessité des deux Parousies successives a déjà été développée par Justin (32, 2; 110, 2-5); l'originalité de la Doctrina réside plutôt ici dans le lien qu'elle établit entre cette idée et l'imminence de la fin du monde, dans le cadre de son eschatologie. L'idée de la succession des trois ordres — loi naturelle, loi de Moïse et loi de l'Évangile (I 28) — doit en revanche provenir tout simplement de l'*Épître aux Romains* de saint Paul ou d'un de ses commentaires patristiques plutôt que de la formulation péjorative de Justin (*Dialogue* 19). Justin est encore le premier à composer un florilège sur le bois instrument de Dieu pour apporter le salut aux hommes (*Dialogue* 86 et 138), afin de répondre à l'argument juif de la malédiction que lance le *Deutéronome* (21, 23) sur ceux qui sont morts sur le bois — comme les crucifiés. La Doctrina contient un florilège très proche (I 34, l. 4-17), mais celui-ci sert à justifier le culte de la croix, et non à justifier le culte des images, de la croix et des reliques en général comme dans une série de textes contemporains : la diffusion est trop large pour établir un lien avec Justin<sup>132</sup>. Il est donc peu vraisemblable que l'auteur de la Doctrina ait eu accès au texte complet du *Dialogue*, comme par la suite Jean Damascène rédigeant les *Sacra Parallela* ou Photius sa *Bibliothèque* : il a sans doute utilisé un autre texte, aussi riche par son florilège et ses commentaires, et puise divers éléments dans des textes anti-judaïques que nous ne pouvons plus identifier. Notons que la plupart de ces passages ne figurent pas dans les traités *Adversus Iudaeos* et *Adversus Marcionem* de Tertullien, qui témoignent peut-être d'une diffusion d'extraits de Justin<sup>133</sup>.

130. Il aurait combiné le développement sur Joseph figure du Christ (cf. n. 121) avec une mention des malheurs de Jérémie qui prenait souvent place dans la liste des prophètes maltraités et tués par Israël, préfigurations du rejet et de la mort du Christ : CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* XIII, 12 (PG 33, col. 789); EUSÈBE, *In Lucam* VI, 20 (PG 24, col. 540). Ce dernier développement est naturellement courant dans les textes anti-judaïques.

131. Éd. G. Archambault, Paris 1909; ci-après : *Dialogue*; le *Dialogue* doit dater des années 155-165, malgré la mise en scène qui le place à l'époque de la guerre de Bar-Kochba : G. Archambault, *op. cit.*, p. LXXXV.

132. Ce florilège plus ou moins enrichi se retrouve dans pratiquement tous les autres textes de polémique anti-judaïque du VII<sup>e</sup> s.; cf. « La polémique anti-judaïque aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles : un mémento inédit, les *Képhalaia* », *infra*, p. 291-293.

133. Cf. G. Archambault, *op. cit.*, p. LXF-LXIII pour les parallèles avec Tertullien, et p. LXIII-LXIV pour ceux avec Irénée. Il serait piquant que cette documentation vienne d'un *Adversus Iudaeos* perdu d'Antiochos de Ptolémaïs — la Doctrina mentionne ses œuvres en V 12 —, dont un florilège du pape Gélase (A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum* I, Hildesheim 1886, p. 551-552) nous aurait conservé la trace : J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, p. 62, n. 6; mais en fait Gélase

La Doctrina mentionne plusieurs interprétations rabbiniques qui rapporteraient à des rois d'Israël des prédictions que les Chrétiens appliquent au Christ; on rapporte ainsi à Salomon le *Psaume* 72 (I 14) et les *Psaumes* 2 et 110 (II 1), pour lesquels Jacob répète le même raisonnement, et à Josias *Isaïe* 53, 10-12 (I 27). Ces réfutations d'exégèses rabbiniques font partie du bagage commun à plusieurs œuvres anti-judaïques, et l'auteur de la Doctrina les emprunte plus vraisemblablement à un texte chrétien antérieur qu'à un contact effectif avec les rabbins de son époque; mais la multiplicité des parallèles empêche d'identifier sa source exacte<sup>134</sup>. Nous n'avons d'ailleurs pas d'attestation directe de la plupart de ces exégèses du côté juif<sup>135</sup>. Un autre cheval de bataille des textes anti-judaïques, *Baruch* 3, 35-38, est cité plusieurs fois comme texte de Jérémie: l'objectif évident est de faire entrer ce *passus* dans le canon des prophètes reconnus du côté juif, et ce procédé apparaît trop souvent pour caractériser une source<sup>136</sup>. L'objection présentée par les Juifs, en I 36 (le Christ, auquel Jacob rapporte une prophétie d'Isaïe, n'était pas encore né au temps d'Isaïe), rappelle une série de discussions similaires à la fois sur le temps des verbes dans la Bible et sur la nature du Messie, mais sans trouver de parallèle exact<sup>137</sup>.

cite Antiochos *adversus Iudaeos in Pascha loquens*, c'est-à-dire presque certainement une apostrophe oratoire lancée aux Juifs dans une homélie de Pâques (Antiochos s'est rendu célèbre surtout comme prédicateur). Il n'y a donc pas lieu de supposer un *Adversus Iudaeos* perdu d'Antiochos de Ptolémaïs.

134. Plusieurs textes anti-judaïques font allusion à ces interprétations rabbiniques de l'Ancien Testament; dans le *Dialogue avec Tryphon*, ce sont Ézéchias et Salomon à qui les rabbins rapportent les promesses de *Ps.* 24. EUSEBE, *Démonstration évangélique* VII 3, rapporte au Christ toutes les promesses faites à David. La *Disputatio Gregentii* (PG 86, col. 648-649), récuse l'attribution des promesses de *Ps.* 2 à David, ainsi que le *Dialogus Timothei* (cf. *infra* p. 276), p. XV. Les parallèles de l'attribution des promesses de *Ps.* 71 à Salomon et de sa réfutation ont déjà été rassemblés: BONWETSCH 1910, p. XIV; il s'agit du *Dialogus Athanasii* (cf. *infra* p. 276), 82, p. 32, 45 et 50-51, de la *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 640, et du *Dialogus Papisci* (cf. *infra* p. 279), p. 67. Dans le domaine occidental, ajoutons pour d'autres passages l'*Altercatio Simonis et Theophili* II, 4, éd. E. Bratke, CSEL 45, 1904, p. 44-46 et l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien, PL 2, col. 642, sur le *Ps.* 2; enfin, la *Quaestio 137 ad Antiochum ducem*, PG 28, col. 693, reprend cette exégèse, qu'elle emprunte probablement au *Dialogus Papisci* ou à leur source commune.

135. On a même douté de leur existence: B. A. BOKSER, « Justin Martyr and the Jews », *JQR* 64, p. 1973-1974, p. 112-113, a voulu démontrer qu'un Juif n'aurait pu attribuer qu'à Dieu l'épithète de « Roi de gloire » de *Ps.* 24, et donc que Justin aurait inventé cette exégèse de toutes pièces. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile de comprendre pourquoi il l'aurait fait s'il ne pensait pas que des Juifs allaient lui opposer cette exégèse ou une exégèse analogue; le même argument vaut pour les textes ultérieurs, qui n'ont repris ces passages dans des textes antérieurs que parce qu'ils pensaient en avoir l'usage. Ces exégèses, très proches du sens littéral et d'autant plus vraisemblables, ont d'ailleurs tout l'air d'avoir été élaborées pour contrer l'argumentation des Chrétiens — ce qui explique l'acharnement de Justin et de ses successeurs. Or, il y a de bonnes raisons de penser que nous n'avons conservé que très peu des productions juives destinées à la polémique contre les Chrétiens; cf. « La polémique anti-judaïque ... », p. 296-297.

136. On retrouve cette confusion dans HIPPOLYTE, *Bénédictions*, *op. cit.* (n. 119), p. 132-133, texte utilisé par l'auteur de la Doctrina. Mentionnons parmi les œuvres anti-judaïques le *Dialogus Papisci* (cf. *infra* p. 279), 8, p. 57, et la *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 633. Le PSEUDO-GRÉGOIRE DE NYSSE, *Testimonia adversus Iudaeos*, PG 46, col. 200, l'attribue par erreur à Isaïe. L'*Altercatio Simonis et Theophili* II, 1, procède de même: éd. E. Bratke, CSEL 45, 1904, p. 5; mais elle y ajoute une proclamation de la canonicité de tout le texte de *Baruch*, qui lui sert à vrai dire à introduire un *agraphon* de *Baruch* sur la virginité de Marie: II 2, p. 19.

137. L'objection sur le temps se retrouve dans le *Dialogus Papisci* (cf. *infra* p. 279), 8, p. 57-58; le même texte (7, p. 57) présente clairement l'opposition entre le Messie humain qu'attendent les Juifs et le Christ tel que le conçoivent les Chrétiens.

La Doctrina ne manque pas non plus d'invoquer un faisceau d'arguments traditionnels des textes anti-judaïques : les Juifs sont dispersés et esclaves d'autres peuples, tandis que les Chrétiens règnent sur l'essentiel du monde et accomplissent ainsi les prophéties messianiques de l'Ancien Testament ; la Doctrina modère néanmoins cet argument usuel en rapportant la victoire messianique à la seule victoire du Christ sur les démons : l'Empire est dans une situation trop mauvaise pour que l'on insiste sur la victoire temporelle du christianisme. L'énumération des peuples et des contrées où règne le Christ (III 10) est un *topos* emprunté aux descriptions du monde habité<sup>138</sup>. L'argument de la dispersion des Juifs (I 22) privés de roi, de temple, d'autel, de ville sainte et de prêtre, contrairement à la promesse de *Genèse* 49, 10, est de son côté l'un des plus anciens arguments des Chrétiens face aux Juifs ; sa diffusion même le rend inutile dans la détermination des sources<sup>139</sup>. L'exégèse de *Deutéronome* 18, 5-19, qui veut que le législateur annoncé par Moïse annule la Loi de celui-ci pour une nouvelle loi, est elle aussi courante ; tout au plus pourrait-on penser aux homélies de Jean Chrysostome *Adversus Iudaeos*<sup>140</sup>. Enfin, la vitupération du sabbat et des vices des Juifs (I 6) est aussi très répandue ; la Doctrina est seulement plus modérée dans ses critiques<sup>141</sup>.

Une autre dette de la Doctrina se devine dans l'agencement et la mise en scène de l'ensemble du récit. Bien que le texte soit au fond une didascalie, comme son titre l'indique, un catéchisme plutôt qu'un débat public contradictoire, il est construit formellement comme une série de sessions d'un débat public entre le Chrétien (ici Jacob) et le ou les champions juifs (successivement l'ensemble de la communauté de

138. Dans les textes spécifiquement consacrés à la polémique anti-judaïque, on le rencontre au moins dans le *Dialogus Papsici* 9, p. 60, dans les *Trophées de Damas* (cf. *infra* p. 280), p. 220-223, dans la controverse de Tomei (*ROC* 3, 1908, p. 305) et dans la *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 648-649. Cf. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne* III, 64-66, éd. W. Wolska-Conus I, Paris 1968, p. 503-507.

139. La polémique chrétienne a pu l'emprunter à Flavius Josèphe, qui constatait le fait dans un esprit bien différent : *Antiquités juives* XIII, 10, 7. Origène, *Hom. in Num.* X, 2, mentionne déjà le trouble des Juifs devant la disparition forcée d'une partie des rites prescrits par la Loi, les sacrifices sanglants au Temple : I. MARMORSTEIN, *RÉJ* 71, 1920, p. 190-199. Les sources juives fournissent une confirmation indirecte de ce trouble. L. H. SILBERMAN, « Challenge and Response : Pesikta Derab Kahana, chapter 26, as an oblique Reply to Christian Claims », *Harvard Theological Review* 79, 1986, p. 247-253. Au plus tard avec Athanase, *De Incarnatione Verbi*, 40, PG 25, col. 165-168, la victoire officielle du christianisme sert de pendant au tableau de la déchéance juive. Aux yeux des Chrétiens, le signe le plus clair de la défaite du judaïsme est l'expulsion des Juifs hors de Jérusalem, particulièrement réaffirmée vers la fin du IV<sup>e</sup> s., à cause du projet de reconstruction du Temple que caressa Julien : R. L. WILKEN, « The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I *Cunctos Populos* », *Harvard Theological Review* 73, 1980, p. 451-471, avec la liste des œuvres chrétiennes consacrées à ce sujet ; la polémique chrétienne la plus violente reste celle de JEAN CHRYSOSTOME dans ses homélies *Adversus Iudaeos*, PG 48, col. 865-866, 880-881, 883 et 908-910. Plus près de l'époque de la Doctrina, nous retrouvons cette idée dans le *Dialogus Athanasii*, p. 40-41 et dans le *Dialogus Papsici*, p. 59.

140. PG 48, col. 919 ; cf. *infra* mon édition des *Képhalaia*. Mais cet argument figure aussi dans EUSÈBE, *Eclogae propheticae* I, 15, PG 22, col. 1073, et dans le *Dialogus Timothei*, p. LXVI. Curieusement, la *Disputatio Gregentii* éprouve le besoin de démontrer que le texte placé au cœur du débat, *Deut.* 18, 15-19, ne peut pas désigner David. L'usage de ce *passus* remonte en fin de compte à *Actes* 3, 22-23.

141. Là encore, la palme revient sans conteste à JEAN CHRYSOSTOME, *op. cit.*, qui assimile la synagogue à un antre du diable et à un lupanar. La *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 668, est à peine plus modérée : les Juifs lisent en vain la Loi pendant le sabbat parce qu'ils l'emploient aussi à leurs vices, entre autres l'homosexualité.

Carthage, dont se détachent des contradicteurs comme Isaakios ou Théodore, puis Ioustos). Présenter les textes anti-judaïques sous forme de dialogue est un procédé qui remonte au moins à Justin et n'a cessé de connaître le succès<sup>142</sup>. L'auteur de la *Doctrina* a certainement utilisé un ou plusieurs textes datant du V<sup>e</sup> siècle au plus tôt, où la mise en scène joue un rôle accru<sup>143</sup>; le parallèle le plus révélateur est la *Disputatio Gregentii cum Herbaso Iudaeo*, au plus tôt de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle<sup>144</sup>, le seul texte que l'on puisse rapprocher de la *Doctrina* avec vraisemblance. Le découpage en plusieurs journées ou sessions n'est plus seulement un moyen d'insister sur la réalité de la controverse, il permet d'insérer des apartés où chaque communauté commente la session précédente, Grégentios et le roi pour se féliciter de l'habileté de l'archevêque, Herban et les Juifs pour s'en inquiéter. La progression de la conversion de cœur des Juifs est marquée ainsi de séance en séance, comme dans la *Doctrina*. C'est dans un de ces apartés que Herban (col. 749) révèle à ses coreligionnaires qu'il a vu en songe Moïse adorer Jésus : dans un aparté analogue, Ioustos révèle à la communauté de Carthage qu'une vision miraculeuse lui a montré quinze jours de suite Moïse et les prophètes acclamant Jacob (V 3; V 17). D'autres points de contact apparaissent : Grégentios ouvre la discussion (col. 621) en comparant la venue du Christ au lever du soleil de justice qui dissipe la nuit de l'erreur, en suivant *Malachie* 4, 2, tout comme Jacob (I 5)<sup>145</sup>. Le florilège hérité de Justin présentant le bois comme instrument du salut est encore appliqué exclusivement à la croix et non aux images dans la *Disputatio Gregentii* (col. 636 et 693) comme dans la *Doctrina* (I 34-35). La vitupération du sabbat est exprimée de manière analogue (respectivement col. 668 et I 6). Le rapprochement le plus marquant se trouve dans le passage (col. 673) où Grégentios compare les Juifs qui ont refusé Jésus à une lie restée au fond du tonneau, comparaison dont use aussi Jacob (IV 3, l. 36-38). Enfin, l'insistance de Grégentios sur le « petit reste » d'Israël qui a déjà rallié le camp du Christ, les apôtres et les premiers Chrétiens (col. 684) se retrouve dans la *Doctrina* (III 6, l. 34-36; IV 3, l. 27-30); cette mise en valeur de l'élément juif de l'Église est d'ailleurs logique dans des textes qui prônent le baptême en masse des Juifs. L'auteur de la *Doctrina* a-t-il eu sous les yeux la *Disputatio Gregentii* elle-même, ou bien une source de celle-ci? La seconde solution est d'autant plus vraisemblable que l'antériorité chronologique de la *Disputatio Gregentii* est loin d'être démontrée. Ce rapprochement révèle en tout cas une similitude de projet — un plaidoyer pour le baptême forcé — et d'ambiance.

Le bilan est assez maigre : mis à part Hippolyte, Origène et Eusèbe de Césarée, les seules sources certaines sont le ou les textes anti-judaïques que connaissait

142. Cette mise en scène apparaît moins nettement dans l'état actuel du texte du *Dialogue avec Tryphon*, parce qu'une grande lacune nous prive de la fin de la première journée et du début de la seconde; G. Archambault, *op. cit.*, p. LIX-LXXI. Sur le personnage de Tryphon lui-même, cf. D. TRAKATELLIS, « Justin Martyr's Trypho », *Harvard Theological Review* 79, 1986, p. 287-297.

143. Cf. *infra* « La polémique anti-judaïque ... », p. 284-290.

144. PG 86, col. 621-784; le *terminus post quem* est donné par la présence du roi Abramios (PG 86, col. 570-573 et 616) auquel le texte accorde trente ans de règne, ce qui impose une rédaction vers 560-570 au plus tôt; le *terminus ante* est en revanche moins bien assuré. Cf. *infra* « La polémique anti-judaïque ... », p. 276-277.

145. Mais cette comparaison se retrouve aussi en tête des homélies *Adversus Iudaeos* de JEAN CHRYSOSTOME (PG 48, col. 845).

l'auteur. Or, la littérature anti-judaïque véhicule souvent du matériel ancien, ce qui pourrait expliquer l'apparence un peu archaïque des formulations théologiques de l'auteur<sup>146</sup>; la lecture d'Hippolyte et d'Origène ne pouvait guère y remédier. En général, la christologie est rudimentaire. Sans doute l'auteur a-t-il puisé dans des textes anciens ses comparaisons, qui laisseraient facilement penser que la chair du Christ est un simple moyen de la manifestation du Verbe. Il est pourtant indiscutablement chalcédonien, puisqu'il cite la fameuse formule du Symbole de Chalcédoine dans un passage perdu en grec mais conservé en slave et en arabe (V 14, l. 12), et l'utilise partiellement à d'autres endroits (I 12, l. 10; I 15, l. 15; I 24, l. 26); mais s'il connaît le symbole du Concile, notre auteur ne semble guère familier avec la théologie chalcédonienne. Ce n'est certainement pas un théologien confirmé.

*La constitution d'un florilège scripturaire et d'une argumentation.* — Nous avons vu que l'auteur de la *Doctrina* ne suit pas une source privilégiée, mais recompose un ensemble nouveau (et souvent un peu confus) en combinant des emprunts très divers. Le florilège scripturaire qu'il a constitué porte les traces de cette accumulation quelque peu désordonnée. Il est difficile de présenter un compte exact des références scripturaires contenues dans le texte, citations ou simples allusions. L'auteur a l'habitude de suivre un chapitre de la Bible en le coupant de petits commentaires et en sautant parfois quelques versets; doit-on compter dans ce cas une seule citation ou plusieurs<sup>147</sup>? En tout cas, ce florilège rassemble au moins trois cents citations et allusions vétérotestamentaires, ce qui est énorme: le florilège du pseudo-Grégoire de Nysse<sup>148</sup>, qui se veut aussi exhaustif que possible, n'atteint que deux cent soixante et onze citations, et la plupart des textes anti-judaïques de taille comparable ont un florilège beaucoup plus réduit<sup>149</sup>. Le *Dialogue avec Tryphon* de Justin fait évidemment exception avec plus de trois cent quatre-vingts citations, en général plus longues et beaucoup mieux commentées. Mais cette richesse de la *Doctrina* est obtenue par des moyens assez rudimentaires: l'auteur accumule les citations sans les commenter vraiment; parfois, le rapport entre la citation scripturaire et l'argumentation qu'elle

146. L'archaïsme foncier des œuvres anti-judaïques tient à deux raisons qui sont les deux faces d'une seule et même réalité: leurs auteurs reproduisent des raisonnements anciens parce qu'ils pensent que les Juifs n'ont pas varié par rapport au christianisme, et ils évitent les raisonnements théologiques complexes des querelles entre Chrétiens parce qu'un public juif ne peut s'y intéresser. Ainsi, la *Doctrina* ignore pratiquement la troisième personne de la Trinité, évidemment parce que c'est la divinité du Fils qu'il importe de démontrer à des Juifs. Ce fait avait conduit par exemple le premier éditeur du *Dialogus Athanasii*, F. C. Conybeare, à dater cette œuvre du III<sup>e</sup> s.: l'archaïsme apparent est lié au genre et pas à la date de production.

147. Ainsi en I 16, la *Doctrina* cite successivement *Isaïe* 24, 23-25, 4; 25, 6, 7; 25, 7, 9: nos index modernes enregistrent mécaniquement trois citations qui ne font probablement qu'une seule dans l'esprit de l'auteur, et l'index de la *Doctrina* est gonflé par l'habitude qu'a l'auteur d'entrecouper ses citations — le *Dialogus Timothei* au contraire cite de longs passages. Au total, l'index enregistre environ 400 citations et allusions.

148. PG 46, col. 193-234.

149. La moyenne des « dialogues » caractéristiques de la littérature anti-judaïque semble se situer aux alentours d'une bonne centaine de citations vétéro-testamentaires. L'un des plus riches, le *Dialogus Timothei* (cf. *infra* p. 276), contient environ 265 citations et une cinquantaine d'allusions à des passages de l'Ancien Testament; mais les passages cités sont en moyenne plus longs que pour la *Doctrina*.

est censée étayer reste mystérieux<sup>150</sup>. Les discours de Jacob ne sont très souvent qu'un florilège de citations en général brèves et parfois hétéroclites.

Si l'on examine l'argumentation exégétique de la Doctrina en dehors des passages eschatologiques, on constate que les procédés propres à l'auteur sont peu nombreux et très simples :

— Chaque fois que la Bible parle du « Seigneur » à la troisième personne, l'auteur en déduit que le Père parle au Fils, et confirme ainsi le dogme de la Trinité (ainsi en I 17).

— Tous les passages de l'Ancien Testament qui fustigent Israël sont pris comme l'expression d'une déchéance définitive d'Israël, tandis que toutes les prophéties messianiques sont rapportées au Christ et à son Église; c'est là un procédé éprouvé de la polémique anti-judaïque, et l'auteur de la Doctrina n'innove que par le nombre des citations produites.

Pour le reste, l'exégèse figurative est très modeste; en dehors des emprunts que nous avons signalés, elle se limite pratiquement à celle qu'utilisent les textes bibliques eux-mêmes (Israël est métaphoriquement la femme de Dieu dans *Osée*, etc.) sauf dans les passages eschatologiques. L'accumulation des citations semble devenir une fin en soi, ce qui explique peut-être la répétition à satiété de certaines citations (quatre fois *Isaïe* 65, 11; six fois *Daniel* 7, 8). Le résultat est une dichotomie, immédiatement sensible à la lecture, entre quelques passages très structurés, empruntés à d'autres textes, et de longues sections de florilège peu articulées. La répartition de ces citations bibliques dans le texte est également curieuse. Théoriquement, le texte est construit sur une succession de thèmes annoncée par Jacob d'entrée de jeu<sup>151</sup> et rappelée dans les questions successives que la communauté juive lui adresse; mais cet ordre est loin d'être entièrement respecté. Le début, la partie la plus structurée (I 5-22), montre que l'Ancien Testament impliquait la venue du Christ et l'édiction d'une nouvelle Loi, et que la date de la venue du Christ est confirmée par la déchéance des Juifs depuis lors et par le comput d'années donné dans la vision de Daniel. Jacob passe ensuite à une série de questions spécifiques comme le culte de la croix, celui de la Trinité, etc., mais y insère de nouveau un développement sur la nécessité d'abandonner le sabbat et l'ancienne Loi (I 28-30), qui répète le début de son texte. Dans la seconde séance, il revient curieusement sur la démonstration de la divinité du Messie (II 1) et sur les annonces de la première Parousie (II 6-8). L'arrivée de Ioustos relance le débat, et Jacob reprend consciencieusement la justification de l'abandon de la Loi et du changement de peuple élu, mais avec d'autres arguments et surtout d'autres textes (III 5-9). Bref, la ligne générale définie en introduction, qui va de l'annonce de la première Parousie dans l'Ancien Testament jusqu'à la seconde Parousie et à la fin des temps, est suivie approximativement, mais avec des retours en arrière et des chevauchements. Certes, la mise en scène impose de reprendre au moins une partie de la démonstration pour le bénéfice de Ioustos qui n'assistait pas aux premières séances, mais cette contrainte ne suffit pas à expliquer la confusion de l'ensemble.

150. Ainsi, en II 3, le rapport entre *Ex.* 15, 1 (« Chantez pour le Seigneur, car il s'est glorieusement glorifié ») et la justification du dogme de la Trinité est pour le moins peu évident.

151. I 5; cf. BONWETSCH 1910, p. VIII.

Les références scripturaires ne sont donc pas réparties uniquement par thèmes, selon les nécessités de l'argumentation, comme par exemple dans le répertoire du pseudo-Grégoire de Nysse. Dans plusieurs cas, elles sont regroupées par livre de l'Ancien Testament. Ainsi, nous trouvons, en III 5-6, une exégèse suivie d'*Osée* 1-2 où n'intervient aucune autre citation scripturaire. Le livre le plus souvent cité dans l'ensemble du texte est celui d'*Isaïe*; plusieurs passages se ramènent en fait à des explications suivies de son texte (comme *Isaïe* 45, 13-16 en I 27-28; *Isaïe* 64-65 en V 11; en II 6-8, n'est cité pratiquement qu'*Isaïe*). La *Genèse* domine de même en II 3. *Jérémie* est presque absent jusqu'en IV 2, tandis que nous rencontrons ensuite un véritable commentaire suivi de ce prophète (IV 2-3 et 5; V 1-2 et 14). De même, I 35 et V 2 sont dominés par les citations des *Psaumes*; III 4 et II 8-9 par celles de *Zacharie*; la moitié des citations de *Michée* sont concentrées en III 9.

Ces particularités de la *Doctrina* s'expliquent si l'on admet que l'auteur, en consultant l'Ancien Testament, directement ou à travers des commentaires patristiques suivis, s'est constitué des florilèges par livre au fil du texte biblique, en relevant tout ce qui pouvait alimenter facilement une polémique anti-judaïque; il évitait ainsi de composer un florilège analytique par thèmes, qui représente un travail bien plus important. C'est ainsi qu'il cite souvent le même passage de la Bible avec des coupures à chaque fois différentes; le *Psaume* 72, 1-6 et 17-19, est cité cinq fois dans quatre combinaisons différentes de ces versets. L'auteur composait donc des unités de texte d'une page ou deux sur un thème précis (comme I 31 : pourquoi le Christ a-t-il accepté d'être trahi?), et à l'intérieur de ces unités accumulait les citations bibliques sans argumentation. Parfois même, c'est la suite du texte biblique qui impose l'enchaînement des thèmes : si I 17, sur la nouvelle Loi des Évangiles, est suivi d'un développement sur le baptême en I 18, c'est probablement parce que la dernière référence de I 17 est *Isaïe* 4, 2, et la première de I 18, *Isaïe* 4, 4. Une même citation pouvait ainsi être produite dans des buts différents — par exemple *Isaïe* 50, 10 et 51, 4-5, cité en I 28 pour justifier l'abandon de la Loi, et en II 7 pour prouver que le Christ était annoncé par les prophètes. Après avoir abordé un thème en suivant un florilège préétabli, l'auteur pouvait revenir sans s'en rendre compte à un thème voisin et répéter une partie de son argumentaire et de ses citations. Il avait néanmoins regroupé certaines citations : en IV 5, Ioustos répète consciencieusement parmi les justifications du baptême *Ézéchiel* 36, 25 et *Isaïe* 1, 16, comme Jacob en I 16. Pourtant, l'auteur devait parfois citer de mémoire, si l'on en juge d'après certaines erreurs : ainsi en IV 2, la succession de *Jérémie* 10, 20 et 4, 22 est traitée comme une citation d'un seul tenant parce que l'auteur a confondu 10, 21 et 4, 22, très proches pour le sens; il n'avait évidemment pas le texte de *Jérémie* sous les yeux à ce moment.

L'auteur combine donc des florilèges antérieurs avec sa propre documentation, ce qui le conduit parfois à des aberrations qui révèlent sa méthode de travail. La citation du *Psaume* 107, 20, en II 3, porte : « Dieu les a sauvés », alors qu'en I 24, l'auteur le cite sous la forme : « Dieu les a guéris »; dans un cas, il cite un florilège et dans l'autre sa propre compilation des *Psaumes*. De même, en I 33, l'auteur cite deux fois *Jérémie* 11, 19 : la première fois d'après un florilège antérieur avec l'introduction typique « comme au nom de ceux qui ont crucifié le Christ »<sup>152</sup>, la seconde fois

152. On retrouve les mêmes expressions dans EUSEBE, *Eclogae propheticae* I 33 (PG 22, col. 1160).

d'après ses propres notes, sans se rendre compte que la citation est la même. Une confusion analogue dans ses notes explique la double citation de *Malachie* 1, 10, au début et à la fin de I 19. L'usage de florilèges antérieurs se discerne encore dans les variantes du texte de la Septante que contient la Doctrina, parfois importantes<sup>153</sup> ; ces variantes se transmettent par les citations lues dans des textes antérieurs. L'attribution d'un verset d'*Amos* à *Joël* en V 4, erreur commune à toutes les versions, provient vraisemblablement aussi d'un florilège antérieur. Enfin, comme souvent dans les œuvres anti-judaïques, certaines variantes sont dues à l'habitude de reprendre les passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau sous la forme qu'ils ont dans ce dernier<sup>154</sup> ; l'auteur reprend de même l'*agraphon* sur le champ du potier attribué à *Jérémie* par l'*Évangile selon saint Matthieu*. L'auteur reste néanmoins fidèle à la règle d'or des textes anti-judaïques : les références explicites sont toujours à l'Ancien Testament, au corpus que les Juifs acceptent, et les références néotestamentaires restent implicites.

Dans l'ensemble, les deux premières séances, sans Ioustos, sont davantage marquées par l'usage de sources antérieures prises dans un florilège analytique, et par le souci d'aborder de façon à peu près méthodique les thèmes traditionnels (la divinité du Christ, le changement de Loi). Au contraire, dans les séances suivantes, les commentaires semblent écrits au fil de la plume. La succession des thèmes ne retrouve une vraie logique que pour traiter de l'eschatologie. Cette seconde partie du texte est plus personnelle et davantage conçue en fonction du contexte historique ; les lecteurs ultérieurs de la Doctrina ne s'y sont d'ailleurs pas trompés et l'ont presque entièrement laissée de côté dans leurs compilations<sup>155</sup>. La tonalité de cette argumentation théologique est plus originale que son contenu : l'auteur évite soigneusement les exégèses qui interprètent la Loi comme un carcan et la circoncision comme une punition imposée à un peuple rebelle. Son propos est de mettre en valeur les aspects positifs du judaïsme pour mieux préparer à la conversion ; nous sommes loin des invectives contre les Juifs qui caractérisent les textes destinés à un public chrétien : « la Loi était donc bonne, mais la Parousie du Christ est sept fois meilleure » (I 28). Les discordances et les redites à l'intérieur du texte laissent supposer une rédaction rapide qui ne visait pas à la perfection formelle. Texte rédigé à la hâte par un auteur de compétence théologique limitée, en rassemblant un matériel disparate, pour impressionner le lecteur plutôt que pour le convaincre par un raisonnement rigoureux : la Doctrina réunit les caractéristiques de l'œuvre de circonstance.

153. Ces variantes rapprochent en général la Doctrina de la branche A de la Septante, et un peu moins des branches L et Q ; le problème est trop complexe pour être traité ici, d'autant que les manuscrits grecs sont peu nombreux et ne permettent guère d'établir la part des altérations dues aux copistes dans les variantes : cette étude justifierait une reprise du dossier. Les sources n'en sont que plus difficiles à établir : ainsi, la Doctrina qui cite sans cesse Isaïe ne peut guère avoir utilisé les commentateurs d'Isaïe que l'on attendrait, Eusèbe de Césarée et Cyrille d'Alexandrie, qui ne donnent pas ses variantes caractéristiques de *Is.* 3, 9 (I 26) et *Is.* 3, 11 (I 31). *Is.* 45, 14-15 est cité en I 27 comme dans le *Dialogue avec Tryphon* et dans l'*Adversus Iudaeos*, 2, de Tertullien, ce qui nous renvoie une fois de plus à la tradition difficilement démolable des florilèges anti-judaïques.

154. L'*agraphon* de Jérémie transmis par *Matth.* 27, 9 se retrouve en I 31 et V 14. De même en I 6, la version abrégée de *Ps.* 85, 7-10 vient directement de *Hébr.* 3, 8-9 ; en I 8, la variante de *Is.* 7, 14 est celle de *Matth.* 1, 21 et *Luc* 1, 31 ; *Is.* 8, 14 est constamment cité d'après *Rom.* 9, 33.

155. Cf. *supra* la présentation de la tradition du texte ; l'*excerptor* de la version abrégée s'arrête après III 8, et Andronicos n'utilise apparemment pas la Doctrina au-delà de II 2.

### B. Juifs et Chrétiens en conflit : le baptême forcé.

Au-delà d'une argumentation théologique peu originale en soi, la *Doctrina* nous permet d'appréhender les tensions entre Juifs et Chrétiens au début des invasions arabes. Si ces tensions n'ont fait que s'aggraver depuis un siècle environ<sup>156</sup>, c'est leur aboutissement tout récent, le baptême forcé général des Juifs, qui donne à l'œuvre son relief et son originalité. L'auteur est obligé de se situer par rapport à une décision déjà irréversible que d'autres textes, à peine antérieurs, appelaient de leurs vœux sans avoir pu en mesurer les graves conséquences.

D'une façon très caractéristique, les Chrétiens apparaissent à peine dans la *Doctrina*. Ils représentent seulement, en arrière-plan, une menace physique constante pour les Juifs : Jacob menace Isaakios de le faire brûler en le dénonçant aux Chrétiens (I 41, l. 5-6), et Isaakios lui rend la pareille (l. 11); Ioustos menace de même toute l'assemblée (III 4, l. 13-14).

Avant le baptême, l'image de la communauté juive que nous pouvons reconstituer est plutôt négative. On lui impute la violence qui a indiscutablement marqué les rapports entre Juifs et Chrétiens dans les premières décennies du VII<sup>e</sup> siècle. La violence des factions, peut-être l'événement le plus traumatisant pour les contemporains<sup>157</sup>, est ainsi présentée comme une occasion pour les Juifs de faire du tort aux Chrétiens. La *Doctrina* ne mentionne en effet qu'une seule explosion de violence liée ouvertement à la tension entre les deux communautés : la terreur exercée, à l'en croire, par les Juifs sur les Chrétiens à Ptolémaïs au moment de l'invasion perse, où les Juifs auraient brûlé et pillé l'église, l'évêché et les maisons chrétiennes (IV 5 et V 12)<sup>158</sup>. Cette suprématie momentanée des Juifs leur permet d'exercer des violences sur la personne des Chrétiens (IV 5) et au moins dans un cas, celui du diacre Léontios, de convertir un Chrétien de force (le texte préservé dans l'arabe et le slave évoque même l'usage de la torture); aux yeux de l'auteur de la *Doctrina*, les Juifs ont donc été les premiers à convertir autrui de force. L'auteur de la *Doctrina* passe ainsi sous silence tout acte de violence des Chrétiens sauf un, le baptême forcé proprement dit; mais cette exception compense largement ses omissions, du fait de la franchise rare de sa description (I 2-3). Celle-ci insiste sur la résistance des Juifs, franche dans le cas de Jonas, et sur le caractère colérique de l'éparque — comme si d'ailleurs on voulait rejeter sur un exécutant trop zélé la responsabilité des excès commis. La peur semble avoir suffi à faire taire les Juifs, mais au moins Jacob a été menacé de torture. Cette franchise de l'auteur s'explique : il s'adresse à des Juifs qui en sont passés par là et à qui on ne peut masquer la réalité; il a donc choisi la seule issue qui lui restait, minimiser cet épisode en insistant sur la violence dont les Juifs se seraient rendus coupables par ailleurs, et en présentant le baptême forcé comme un

156. En gros depuis le règne de Justinien; cf. *infra* « La polémique anti-judaïque... ».

157. Le côté inouï de la violence factionnelle aux yeux des contemporains ne saurait être exagéré. Peu de temps après les invasions arabes, ANASTASE LE SINAÏTE dans ses *Questiones* ne pense pas pouvoir trouver de meilleur exemple de la méchanceté foncière des hommes que celui-ci : si l'Orient était libéré des Arabes, les Chrétiens recommenceraient aussitôt à s'entretuer à cause du  $\pi\rho\alpha\iota\nu\omicron\beta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\nu$ , du phénomène factionnel : M. RICHARD, *op. cit.* (n. 125), p. 47.

158. Cf. *supra* l'Introduction historique, p. 22.

mal nécessaire pour assurer le salut des Juifs. Cette violence que les Juifs exercent sur les Chrétiens se retrouve d'ailleurs aussi à l'intérieur de la communauté juive.

La violence n'est pas la seule tare de la communauté juive : à en croire l'auteur de la *Doctrina*, elle vit aussi dans le mensonge et l'erreur consciemment acceptée. Pour Jacob, les exégèses des rabbins ne sont pas de simples erreurs face à la vérité chrétienne, mais des mensonges conscients destinés à occulter cette vérité : « Ils mentent. C'est ainsi qu'ils nous égarent sans cesse » (I 27, l. 18). L'auteur de la *Doctrina* voit dans la communauté juive la dictature d'une minorité de rabbins et de jeunes violents qui guident les autres, tout en sachant, pour au moins un certain nombre dans cette minorité, qu'ils défendent la mauvaise cause. On nous dit par deux fois que le père de Ioustos, Samouèlos, savait que le Christ des Chrétiens était le bon : dans un aparté de Ioustos (III 11), dans l'évocation d'une discussion vieille de près de trente ans où un autre vénérable ancien avait exprimé le même avis (V 6); selon l'expression de Jacob, « la conscience de nos pères ne cessait de les torturer » (V 6). Dans ce cas, pourquoi restaient-ils juifs? La *Doctrina* ne présente pas de réponse cohérente à ce sujet; les autres textes de cette époque suggèrent que certains Chrétiens croyaient ou voulaient faire croire que l'élite juive refusait la conversion uniquement pour maintenir son rang social <sup>159</sup>.

Mais la vraie raison pour l'auteur de la *Doctrina* est probablement celle qu'invoque Jacob afin d'expliquer son revirement (I 39) : avant sa conversion de cœur au christianisme, il était aveuglé par le diable. C'est le diable qui incite les Juifs à la débauche le jour du sabbat et surtout les détourne de lire les passages de l'Écriture qui annoncent le Christ (I 6). C'est encore le diable — même si la *Doctrina* ne le dit pas expressément — qui a dû donner au prêtre de Sykamina sa fausse vision qui annonçait la venue du Messie (V 6), et surtout inspirer le faux prophète apparu parmi les Saracènes, qui ne prêche que la violence (V 16). Cette collusion du diable avec les Juifs est devenue un lieu commun de la littérature anti-judaïque à partir du V<sup>e</sup> siècle, mais la *Doctrina* insiste plus spécialement sur ce côté diabolique parce qu'il explique la persistance du judaïsme <sup>160</sup>. Le judaïsme prend ainsi l'aspect d'une idéologie trompeuse entretenue de force par le diable et ses agents volontaires ou involontaires, l'élite juive.

Après le baptême, que se passe-t-il? La *Doctrina* nous donne quelques indications sur la situation réelle. Après le récit du baptême forcé, la *Doctrina* n'accorde plus qu'une seule mention au pouvoir impérial et à ses représentants, en signalant la défaite et la mort de Sergios le Candidat devant Césarée en 633 : le pouvoir impérial est apparemment réduit à l'impuissance; quant à la hiérarchie de l'Église, elle n'apparaît jamais, même pas pour le baptême forcé qui exigeait pourtant l'intervention de clercs. Les seuls Chrétiens que connaisse vraiment Jacob sont des moines de Carthage (I 5), à qui il emprunte une Bible en grec. L'isolement des Juifs et leur peur des Chrétiens sont évidents; ils se réunissent secrètement dans un endroit à

159. Le texte le plus clair sur ce point est la *Disputatio de religione* (cf. *infra* p. 277-278), éd. E. Bratke p. 41.

160. Sur les débuts de cette idée d'une alliance spéciale entre le diable et les Juifs, cf. A. LINDER, « Ecclesia et Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great », *Revue belge de Philologie et d'histoire* 54, 1976, p. 1019-1060. La *Doctrina* se distingue de l'opinion courante en insinuant que les Juifs sont au fond plus les victimes que les alliés du démon.

l'écart, où ils pourraient même crier sans que les Chrétiens les entendent (I 4 ; III 2), ils craignent tous — même Jacob — d'être dénoncés aux Chrétiens pour opposition au christianisme (I 43, II 5). Apparemment, le décret impérial n'a pas été accompagné de mesures concrètes de la seule instance capable d'assurer son application effective dans la durée, l'Église. Lorsque Grégoire le Grand se trouve placé devant le fait accompli de baptêmes forcés qu'il désapprouve, il l'entérine par respect du sacrement (les Juifs baptisés ne sont plus des Juifs, du point de vue chrétien) et ordonne de prendre les mesures nécessaires pour s'assurer que ces nouveaux baptisés seront sincèrement convertis — en pratique, une catéchèse après le baptême par l'assistance forcée aux sermons<sup>161</sup>. Si une telle politique d'encadrement des nouveaux convertis avait été mise en place après le décret d'Héraclius, la Doctrina n'aurait pas eu de raison d'être : elle vise justement à combler cette carence. La Doctrina implique donc que l'Église n'a pas suivi les mesures impériales, par conviction ou non<sup>162</sup>.

Mais cette situation a un autre aspect paradoxal : si ces Juifs baptisés de force ne sont pas intégrés à la communauté chrétienne, ils ne font plus vraiment partie de la communauté juive. Les purs comme Ioustos le leur font bien sentir en refusant même de partager leur table (III 11), façon de leur signifier qu'ils sont désormais impurs de par la souillure du baptême chrétien<sup>163</sup>. Et leur profond désarroi à la suite du baptême forcé — selon les mots de Jacob (I 7) « depuis que j'ai été baptisé, je n'ai pas cessé nuit et jour de consulter la Loi... dans les larmes, les gémissements et le jeûne » — indique d'abord une véritable crise d'identité de gens qui ne savent plus à quelle communauté s'identifier ; les propos rapportés par l'auteur à ce sujet ont toute chance d'être tirés d'une expérience vécue<sup>164</sup>. Pour l'auteur de la Doctrina, c'est l'occasion unique de détacher définitivement du judaïsme ces demi-convertis en leur présentant l'image la plus accueillante possible du christianisme (en la personne de Jacob, un Juif converti sincèrement), et une image du judaïsme qui leur permette d'abandonner leur ancienne religion sans avoir l'impression de trahir et en rejetant la responsabilité de leur erreur passée sur les rabbins et le diable. C'est là en effet que réside la vraie originalité de la Doctrina, plus que dans l'argumentation proprement théologique. L'auteur est ainsi logiquement conduit à mettre en valeur la composante juive de l'Église (III 6 ; IV 3) pour gagner la confiance des Juifs baptisés auxquels il s'adresse, en leur montrant que leur conversion ne serait pas une

161. Lettre à Théodore d'Arles et Virgile de Marseille, juin 591, I, 45 ; éd. Norberg p. 59.

162. Cf. *supra* l'Introduction historique, p. 30.

163. Ainsi, lors de leur capitulation, les Chrétiens de Najran n'acceptent de rompre le pain avec le roi himyarite que lorsqu'il promet de respecter leur religion : I. SHAHID, *The martyrs of Najran : new documents*, Bruxelles 1971, p. 44-45. Cf. *supra* l'Introduction historique, p. 37-38 sur cette notion de souillure physique provoquée par le baptême chrétien ; des procédures juives analogues pour se purifier du baptême sont connues pour l'Occident, avec une immersion analogue à celle des prosélytes : *Encyclopaedia Judaica* III (1971), col. 211-212.

164. Cf. les déclarations de Joseph (I 2) et d'Isaakios (III 1). Les baptisés sont en quelque sorte assis entre deux chaises, et leur idée de continuer à observer le sabbat tout en étant Chrétiens (I 12) le montre bien. Après le baptême forcé des Juifs de Neustrie par Chilpéric en 582, certains des Juifs baptisés observèrent à la fois le samedi et le dimanche : GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum* VI, 17. Le cas inverse se présente avec les judaïsants d'Antioche contre lesquels vitupérait Jean Chrysostome et ceux que mentionne la *Disputatio Sergii* (cf. *infra* « La polémique anti-judaïque ... », p. 288).

abdication de leur identité juive (contrairement à la majorité des textes anti-judaïques où le « bon Juif » converti perd toute trace de judéité après sa conversion)<sup>165</sup>. Du coup, la ligne de démarcation des communautés ne passe plus entre Juifs et Chrétiens, mais entre les Juifs qui ont cru au Christ et ceux qui l'ont rejeté.

Pour parachever son raisonnement, l'auteur se devait de justifier complètement le baptême forcé. La justification était toute trouvée : le baptême forcé faisait partie du plan divin du salut de l'humanité, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* 11, 25-26), et la violence dont il s'accompagne ne fait que contrebalancer la violence du diable, qui seul maintenait les Juifs prisonniers de leur illusion et qui va lancer une dernière offensive avec Hermolaos. Cet événement est naturellement vécu différemment si on y reconnaît le doigt de Dieu, comme Jacob (III 3) : « Mais le Très-Haut lui-même, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Moïse et des prophètes, celui qui fait tout pour le bien (des hommes), m'a entravé, et j'ai été arrêté, baptisé, on m'a fait chrétien de force. » Dans cette perspective, le baptême forcé est pour les Juifs l'occasion inespérée d'échapper à l'emprise du démon, une libération qui devrait leur inspirer plus de gratitude que de ressentiment. C'est tout au moins ainsi que le prennent Jacob (I 7 : « Je remercie Dieu de ce que l'on m'a baptisé et fait chrétien même contre mon gré »), et Ioustos (IV 5 : « et je crois que le Dieu de miséricorde qui ne veut pas la perte des Juifs jusqu'à la fin, eux qui résistent sans cesse à ce même Dieu, a ordonné que les Juifs soient baptisés au moins de force et viennent ainsi à la lumière »). Il faut donc remercier même ceux qui ont usé de violence, tout au moins d'après Jacob (V 9) : « Croyons au Christ... en rendant grâces à Dieu et aux hommes par l'intermédiaire desquels Dieu a ordonné que nous soyons baptisés de force. » Tout fossé entre les nouveaux convertis et le reste des Chrétiens devrait être ainsi comblé. Une telle réconciliation ne se comprend bien qu'à la fin de l'Histoire du salut, comme le pensait saint Paul lui-même, et c'est aussi la pensée de l'auteur de la *Doctrina*, pour qui le baptême forcé décrété par Héraclius, élément du plan divin du salut de toute l'humanité, est aussi un signe indubitable de la fin des temps. L'argument de Jonas (I 2) et de Jacob (I 3) pour refuser le baptême consiste précisément à dire que « le temps du baptême n'est pas encore arrivé » : les Chrétiens prennent une initiative prématurée qui ne se justifierait qu'à la fin des temps. Le propos de l'auteur de la *Doctrina* va donc être de démontrer que la fin des temps arrive; l'autre événement majeur de l'époque, l'invasion arabe, va lui fournir un argument précieux.

### C. *L'eschatologie dans la Doctrina.*

L'originalité de la *Doctrina* réside principalement dans le rôle qu'elle accorde à l'eschatologie. Une fois converti, Ioustos résume sa nouvelle foi chrétienne en deux articles : le Christ est bien le Messie, la fin des temps et la venue de l'Antéchrist sont imminentes (V 18). Le résumé de la didascalie que fait Jacob au début des entretiens débouche lui aussi sur Hermolaos et la deuxième Parousie (I 5). La seconde partie

165. Le *Dialogus Timothei* (57, éd. Robertson p. CXXVI-CXXIX) montre un reniement complet de son identité par le Juif.

du texte, la plus « personnelle », porte surtout sur l'eschatologie, et convainc Ioustos mieux que tout argument christologique (III 8-10).

Il s'agit alors d'un débat d'actualité. La guerre entre Byzance et la Perse, moins de vingt ans auparavant, avait déjà déclenché des espérances messianiques chez les Juifs pendant la première phase du conflit, celle des victoires perses, puis une attente eschatologique du côté chrétien à la suite de la victoire finale d'Héraclius<sup>166</sup>. La Doctrina rapporte de son côté les occasions qui ont pu relancer l'espoir des Juifs de voir arriver leur Messie : sous le règne de Maurice, donc au plus tard en 602, on colportait la nouvelle d'une naissance du Messie annoncée pour huit ans plus tard par une vision miraculeuse (V 6); mais elle rapporte aussi les appréhensions que cette ambiance de fin du monde pouvait susciter (III 12). Les invasions arabes relancent ces espoirs des deux côtés, et le propos de l'auteur de la Doctrina est évidemment de battre en brèche un scénario eschatologique alors en circulation dans les communautés juives.

Nous ne pouvons en effet identifier la cible de la Doctrina à un texte précis, mais à un mouvement diffus dont nous avons diverses traces<sup>167</sup>. Le meilleur témoignage sur la nature de ces espérances juives reste celui de la Doctrina elle-même dans son bref tableau des invasions arabes : les « Juifs mêlés aux Saracènes » en Palestine (V 17, l. 21-22) sont aussi ceux qui répètent joyeusement que « le prophète est apparu » (V 16, l. 7). Ce prophète, la figure centrale du petit récit d'Abraamès, frère de Ioustos, ne peut être que Mahomet lui-même<sup>168</sup>. Mais plus que son identité, ce qui nous importe ici est le rôle que les Juifs lui reconnaissent d'après leurs représentations de la fin des temps; les apocalypses juives comme les apocalypses chrétiennes mettent en parallèle l'Antéchrist chrétien et l'Hermolaos juif d'une part, le Christ et le Messie d'autre part<sup>169</sup>. Or, dans les apocalypses juives, le Messie doit

166. Cf. l'Introduction historique, p. 29.

167. Mentionnons à propos de cette connivence entre Juifs et Arabes au tout début des invasions B. LEWIS, « An Apocalyptic Vision of Islamic History », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 1950, p. 233; P. CRONE et M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

168. L'identification à Mahomet pose problème, puisque le texte est postérieur à 634 alors que Mahomet est mort en 632. S. KRAUSS, *Zion*, 1927, p. 29-30 (en hébreu), suggérait d'identifier ce « prophète » avec Omar; mais la Doctrina attribue au « prophète » en question la possession des clés du paradis, et cette tradition musulmane apocryphe n'est plausible que pour Mahomet lui-même. En fait, tout ce que sait l'auteur est connu par oui-dire : son témoin fictif, Abraamès, est censé n'avoir pas vu Mahomet lui-même, mais seulement « ceux qui l'ont rencontré. » L'auteur pouvait donc avoir quelques informations correctes sur la prédication de Mahomet sans être informé de sa mort survenue au moins deux ans plus tôt. Pour une autre solution de ce problème chronologique, cf. P. CRONE et M. COOK, *op. cit.* (n. 167), p. 2 s.

169. Des deux côtés, on insiste en effet sur la venue d'Hermolaos ou de l'Antéchrist avant le Messie : le mal remporte toujours une brève victoire. Ce parallélisme n'a pas échappé aux contemporains qui connaissaient les expressions de l'autre communauté; dans sa *Catéchèse* XV (PG 33, col. 885 A), CYRILLE DE JÉRUSALEM précise à ses auditeurs que les Juifs attendent l'Oint ('Hλαμμένον) et pas le Christ, mot rejeté depuis le II<sup>e</sup> s. par les Juifs à cause de ses connotations chrétiennes. P. J. ALEXANDER, « The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41, 1978, p. 1-15, a particulièrement insisté sur les emprunts du pseudo-Méthode de Patara à l'eschatologie juive. De leur côté, les Juifs sont conscients de la réversibilité de leurs scénarios eschatologiques par rapport à ceux des Chrétiens; le *Pirkei ha-Masi'ah* mentionnant Hermolaos ajoute cette note : « celui que les Gentils appellent Antichrist » (*The Jewish Encyclopedia* 3, 1971, col. 476-477 s. v. Armillus).

être précédé d'un ou plusieurs prophètes, en général Élie et Hénoch, qui ont pour mission de combattre Hermolaos avant le Messie, ou d'un premier Messie guerrier qui a le même rôle, tandis qu'Hermolaos est assisté d'un pseudo-prophète<sup>170</sup>.

Les Juifs de Césarée dont parle Abraamès ne voient pas en Mahomet le Messie — sinon ils lui auraient donné le titre d'Oint —, mais le prophète par excellence, celui qui annonce la venue imminente du Messie, Élie. Ce rôle est d'autant plus logique que Mahomet combat Byzance, autrement dit Édom, l'incarnation du mal pour les apocalypses juives, et Héraclius qui est peut-être l'Hermolaos de la première rédaction de l'*Apocalypse de Zorobabel*<sup>171</sup>; de plus, ce prophète arrive immédiatement après une persécution particulièrement violente des Juifs, le baptême forcé; or, dans la tradition juive depuis Daniel, le Messie apparaît toujours après un paroxysme de la désolation. L'auteur de la Doctrina fait donc face à une lecture juive de l'histoire, très cohérente, capable de désigner dans les événements contemporains à la fois le camp d'Hermolaos et le prophète, donc les derniers stades avant le Messie lui-même. Sa réponse consiste à reprendre le scénario en changeant simplement de signe chaque épisode.

Pour lui, la défaite d'Héraclius et de Byzance n'est plus que le signe indubitable de la fin de l'histoire : la « Rômania » est la quatrième bête de la vision de Daniel, donc son déclin annonce l'apparition successive de l'Antéchrist et du Christ. Nous sommes bien à la fin des temps; au passage, cette constatation sert à démontrer que Jésus était bien le Christ, puisque le Messie devait venir une première fois avant la fin du monde; l'eschatologie fournit ici un argument décisif pour le débat proprement théologique entre Juifs et Chrétiens, dont l'auteur est si content que, pour lui donner plus de poids, il le place dans la bouche de Juifs non convertis : Ioustos (III 8) et le « premier » des Juifs de Sykamina (III 12)<sup>172</sup>. En revanche, Mahomet est qualifié de trompeur (πλάνοϛ : V 16, l. 11); il endosse donc le rôle du « pseudo-prophète » des apocalypses; la fausseté de ses discours en est l'indice (en particulier la violence qu'il prêche). Par conséquent, l'Antéchrist-Hermolaos sera le « Messie » qu'attendent les Juifs, en réalité ses premières victimes. Le vrai Messie, le Christ, viendra seulement ensuite. Les divergences par rapport au scénario juif sont moins frappantes que les similitudes; tout a été conçu pour que le scénario proposé par la Doctrina soit immédiatement lisible par un Juif : l'auteur a même inclus autant qu'il le pouvait le vocabulaire juif (Oint, Ἠλειμμένος, à côté du titre de Christ,

170. Ce pseudo-prophète est particulièrement important dans l'apocalypse juive d'Élie. On le retrouve chez HIPPOLYTE, *De Antichristo*, qui l'intègre à son parallèle entre Christ et Antéchrist, et peu de temps avant la Doctrina chez ANDRÉ DEC ÉSARÉE, éd. J. SCHMID, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* I, 2, Munich 1950 (ci-après : SCHMID), p. 140-141, qui reprend en fait presque exactement le schéma de l'apocalypse juive d'Élie — le monstre venant de la mer avec deux cornes, l'Antéchrist et le pseudo-prophète — et cite Irénée, *Haer.* V 28, 2.

171. C'est l'hypothèse de l'éditeur; à défaut d'une identification formelle, notons que l'Hermolaos de l'*Apocalypse de Zorobabel* ressemble fort à un empereur byzantin promoteur du culte des images et de la croix : si le texte ne désigne pas Héraclius lui-même, il envisage la venue d'un Hermolaos taillé sur ce patron. Dans « Les signes du Messie » (cf. *supra* p. 41), l'empereur byzantin (d'Édom) qui bat les Perses (Ismaélites) est soigneusement distingué d'Armillus-Hermolaos : il s'agit peut-être d'une réédition du matériel de l'*Apocalypse de Zorobabel* tenant compte de la victoire byzantine sur la Perse.

172. Cette idée des deux Parousies appliquée à l'exégèse vétérotestamentaire est attestée depuis JUSTIN MARTYR, *Dialogue*, 32, 2 et 110, 2-5.

et Hermolaos exclusivement au lieu d'Antéchrist)<sup>173</sup>. Des deux côtés, on considère que l'Empire est perdu<sup>174</sup>, que c'est la fin des temps et qu'un Messie juif viendra. L'auteur de la Doctrina en est autant persuadé que les Juifs, et en a besoin pour son scénario. Aussi accumule-t-il les textes traditionnellement liés à l'Antéchrist qui, dans le contexte d'alors, semblent décrire *de visu* les progrès de l'invasion arabe<sup>175</sup>. Dès lors, le baptême forcé n'est plus une des persécutions qu'Hermolaos ou ses partisans infligent à Israël avant la fin du monde, mais l'accomplissement de la prophétie de saint Paul, le salut de tout Israël après les nations<sup>176</sup>.

Pour obtenir une telle adéquation entre histoire et eschatologie, entre ses convictions et les circonstances, l'auteur s'est appuyé sur une tradition ancienne de l'eschatologie chrétienne qui reconnaît l'Antéchrist dans le Messie attendu par les Juifs, et subvertit donc le scénario eschatologique des Juifs comme le fait la Doctrina. Cette tradition se trouve entre autres dans les textes d'Hippolyte auxquels notre auteur a sûrement eu accès<sup>177</sup>, et c'est probablement là qu'il a pris conscience de la possibilité de « retourner » les scénarios eschatologiques juifs. En revanche, il élimine ce qui ne convient pas à la situation. L'une des idées les plus ancrées à propos de l'Antéchrist serait qu'il imiterait en tout le Christ, et serait notamment « roi », c'est-à-dire empereur romain reconnu par ses sujets, comme le pensaient Hippolyte et d'autres<sup>178</sup>. La Doctrina ne peut conserver cette idée pour qualifier une force qui surgit évidemment de l'extérieur de l'Empire romain et non de l'intérieur, et où de plus on ne trouve pas pour le moment de structure monarchique; elle garde seulement l'idée que l'Antéchrist sera d'abord doux et conciliant, au début de son règne sur l'Empire

173. Cf. n. 171 sur ce terme; la Doctrina maintient néanmoins le terme Χριστός comme désignation normale du Messie.

174. L'auteur de la Doctrina est donc l'un des rares auteurs byzantins à annoncer la fin prochaine de l'Empire; signalons un siècle auparavant l'oracle de Baalbek : P. J. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek*, Washington 1967, p. 127-128. André de Césarée admet que l'Empire connaîtra des tribulations (SCHMID, p. 136-137), mais affirme qu'il sera rétabli aussi grand que sous Auguste après la division des dix cornes : c'est l'exact contraire de la Doctrina.

175. Ainsi, en V 1, les deux citations de *Jérémie* : « La voie de la fille de mon peuple est comme un esprit de perdition dans le désert » (*Jér.* 4, 11), et « De Dan nous entendrons le son de la précipitation de sa chevauchée; toute la terre a été ébranlée par le bruit de sa cavalcade » (*Jér.* 8, 16). La corrélation entre Dan et l'Antéchrist-Hermolaos, traditionnelle chez les Juifs, est courante chez les Chrétiens depuis au moins HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 15.

176. L'opinion commune des Chrétiens vers cette époque semble en effet supposer que la Bonne Nouvelle a déjà été portée à toutes les nations (cf. ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestio* 80, PG 89, col. 708-709), et donc que la condition préalable du salut d'Israël (*Rom.* 11, 25-26) est remplie.

177. La plupart des citations que la Doctrina invoque au sujet de l'Antéchrist se retrouvent dans le *De Antichristo* ou dans les *Bénédictions d'Isaac*, de *Jacob* et de *Moïse* (cf. *supra* p. 250). La circulation des motifs apocalyptiques entre Juifs et Chrétiens dès le II<sup>e</sup> s. a été réétudiée récemment : R. BAUCKHAM, « The two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter », *JBL* 104, 1985, p. 269-287, et « The Martyrdom of Enoch and Elijah : Jewish or Christian? », *JBL* 95, 1976, p. 447-458.

178. Ainsi ÉPHREM : l'Antéchrist voudra se faire passer pour le Christ et sera élu roi (éd. Assemani, *S. Ephrem Syri opera omnia*, Graece 2, p. 226); CYRILLE DE JÉRUSALEM, l'Antéchrist usurpera le titre de βασιλεύς des Romains (*Catéchèse* XV, PG 33, col. 885 A); pour le PSEUDO-HIPPOLYTE, l'Antéchrist fera de faux miracles devant les Juifs et deviendra roi grâce à sa douceur feinte (éd. H. Achelis et N. Bonwetsch, *Hippolytus Werke* 1, Leipzig 1897, p. 298-299). Le parallèle le plus ancien et le plus impressionnant reste celui d'HIPPOLYTE, *De Antichristo* (éd. H. Norelli, *L'Antichristo*, Florence 1987, p. 72). Le commentaire d'ANDRÉ DE CÉSARÉE — entre 563 et 614 : cf. *Biblische Zeitschrift* 19, 1931, p. 228-254 — conserve cette idée de l'Antéchrist *basileus* des Romains (SCHMID, p. 137 et 189).

romain, mais la subvertit en l'appliquant aux bonnes grâces que les Arabes semblent avoir manifestées aux Juifs au début de la conquête<sup>179</sup>. Une autre localisation proposée pour l'Antéchrist, l'Orient et Babylone, c'est-à-dire la Perse sassanide, disparaît pour les mêmes raisons alors qu'elle semble avoir été en vogue peu de temps auparavant<sup>180</sup>.

Pourtant, contrairement à la plupart des textes eschatologiques, la Doctrina reste marquée d'un certain flou dans son scénario eschatologique : ses correspondances avec l'histoire contemporaine n'apparaissent qu'en rassemblant plusieurs passages disséminés dans un débat sur le christianisme ; le passage essentiel, la lettre d'Abraamès sur les événements de Palestine, n'affirme rien directement (Hermalaos va venir, mais on ne sait d'où ; l'assimilation de Mahomet au pseudo-prophète est prudemment mise dans la bouche d'un sage Juif anonyme). Nous sommes déjà dans l'eschatologie (les signes du Messie s'accumulent), et nous sommes néanmoins encore dans l'histoire (la Doctrina ne peut encore citer aucun événement surnaturel qui ferait entrer dans l'eschatologie). L'auteur le sent et laisse prudemment des portes ouvertes : l'assimilation des Arabes aux précurseurs de Mahomet n'est jamais affirmée directement, pas plus que l'anéantissement définitif de l'Empire<sup>181</sup>. En fait, la Doctrina procure à son lecteur une impression assez rare pour un texte ancien, celle de prendre le train en marche dans une situation encore confuse aux yeux des contemporains.

Quelques décennies plus tard, lorsque l'Empire diminué aura fait la preuve de sa capacité à résister, un Chrétien de langue syriaque proposera avec l'Apocalypse du pseudo-Méthode de Patara<sup>182</sup> une vision toute différente : la fin de l'histoire n'est

179. Cf. la lettre de Maxime (*ép.* 14, traduite plus haut, p. 39-40) ; un texte relativement confus, l'*Apocalypse de Shenute*, rédigé entre 685 et 690, mentionne cette collaboration des Juifs avec les Arabes, visiblement comme prophétie *post eventum* : E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris 1888, p. LIII, « les Juifs attendront l'Antéchrist, et ils devanceront les peuples à son arrivée... ceux qui m'ont crucifié seront d'accord avec l'Antéchrist, ils nieront la réalité de ma résurrection. » Le même texte fait de l'Antéchrist un lieutenant de l'empereur des Romains. Cette idée de la douceur initiale de l'Antéchrist ou de sa ruse se retrouve dans tous les passages cités à la n. 178 ; elle y sert à expliquer l'accession de l'Antéchrist à l'Empire, et caractérise l'attitude de l'Antéchrist à l'égard de tout l'Empire.

180. Cette idée, pour les Juifs d'un salut qui viendrait de la Perse et pour les Chrétiens de l'Antéchrist qui viendrait de là, est attestée dès le III<sup>e</sup> s. : A. H. SILVER, *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York 1927, p. 29, à propos du *Mid. R. Ekah*, I, 13. Le commentaire sur l'*Apocalypse* d'ANDRÉ DE CÉSARÉE identifie la Babylone de saint Jean à la capitale des Perses (SCHMID, p. 184) et pense que l'Antéchrist sera un Juif qui viendra de l'est de Perse, là où se serait réfugiée la tribu de Dan (*ibid.*, p. 173-174).

181. Le passage affirmant le déclin de l'Empire (III 10) ne parle que d'un « abaissement » de la Rômania, qui n'a plus son ancienne étendue ; mais l'assimilation à la quatrième bête de Daniel implique la destruction de l'Empire, et les allusions qui suivent au fil du texte parlent d'une Rômania « démembrée » en dix nations (V 1) et non pas simplement « abaissée. » De même, Abraamès n'affirme jamais directement que le « prophète » a partie liée avec Hermolaos, mais il accumule les indices qui font penser à un faux prophète.

182. Le texte original syriaque a été récemment édité : H. SUERMAN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessensischen Apokalyptik des VII. Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main 1985. Cf. H. SUERMAN, « Der byzantinische Endkaiser bei Ps.-Methodius », *OC* 71, 1987, p. 140-155 ; G. J. REININK, « Der Verfassername *Modios* des syrischen Schatzenhöhle und die Apokalypse des Ps.-Methodios », *OC* 67, 1983, p. 46-64, et « Ismael, der Wildesel in der Wüste », *BZ* 75,

plus l'effondrement de l'Empire chrétien, mais sa victoire sur toutes les autres puissances; le texte eschatologique ne vise plus à empêcher les Juifs de collaborer avec les Arabes, mais à empêcher les Chrétiens des provinces conquises de passer à l'Islam.

*D. Le public visé et les intentions de l'auteur.*

Les ouvrages chrétiens consacrés aux débats théologiques avec les Juifs sont en règle générale destinés d'abord aux Chrétiens, auxquels ils doivent fournir réconfort et arguments, et secondairement à des lecteurs juifs<sup>183</sup>. Plusieurs indices suggèrent que l'auteur de la *Doctrina* a un but bien plus ambitieux : être réellement lu par des Juifs et contribuer ainsi à leur conversion.

Plusieurs détails de la mise en scène pourraient s'expliquer par le simple souci de la vraisemblance : les noms juifs comme Jacob et Isaakios, l'usage de l'injure *manzir*, bâtard (I 40, l. 9; III 4, l. 12; III 11, l. 25), l'invocation d'Adonai (I 3; V 20, l. 34), celle du Dieu « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (I 42, l. 10-11; III 3, l. 15; V 20, l. 24) comme dans les formules ultérieures d'abjuration du judaïsme<sup>184</sup>. Mais plus profondément, l'auteur est préoccupé de rendre son texte à la fois lisible et acceptable sans trop de difficulté pour un lecteur juif — du moins l'espérait-il. Toute la construction du scénario eschatologique, la vraie production originale de l'auteur, s'explique par ce souci. L'emploi modéré de l'épithète « Oint » pour désigner le Messie, courant dans le judaïsme depuis la traduction d'Aquila et donc honni du côté chrétien, va dans le même sens<sup>185</sup>. La mise en scène permet à l'auteur d'insister sur la solidarité naturelle entre Jacob et ses frères de race, qu'il prend soin de rassurer en précisant qu'il ne les livrera jamais à la vindicte des Chrétiens (I 42), et par là d'esquisser la possibilité d'une intégration à l'Église chrétienne; la grande force du texte de ce point de vue est évidemment la présentation du christianisme par un Juif converti et non par un Chrétien de longue date comme dans les autres textes anti-judaïques. Malgré quelques accès ponctuels de mauvaise humeur de la part d'Isaakios, de Théodore ou de Ioustos, l'ambiance générale est ainsi plutôt celle d'un cours de catéchisme que celle d'un débat public contradictoire où les controver-

1982, p. 336-344. Le passage sur l'éternité de l'Empire romain que les nations barbares n'ont jamais vraiment pu abattre a connu un grand succès; il est repris dans le *Dialogus Papisci* et dans la *Disputatio Anastasii* : M. KMSKO, « Das Rätsel des Ps.-Methodios », *Byz.* 6, 1931, p. 273-296, surtout p. 293-294. La première affirmation de cette éternité de l'Empire à cause de sa foi au Christ doit être celle de la *Topographie chrétienne* de COSMAS INDICOPLEUSTÈS II, 75; pour lui, les victoires éventuelles des barbares ne sont jamais que des corrections temporaires que Dieu inflige aux Chrétiens pour leurs péchés — idée que l'on retrouve chez ANASTASE, *Quaestio* 17, PG 89, col. 484-489.

183. Cf. « La polémique anti-judaïque ... », p. 288.

184. F. CUMONT, « Une formule grecque de renonciation au judaïsme », *Wiener Studien* 24, 1902, p. 462-472.

185. Les onze occurrences du terme pèsent d'ailleurs peu par rapport à l'usage constant de Χριστός qui reste le terme normal. Ἡλειμμένος n'apparaît que dans des contextes précis : au tout début du texte dans la bouche de Jacob, dans son résumé doctrinal, pour bien faire apparaître l'équivalence des deux termes (I 5 et I 6); accolé à Χριστός souvent dans la bouche de personnages juifs (II 1; IV 1; V 2 et 16); isolé uniquement dans la bouche de ces personnages juifs qui emploient naturellement leur propre terme technique (I 19; III 12; V 16). Là encore, il s'agit d'être compréhensible et crédible pour des lecteurs juifs en conservant des traces de leur terminologie. De même, le syntagme « la Loi et les prophètes » (I 5, l. 1) renvoie d'entrée de jeu au canon juif des Écritures.

sistes se tendent mutuellement des pièges<sup>186</sup>. L'argumentation proprement dite n'invective pas les Juifs en bloc et évite des points litigieux comme celui du canon de l'Ancien Testament et de la traduction grecque reçue<sup>187</sup>. L'exégèse figurative, si peu appréciée par les rabbins, est relativement modérée et n'est jamais contestée par les interlocuteurs juifs. La Doctrina évite toute agressivité et mérite par là son titre de « didascalie ».

Pour apprécier l'originalité de la Doctrina sur ce plan, il suffit de se reporter à deux textes chrétiens très proches dans le temps qui abordent le sujet du baptême forcé des Juifs. Les origines du premier, la *Disputatio Gregentii*, restent obscures : si le texte est censé traiter du baptême miraculeux des Juifs en Abyssinie dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, il est clair qu'il date au plus tôt de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle et qu'il présente une sorte de justification d'un éventuel baptême forcé des Juifs de Byzance<sup>188</sup>. La menace d'une contrainte physique est en effet sous-jacente à la *Disputatio Gregentii*; la discussion même se tient sur la proposition des Juifs à qui le roi Abramios veut imposer le baptême (col. 573), et les Juifs eux-mêmes n'y voient qu'une occasion de savoir pourquoi ils choisissent la mort plutôt que le baptême, tandis que l'archevêque Grégentios n'y voit que le moyen d'éviter l'usage de la violence (col. 576), ce qui revient à une approbation du principe du baptême forcé. Pendant la controverse elle-même, le porte-parole des Juifs, Herban, propose par deux fois (col. 666 et 740) que chaque communauté pratique paisiblement sa propre religion puisqu'elle ne peut en démontrer la supériorité, tandis que l'archevêque fait remarquer ironiquement que le bien-fondé de l'argumentation d'Herban impliquerait que lui, Grégentios, « judaïse » (col. 729), ce que Grégentios déclare impossible sans autre explication. Le temps de la tolérance et de la controverse intellectuelle est passé : c'est le procès de la communauté juive qu'instruit Grégentios. Le prévenu est d'ailleurs convaincu de mauvaise foi : lorsque Grégentios accuse Herban de connaître parfaitement les preuves de la vérité du christianisme, celui-ci reste muet (col. 664). Le miracle de l'apparition du Christ qui aveugle les Juifs, auxquels seul le baptême rendra la vue, vient à point nommé pour résoudre un conflit

186. L'exemple le plus vivant de cette attitude du Chrétien qui cherche à ridiculiser l'adversaire plutôt qu'à le convaincre reste celui des *Trophées de Damas* (cf. *infra* p. 280). La Doctrina adopte une position intermédiaire assez étonnante : elle conserve des fragments de mise en scène d'une agressivité typique des dialogues habituels — *e. g.* toute l'entrée en scène de Ioustos, III 1-5 —, mais comme un simple rappel des habitudes de la controverse entre les deux communautés, vite surmontées par la grâce miraculeuse dont bénéficie Jacob. Ses interlocuteurs juifs expriment au fond des préoccupations et des doutes plus que des critiques.

187. Le sujet est pourtant difficile à éviter. Jacob emprunte un exemplaire de la Bible à un monastère de Carthage (I 7); il travaille donc sur la Septante, que les Juifs de son époque récusaient vigoureusement : G. DORIVAL, « L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », dans M. HARL, G. DORIVAL et O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris 1988, p. 83-125. Le canon juif des Écritures est également largement outrepassé par Jacob, en particulier lorsqu'il cite la *Sagesse* (IV 4; V 13) : l'auteur se contente de faire remarquer par Ioustos que le texte est apocryphe, sans soulever les protestations que l'on attendrait de la part d'un rabbin. L'*agraphon* d'Esdras et l'attribution à *Jérémie* d'un passage de *Baruch* étaient également inconcevables pour des Juifs : l'auteur se laisse entraîner par ses sources.

188. *Disputatio Gregentii cum Herbario Iudaeo*, PG 86, col. 621-784 (cf. *infra* p. 277 pour les problèmes de datation); en réalité, cette controverse est extraite d'un cycle consacré à Grégentios, et l'organisation de la discussion est exposée col. 570-576, dans la partie consacrée aux « Lois des Homérites ».

que, sinon, seule la violence physique pourrait trancher, puisque Herban reconnaît la supériorité de l'argumentation de Grégentios sans céder sur ses convictions. Rien de tout cela dans la *Doctrina* : les Juifs sont aveuglés malgré eux par le diable ou torturés par le doute, sauf une infime minorité absente des débats (comme les cinq qui étouffent Isaac : IV 5); la violence chrétienne n'est pas latente et menaçante comme dans la *Disputatio Gregentii*, mais avérée, passée et bien circonscrite; les Juifs ont le choix entre Hermolaos et le Christ — pour la bonne raison que, dans le contexte de la rédaction de la *Doctrina*, ils avaient effectivement la possibilité de revenir à leur première religion —, tandis que les compagnons d'Herban n'ont jamais le choix. En somme, tout indique que la *Disputatio Gregentii* est rédigée en vue de convaincre un public chrétien de la nécessité d'imposer le baptême aux Juifs, probablement à une époque où cette tentative n'avait pas encore eu lieu, alors que la *Doctrina* est rédigée après une telle tentative, à un moment où l'on ne peut plus compter sur la puissance de l'État pour en assurer le succès, et cherche à convaincre les nouveaux baptisés de rester chrétiens.

Un autre parallèle de la *Doctrina* est fourni par l'« encyclique » du pseudo-Sévère de Minorque, si l'on accepte de la dater du VII<sup>e</sup> siècle<sup>189</sup> et donc de la rattacher au baptême imposé aux Juifs d'Espagne par le roi Sisebut<sup>190</sup>; ce texte latin n'a évidemment jamais eu de retentissement en Orient, mais il révèle une intention analogue à celle de la *Disputatio Gregentii*, exprimée avec encore moins de détours. La lettre, placée sous le nom de l'évêque Sévère, prétend dater du V<sup>e</sup> siècle et relater la conversion à demi forcée des Juifs de l'île de Minorque, déclenchée par un regain de ferveur des habitants à la suite du passage de reliques de saint Étienne<sup>191</sup>. Comme dans la *Disputatio Gregentii* et tant d'œuvres anti-judaïques, il y a une controverse publique (col. 737); mais nous n'apprenons pratiquement rien sur l'argumentation qui y est déployée, et le seul point clair est que le champion juif en sort vainqueur. Une série de miracles pour le moins étonnants entraîne la déconfiture des Juifs, qui se laissent baptiser les uns après les autres. Le ton est donné dès la description de l'île (col. 733) : elle a deux ports, dont l'un n'a pas de population juive parce que tous les Juifs y meurent mystérieusement; naturellement c'est dans cette partie de l'île qu'il n'y a ni loups ni autres bêtes nuisibles, tandis que l'arrière-pays du port où se trouvent les Juifs est infesté de vipères. Les Juifs qui veulent fuir l'île et le baptême forcé sont ramenés miraculeusement à l'évêque et au baptême (col. 740-741 et 743-745). L'auteur donne en fait très clairement à entendre que, dès qu'on délaisse la controverse pour la contrainte, tout va pour le mieux : « Les docteurs vieilliss dans cette Loi ont cru sans aucune querelle sur les mots, sans la moindre polémique sur

189. *Epistola de Judaëis*, PL 20, col. 731-746; nous reprenons la datation proposée par B. BLUMENKRANZ, *REJ* 111, 1951-1952, p. 24-27.

190. Le roi Sisebut est mort en 612; mais le royaume visigothique continuera jusqu'à la conquête arabe une politique d'éradication du judaïsme dont nous suivons le déroulement à travers les actes des conciles successifs de Tolède. Cf. B.-S. ALBERT, « Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique », *REJ* 135, 1976, p. 3-29.

191. Le passage des reliques du protomartyr Étienne, lapidé précisément par les Juifs, tombe trop bien et sent l'artifice; notons encore le nom du premier Juif converti, Ruben, nom du fils aîné de Jacob-Israël...

les Écritures »<sup>192</sup>. Plusieurs passages expriment la vraie intention du texte, faire de cette histoire un modèle à suivre pour le monde chrétien entier : « Peut-être est-il en effet venu, ce temps prédit par l'Apôtre, où Israël sera sauvé lorsque toutes les nations seront entrées (dans l'Église); et peut-être le Seigneur a-t-il voulu que cette étincelle jaillisse d'une extrémité de la terre pour que le monde entier s'embrace de l'incendie de la charité »<sup>193</sup>. Que ce texte ait précédé ou plus vraisemblablement suivi l'initiative de Sisebut, sa visée est claire : donner l'exemple d'un baptême forcé réussi qui persuade les lecteurs chrétiens de continuer dans cette voie<sup>194</sup>.

Le rôle imparti au miraculeux dans ces textes révèle leurs différences. Dans la *Disputatio Gregentii* et l'encyclique du pseudo-Sévère, le miracle permet de surmonter la résistance des Juifs à la conversion par la controverse et déguise plus ou moins habilement l'usage de la force ou au moins de la menace. Le miracle est donc extérieur à l'argumentation et se produit lorsque cette forme traditionnelle de tentative de conversion a clairement échoué. Il est aussi spectaculaire, mais prudemment placé à une certaine distance dans le temps — pour le pseudo-Sévère de Minorque — ou dans l'espace — pour la *Disputatio Gregentii* —, ce qui exclut tout contrôle par le lecteur; on projette des problèmes propres à une société et à une époque dans des cadres assez éloignés pour permettre d'en présenter une version idéalisée. Dans la *Doctrina* au contraire, le miraculeux est beaucoup plus discret.

Il confirme avant tout la justesse de l'argumentation déployée. Un ange vient apporter à Jacob (I 3) la preuve que le Christ est bien la personne désignée par le Psaume 2 et le Psaume 110 (donc la solution d'un problème d'exégèse traditionnel), et une vision apporte à Ioustos (V 3 et 17) la preuve que les discours de Jacob sont bien inspirés par l'Esprit Saint; la *Disputatio Gregentii* préférerait faire apparaître le Christ en gloire lui-même, apparition qui naturellement rendait superflue toute argumentation supplémentaire. De même, l'interprétation prophétique par Isaac de la vision du prêtre de Ptolémaïs (IV 5) démontre la supériorité du christianisme, non pas directement la divinité du Christ. Plutôt que des preuves claironnantes de l'existence du Christ, ce sont des signes de l'Élection et de la Grâce des tenants d'une argumentation que la *Doctrina* multiplie. La supériorité de l'argumentation de Jacob sur celle de Ioustos n'est pas en effet celle d'un homme sur un autre homme, mais d'une argumentation inspirée sur une autre qui ne l'est pas; Ioustos le dit lui-même : « c'est par l'Esprit Saint qu'il connaît par cœur les Écritures » (III 11), et les autres Juifs le comparent à une fontaine jaillissante de sagesse (III 2), ce qui revient à dire qu'il n'est que le vecteur de la parole divine. Ioustos, présenté comme un expert dans l'interprétation des Écritures (III 1-2), travaille d'arrache-pied pour apporter

192. « Inveterati illius legis doctores sine ulla altercatione verborum, sine ullo Scripturarum certamine crediderunt » (col. 743).

193. « Forsitan enim jam illud praedictum ab Apostolo venit tempus, ut plenitudine Gentium ingressa, Israel salvus fiat. Et fortasse hanc ab extremo terrae scintillam voluit Dominus excitari, ut universus orbis terrarum charitatis flagret incendio » (col. 746); contraste entre la petitesse de l'île et la magnificence des exploits de Dieu qui s'y déroulent, (col. 732 CD) : « unde intelligi datur, Judaeos per universum orbem fidei lumine visitandos » (col. 743). Il est difficile d'être plus clair, et aucun texte byzantin n'ira aussi loin pour recommander l'usage de la contrainte.

194. Notons que la lettre du pseudo-Sévère est explicitement destinée à un public chrétien, les autres évêques d'Espagne. Son contenu même exclut un public juif.

des notes qui lui serviront pendant la discussion (III 3). Jacob au contraire parle sans notes (III 11), ce qui emporte la conviction de Ioustos : un tel don ne s'explique que par la Grâce. Jacob a d'ailleurs un usage de l'Écriture qui est celui du moine : il aborde le texte sacré par le jeûne, les veilles et les pleurs<sup>195</sup>, et non par l'érudition. La fuite de Jacob loin du monde (V 20), dans l'anachorèse, complète cette image du nouveau saint. Ioustos de son côté a lui aussi le don de la componction pour ses péchés et le don des larmes (V 3; 12; 18), deux preuves de la sainteté; le texte suggère d'ailleurs qu'il retourne à Ptolémaïs à la fois en apôtre des siens et en futur martyr (V 18). Le bref tableau de la vie commune de Jacob et Ioustos après la controverse (V 18), est celui d'un père spirituel et de son disciple, de deux saints aux charismes différents. La Doctrina transforme donc le modèle traditionnel du débat public entre un Juif et un Chrétien en en faisant une catéchèse administrée par un Juif converti inspiré, mais elle préserve en même temps l'idée d'une démonstration.

Cette bonne volonté n'empêche pourtant pas l'auteur d'être assez peu renseigné sur les gens qu'il veut convertir. Comme nous l'avons vu, les seuls points de contact assurés de l'argumentation avec l'actualité sont la défense du culte de la croix et l'interprétation eschatologique des invasions arabes : point n'était besoin d'une connaissance approfondie des communautés juives pour aborder ces sujets. Les interprétations rabbiniques de l'Ancien Testament que l'on oppose à Jacob représentent un *topos* de la littérature anti-judaïque et ne prouvent pas un contact réel avec les écoles rabbiniques; l'auteur n'a d'ailleurs aucune familiarité avec la méthode d'exégèse rabbinique. Les seuls rites juifs qu'il cite sont la circoncision et le sabbat, dont tout le monde connaissait l'existence; on ne trouve aucune allusion ni aux autres rites juifs (pas une seule prière ni une seule bénédiction!) ni au calendrier des fêtes juives. Il connaît l'existence d'une hiérarchie juive, à la fois de rabbins (*didaskalos* ou *nomodidaskalos*, sans nuance clairement perceptible entre les deux termes), de prêtres et *prôtoi* qui administraient la communauté. Tous ces points sont confirmés par ailleurs<sup>196</sup>, mais les allusions de la Doctrina sont trop peu précises pour garantir que l'auteur possède une vraie connaissance du fonctionnement des communautés juives. Il ne connaissait que de l'extérieur la synagogue de Ptolémaïs où il nous dépeint le diacre Léontios devenu Juif (IV 5). Il a vu les rabbins et leurs disciples déambuler sur le môle, comme Samouèlos, mais il ne connaissait leurs conversations que par ouï-dire; l'idée qu'il leur prête d'un Messie juif qui « s'incarne » en naissant d'une jeune fille juive (V 6) n'est qu'un décalque de la naissance virginale de Jésus, qui trahit l'auteur chrétien. Rien ne laisse non plus supposer qu'il ait su l'hébreu. Bref, l'auteur ne connaissait certainement pas assez les Juifs pour prétendre décrire

195. « Car il jeûnait et veillait beaucoup pour avoir l'esprit clair en abordant les saintes Écritures » (III 10). « Jacob étudie les saintes Écritures en jeûnant chaque jour, et les nuits il veille, prie et supplie Dieu de lui pardonner les impiétés qu'il a commises contre les Chrétiens » (IV 1). Aucun autre texte anti-judaïque n'insiste à ce point sur la piété du Juif converti ou du champion chrétien.

196. De toute façon, la terminologie en grec que nous conservent les inscriptions et les documents légaux reste floue; peut-être y avait-il une terminologie en hébreu plus précise. Cf. H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphie 1960; *Revue biblique* 67, 1960, p. 58-64; A. M. RABELLO, « A Tribute to J. Juster », *Israel Law Review* 11, 1976, p. 216-247. Pour l'évolution en faveur de l'hébreu que laissent percevoir les papyrus, cf. V. A. TCHERIKOVER, *Corpus papyrorum judaicarum* I, Cambridge 1957, p. 109.

---

de façon crédible l'intérieur d'une communauté juive, même s'il connaissait les remous qui agitaient alors les Juifs de Palestine. Son entreprise ne pouvait être qu'un échec, son œuvre reste dans la série des textes anti-judaïques une pièce à part, peut-être la seule qui se soit aussi clairement souciée de toucher les Juifs eux-mêmes. Fort de la conviction que le moment eschatologique de la conversion des Juifs était venu, l'auteur croyait pouvoir faire tomber les barrières entre Juifs et Chrétiens.

---



# LA POLÉMIQUE ANTI-JUDAÏQUE AU VI<sup>e</sup> ET AU VII<sup>e</sup> SIÈCLE UN MÉMENTO INÉDIT, LES *KÉPHALAIA*

par Vincent DÉROCHE

---

La remarquable étude de M. Simon<sup>1</sup> sur la confrontation entre Juifs et Chrétiens pendant l'Antiquité s'arrête avec le V<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire avec la clôture de notre documentation du côté juif, le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone, et avec la fin des textes de grands auteurs patristiques sur les Juifs. La conclusion de cette étude se place en outre à une époque d'apaisement relatif du conflit : la scission de l'Église orientale provoquée par le concile de Chalcédoine accapare alors l'attention des Chrétiens et réduit la pression qu'ils exerçaient sur les Juifs. D'après une anecdote révélatrice, probablement inventée par les monophysites, les Juifs auraient mis à profit la décision du concile de Chalcédoine pour demander à être absous de l'accusation de déicide, puisque leurs pères n'avaient attenté qu'à la nature humaine du Christ<sup>2</sup>!

Mais dans le courant du VI<sup>e</sup> siècle et surtout du VII<sup>e</sup>, c'est une nouvelle floraison de textes polémiques chrétiens spécifiquement anti-judaïques, pour la plupart soit anonymes ou pseudépigraphes, soit dus à des auteurs dont nous n'avons pas conservé d'autre œuvre, comme Étienne de Bostra ou Jérôme de Jérusalem ; l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis est le seul texte d'un auteur que nous connaissions bien par ailleurs. Cette production connaît apparemment des prolonge-

1. *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948 ; l'ouvrage de J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris 1914 (ci-après : JUSTER), reste précieux. La polémique des Chrétiens contre les Juifs a été inventoriée par A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's eye view of Christian Apologies until the Renaissance*, Cambridge 1935 (ci-après : WILLIAMS) ; A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971 (ci-après : SHARF), remplace la plupart de ces œuvres dans leur contexte historique. Signalons l'existence d'études récentes comme celle d'A. WAEGEMANN, « Les traités *Adversus Iudaeos* », *Byz.* 56, 1986, p. 295-313.

2. MICHEL LE SYRIEN, éd. J.-B. Chabot II, p. 91 ; on trouve *ibid.*, p. 73, l'assimilation des Nestoriens aux Juifs. Cf. L. VAN ROMPAY, « A Letter of the Jews to the Emperor Marcian concerning the Council of Chalcedon », *Orientalia Lovanensia Periodica* 12, 1981, p. 215-224.

ments au VII<sup>e</sup> siècle. Sans prétendre à l'exhaustivité, signalons, à côté de la *Doctrina Jacobi*, les œuvres suivantes :

- Le *Dialogus Timothei et Aquilae* (ci-après : *Dialogus Timothei*), éd. R. G. Robertson, *The Dialogue of Timothy and Aquila*, Harvard 1986 (ci-après : ROBERTSON).

Ce texte bien édité se distingue par sa polémique contre la traduction de la Bible en grec par Aquila au II<sup>e</sup> siècle; le nom de l'interlocuteur juif de Timothée est évidemment un rappel de cette traduction; WILLIAMS (p. 67-68) plaçait donc ce dialogue à l'époque de la diffusion de la version d'Aquila, vers 200 ap. J.-C., en supposant des additions postérieures. Mais l'usage intensif du *De mensuris et ponderibus* d'Épiphané (ROBERTSON, p. 50-110) remonte certainement au texte original, qu'il faut donc placer au V<sup>e</sup> siècle au plus tôt; le contexte et la langue populaire laissent supposer une rédaction postérieure à la Nouvelle 146 de Justinien (533), qui n'autorisait que la Septante et la version d'Aquila comme traduction grecque de la Bible pour l'usage liturgique des synagogues; l'auteur s'oppose en fait à la sanction officielle accordée à la traduction d'Aquila. On peut donc penser au VI<sup>e</sup> siècle, plutôt dans la seconde moitié (ROBERTSON, p. 372-383); le texte n'aborde pas le problème des images. Tant les variantes du texte biblique que les détails de la mise en scène indiquent une rédaction en Égypte (ROBERTSON, p. 357-371). L'usage de textes antérieurs apparaît au moins par une incohérence de la mise en scène qui fait apparaître brusquement un roi (?) et un évêque comme témoins du débat (*Dialogus Timothei* 57, 9) : cf. ROBERTSON, p. 321-322, qui rapproche ce détail des *Actes de Silvestre*.

- Le *Dialogus Athanasii et Zacchaei* (ci-après : *Dialogus Athanasii*), éd. F. C. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Oxford 1898, avec l'apport d'une version arménienne (ci-après : CONYBEARE).

La date proposée par Conybeare, vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, est intenable; E. HENNECKE, *Theologische Literaturzeitung* 20, 1899, col. 566-570, a démontré que les mentions de Jérusalem occupée par les moines et de l'église de l'Anastasis impliquaient une date plus basse à partir du IV<sup>e</sup> siècle, qu'il est impossible de préciser davantage; voir également, A. HILGENFELD, *Berliner Philologische Wochenschrift* 11, 1900, p. 326-330. A. EHRHARD, *BZ* 10, 1901, p. 276-279, mentionne des manuscrits supplémentaires. Néanmoins, la thèse centrale de Conybeare reste fondée : le texte véhicule des matériaux anciens comme les comptes chronologiques des soixante-dix semaines jusqu'au Christ (p. XXXVII-XXXIX) ou les citations d'Évangiles apocryphes. Le caractère particulièrement composite et artificiel du texte rend l'interprétation difficile, faute d'un *Sitz im Leben* identifiable; faut-il le relier à la crise de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, ou à celle qui nous occupe et qui s'ouvre dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle? ROBERTSON (p. 172 n. 1) a démontré l'origine égyptienne du texte, ce qui le rapproche du *Dialogus Papisci* (cf. *infra*) et du *Dialogus Timothei*.

- La *Disputatio Gregentii cum Herbario Iudaeo*, liée aux guerres des Himyarites dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle : PG 86, col. 621-784 (ci-après : *Disputatio Gregentii*).

Commentaire partiel : A. B. HULEN, « The Dialogues with the Jews as sources for the Early Jewish Argument against Christianity », *JBL* 51, 1932, p. 58-70. La datation et l'appréciation de ce texte sont particulièrement délicates : la tradition manuscrite l'associe à la *Vita Gregentii* (éd. partielle : A. VASILIEV, *VV* 14, 1907, p. 39-66) et aux *Lois des Homérites* (PG 86, col. 568-620) censées être rédigées par l'évêque de Téphar, Grégentios, le héros de la *Vita* et de la *Disputatio*. Bref, la *Disputatio Gregentii* ne pourra être élucidée complètement

tant que ses relations avec ces deux autres œuvres resteront obscures. La date de 510-520 proposée par WILLIAMS (p. 142) repose sur une double erreur. 1) Contrairement à l'hypothèse de Williams, la mise en scène place la controverse publique de Grégentios avec les Juifs après l'anéantissement du royaume juif himyarite par le royaume d'Axoum vers 520-530, et ajoute que le roi chrétien Abraamios a encore régné trente ans (col. 781), ce qui nous place vers 560 au plus tôt. 2) Nous n'avons aucune preuve de la réalité de la controverse, que Williams prenait pour un fait acquis, et nous aurions plutôt des raisons de penser que ce texte transpose, à propos de l'Arabie vers 530, des conflits propres à Byzance vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle ou même du début du VII<sup>e</sup> siècle; Grégentios est vraisemblablement un prétexte (cf. *supra* p. 269-270, le commentaire de la *Doctrina Jacobi*). JUSTER (p. 69-73) reculait la date de la composition des *Lois des Homérites* et de la *Disputatio Gregentii* — selon lui interpolées dans la *Vita* — jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle à cause des erreurs historiques qui y figurent (p. 72, n. 3, en particulier sur le roi Abraamios) et de l'influence des Nouvelles de Justinien qu'il croyait déceler dans les *Lois des Homérites* (en particulier le système des mutilations). MCGIFFERT (p. 9, n. 1 et p. 16-17) attirait l'attention sur la théologie élaborée du texte et le plaçait au plus tôt au VI<sup>e</sup> siècle. Notons que le texte ignore encore le débat sur les images<sup>3</sup>.

— La *Disputatio de religione*, éd. E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, TU 4, 3, Leipzig 1899 (ci-après : BRATKE). Ce texte curieux porte, au moins en théorie, sur l'historicité du récit de l'Adoration des rois mages par Philippe de Sidé, et fait s'affronter devant un souverain sassanide les partis chrétien, zoroastrien et juif en présence d'un « philosophe », Aphroditianos, qui fait plus figure d'arbitre que de participant. Un seul des quatre entretiens est consacré à la querelle entre Juifs et Chrétiens, mais c'est le dernier, qui est suivi de la conversion d'une bonne partie des Juifs.

À l'intérieur d'une fourchette chronologique assurée — garantie par l'emploi des formules du culte marial officialisées par le concile d'Éphèse en 431 et par la présence d'un extrait dans les œuvres d'Anastase d'Antioche, mort en 599 —, Bratke penchait sous toutes réserves pour la fin du V<sup>e</sup> siècle, contrairement à A. EHRHARD (dans K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*<sup>3</sup>, Munich 1897, p. 66) et E. SCHWARTZ (*RE I*, col. 2788-2793, s. v. Aphroditianos), qui proposaient la fin du VI<sup>e</sup> ou le début du VII<sup>e</sup> siècle; JUSTER (p. 69, n. 3), penchait pour le début du VI<sup>e</sup> siècle; cf. P. LEJAY, *Revue Critique*, 1900, 1, p. 367-368. Comme l'a montré BRATKE (p. 215 s.), le roi sassanide Coatos qui préside le débat n'est pas historique, et l'ensemble du récit est donc fictif.

La préférence de Bratke pour une date haute tient à son interprétation de l'ensemble du texte : il a pris au sérieux l'argumentation dirigée contre les « païens » et supposé que ceux-ci constituaient le public essentiel; il fallait donc remonter à une époque où la conversion des païens était encore inachevée. En fait, les « païens » sont les mages perses, présents pour la couleur locale et surtout pour confirmer le récit des miracles survenus en Perse lors de la nais-

3. L'appréciation de ces trois œuvres qui forment un véritable cycle de Grégentios est d'autant plus délicate que l'accord est loin d'être fait sur les rapports entre les différentes sources dont nous disposons concernant les événements du Himyar et du Najran; cf. pour l'épigraphie M. RODINSON, *Annuaire ÉPHÉ IV<sup>e</sup> section*, 1965-1966, p. 131-140; 1966-1967, p. 121-138; pour l'hagiographie, cf. I. SHAHID, *The Martyrs of Najran. New Documents*, Bruxelles 1971; L. VAN ROMPAY, « The Martyrs of Najran. Some Remarks on the Nature of the Sources », *Studia Paulo Naster oblata II*, Louvain 1982, p. 301-309, et J. RYCKMANS, « Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des Himyarites », *Le Muséon* 100, 1987, p. 297-305. Pour la *Vita Gregentii*, cf. R. PARET, « Un parallèle byzantin à Coran XVIII, 59-81 », *REB* 26, 1968, p. 137-159.

sance du Christ ; l'auteur ne connaît d'ailleurs visiblement presque rien de la Perse. L'argumentation de l'évêque montre, entre autres, que les païens auront accès à la vérité et au salut plus facilement que les Juifs : contrairement à l'idée de Bratke, ce thème convient à la polémique anti-judaïque mieux qu'à une apologie adressée aux païens. Les seuls vrais adversaires tenaces du parti chrétien sont d'un bout à l'autre les rabbins juifs. Bien qu'il soit impossible de proposer une date ferme, la vraisemblance conduit à placer le texte au plus tôt vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, après les premières expériences de baptême forcé (les Juifs himyarites et les Juifs de Borion sous Justinien) dont nous ayons un écho (BRATKE, p. 28), dans l'intention déclarée du souverain sassanide de fondre Juifs et Chrétiens en une seule religion — un passage qui fait bien sentir que la religion perse n'est ici qu'un prétexte pour transposer dans un autre cadre le débat entre Juifs et Chrétiens à Byzance, comme pour la *Disputatio Grgentii*. L'attaque contre la *deuterósis* des rabbins (BRATKE, p. 33) serait également mieux à sa place après la Nouvelle 146 de Justinien, de 533.

- L'*Apologia* contre les Juifs de Léontios de Néapolis (ci-après : *Apologia*) ; elle ne nous est connue que par des fragments. Le plus important a été conservé par les actes de Nicée II (PG 93, col. 1597 B-1610 A), une série d'extraits du même passage par les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> *Discours sur les images* de Jean Damascène (éd. B. Kotter, *Die Schriften Johannes von Damaskos III*, Berlin 1975, p. 156-159 et 178-181, ci-après : KOTTER). Un autre extrait a été reproduit par Euthyme Zigabène (PG 130, col. 293 B-296 A) et deux fragments inédits ont été conservés par deux manuscrits.

La seule date précise connue de l'activité littéraire de Léontios de Néapolis est 641-642 pour la rédaction de la *Vie de Jean l'Aumônier* : C. MANGO, « Leontios of Neapolis : A Byzantine Hagiographer at Work », dans I. HUTTER (éd.), *Byzanz und der Westen*, Vienne 1985, p. 33. Cf. V. DÉROCHE, « L'authenticité de l'*Apologie* contre les Juifs de Léontios de Néapolis », *BCH* 110, 1986, p. 655-669 avec la bibliographie <sup>4</sup>.

- Une *Dialexis* anonyme entre un Chrétien et un Juif conservée dans les actes de Nicée II, très proche de l'*Apologia* de Léontios : MANSI XIII, col. 165-168.
- Les fragments d'un texte d'Étienne de Bostra, conservés en deux recensions : les passages cités par Jean Damascène (KOTTER, p. 174), et le manuscrit édité par G. Mercati, *Theologische Quartalschrift* 77, 1895, p. 663-668, réimpr. dans *Opere Minori* I, Vatican 1938, p. 202-206.

Cf. V. DÉROCHE, *BCH* 110, 1986, p. 663, avec bibliographie ; l'œuvre et l'auteur datent probablement du VII<sup>e</sup> siècle, le *terminus ante quem* étant fourni par l'extrait que cite Jean Damascène au début du VIII<sup>e</sup> siècle.

4. Je suppose ici résolu le problème de l'authenticité de l'*Apologia* malgré les doutes émis par P. SPECK dans *Ποικίλα Βυζαντινά* 4, *Varia* I, Bonn 1984, p. 242-249, et réitérés dans *Ποικίλα Βυζαντινά* 6, *Varia* II, Bonn, 1987, p. 315-322. L'aboutissement logique de la thèse de P. SPECK, pour qui le fragment de Nicée II de l'*Apologia* est un faux iconodoule, serait de considérer tous les textes anti-judaïques comparables comme des faux iconodoules ou au moins des textes interpolés par les iconodoules ; il arrive effectivement à cette conclusion dans *Varia* II, p. 321, pour les fragments d'Étienne de Bostra, et, p. 319, pour l'ensemble du dossier. Les rapports de ces œuvres avec les joutes oratoires réellement attestées et leur cohérence interne sont à mon sens trop forts pour autoriser cette hypothèse.

- *Le Dialogus Papisci et Philonis* (ci-après : *Dialogus Papisci*); éd. McGiffert, *Dialogue between a Christian and a Jew*, Marbourg 1889, ci-après : MCGIFFERT.

La tradition manuscrite de ce texte important est particulièrement embrouillée; sans avoir utilisé tous les manuscrits, McGiffert distinguait deux recensions, et il en existe au moins une troisième. La tradition indirecte est riche, puisque l'on retrouve l'essentiel de l'argumentation dans la *Disputatio adversus Iudaeos* d'un abbé ANASTASE, véritable pot-pourri de textes antijudaïques dont la date reste à fixer (PG 89, col. 1203-1272; ci-après : *Disputatio Anastasi*) et dans les *Trophées de Damas* (cf. *infra*). Une traduction latine d'une des recensions a été faite au XI<sup>e</sup> siècle : G. DAHAN, « Paschalis Romanus, *Disputatio contra Iudeos* », *Recherches augustinienes* 11, 1976, p. 161-213.

Cf. E. GOODSPEED, « Papiscus and Philo », *American Journal of Theology* 4, 1900, p. 796-802, qui présente la recension d'un nouveau manuscrit; inventaire des manuscrits : A. EHRHARD, *BZ* 10, 1901, p. 278, qui place le texte vers 740 sans raisons suffisantes; M. KMOSKO, « Das Rätsel des Pseudo-Methodius », *Byz.* 6, 1931, p. 293-294; G. BARDY, *PO* 15, Paris 1927, p. 186-188; J. E. BRUNS, « The *Altercatio Jasonis et Papisci*, Philo and Anastasius the Sinaite », *Theological Studies* 34, 1973, p. 287-294, s'intéresse en fait surtout à l'attestation par le *Dialogus Papisci* du texte grec perdu de l'*Altercatio Jasonis et Papisci* du II<sup>e</sup> siècle de notre ère (connue surtout par Origène, *Contre Celse* IV, 52; en fait, seul le titre du *Dialogus Papisci* fait le lien). La mise en scène originelle du dialogue a disparu, sauf dans certains passages comme la p. 56 de l'éd. McGiffert ou la conclusion de la recension du *Paris. gr.* 1788 relevée par G. BARDY, *op. cit.*, p. 186, n. 3; plusieurs détails indiquent peut-être une rédaction en Égypte (MCGIFFERT, p. 43-44). Les indications chronologiques contenues dans le texte varient d'une recension à l'autre, mais l'on peut retenir un *terminus post quem* vers 630-640 en combinant le comput des années écoulées depuis la déchéance des Juifs et la description d'une chrétienté attaquée de toutes parts (MCGIFFERT, p. 42-43).

- Certaines des *Quaestiones ad Antiochum ducem* du Pseudo-Athanase, les n<sup>os</sup> 42 et 137; PG 28, col. 623-624, 684-700 et 709.

Cf. G. BARDY, *loc. cit.*; WILLIAMS (p. 160-162) les attribuait à une période antérieure au *Dialogus Papisci* et aux *Trophées de Damas* parce que ces derniers utilisent la *Quaestio* 137; mais celle-ci, la dernière de la collection, circule isolément et peut être antérieure aux autres *Quaestiones*. De plus, on ne la retrouve que dans la version longue du *Dialogue de Papiscus* qui doit être postérieure à la version courte (MCGIFFERT, p. 31-32; WILLIAMS, p. 171, n. 4).

- Les fragments de Jérôme de Jérusalem : PG 40, col. 848-860, 865 et 860-865; KOTTER, p. 194. Le *terminus ante quem* est l'introduction du fragment sur les images dans le florilège des *Discours sur les images* de Jean Damascène au début du VIII<sup>e</sup> siècle.

P. BATIFFOL, « Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit », *Revue des Questions historiques* 39, 1886, p. 148-255, trompé par la similitude du passage sur les images, identifiait le texte à une des versions du *Dialogus Papisci*; l'existence de ce passage place d'ailleurs Jérôme au plus tôt à l'extrême fin du VI<sup>e</sup> siècle. E. AMANN, *DTC* VIII, 1924, col. 983-985; JUSTER, p. 59 et n. 6; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 447-448, le place vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle ou le début du VIII<sup>e</sup> siècle; l'état de la question est donné par J. DARROUZÈS, art. « Jérôme le Grec », *DS* VIII, 1974, col. 919 : la parenté des fragments sur le baptême avec les écrits de Syméon le Nouveau Théologien laisse penser qu'ils n'ont rien à voir avec le fragment sur les images, incontestablement anti-

judaique. Je n'ai pu avoir accès à l'article de K. RAHNER, « Ein messalianisches Fragment über die Taufe », *Zeitschrift für katholische Theologie* 61, 1937, p. 258-271, qui voit dans le fragment sur le baptême une interpolation messalienne.

- Le récit arabe de la conversion des Juifs de la ville de Tomei ; R. GRIVEAUX, « Histoire de la conversion des Juifs habitant la ville de Tomei en Égypte d'après d'anciens manuscrits arabes », *ROC*, 3, 1908, p. 298-313, donne une analyse de ce texte arabe probablement traduit du grec ou du copte (ci-après : GRIVEAUX). Deux moines passant par Tomei engagent le débat avec le rabbin le plus savant de la ville et le convertissent avec toute sa communauté ; l'ancien rabbin deviendra évêque peu avant l'invasion arabe.

Dans l'état connu du texte, les indications chronologiques sont contradictoires, très probablement par la faute du traducteur arabe du VIII<sup>e</sup> siècle, qui introduit par ailleurs des anachronismes (GRIVEAUX, p. 312-313). Les rares événements mentionnés placent le texte dans les dernières décennies de la domination byzantine en Égypte : l'histoire se déroule sous le règne du dernier empereur byzantin à posséder l'Égypte et la Syrie (« Justinien », avec comme successeur « Léontios » ! S'agit-il de Justinien II, 685-695, et de Léontios Apsimar, 695-698 ?) et les invasions arabes sont mentionnées. Mais la date indiquée est à la fois l'an 347 des martyrs = 631 et l'année de la mort du patriarche copte Andronicos = 626 (622 pour GRIVEAUX, p. 301, n. 1). SHARF (p. 49) suit la date de Griveaux, 620-622, pour la controverse supposée réelle, tandis que V. A. TCHERIKOVER, *Corpus papyrorum judaicarum* I, Cambridge 1957, p. 103, n. 30, rattache le texte au baptême forcé de 632 sans prendre parti sur la réalité de la controverse. Dans son état actuel, cette œuvre ressemble plutôt à une fiction rédigée peu après les invasions arabes, ce qui expliquerait mieux le rôle positif accordé aux Juifs et l'intégration des invasions arabes au scénario ; mais l'absence d'édition intégrale ne permet pas de juger de l'étendue des éventuels remaniements introduits par le traducteur du VIII<sup>e</sup> siècle.

- *Les Trophées de Damas*, éd. G. Bardy, PO 15, Paris 1927, p. 169-292 (ci-après *Trophées*) : sous le règne de Constant, un moine sort vainqueur d'une controverse publique en quatre entretiens avec des Juifs à Damas.

Cf. A. WAEGEMANN, *op. cit.* ; V. DÉROCHE, *BCH* 110, 1986, p. 660, n. 34, pour les incertitudes sur la date. La controverse est datée de la vingtième année du règne de Constant et de la neuvième indiction ; Constant est devenu empereur en septembre 668, après avoir été couronné co-empereur en 654 ; la date de 681 proposée par G. Bardy repose donc sur l'indiction (666 et 696 étant impossibles), au détriment de l'année de règne qui imposerait 674 ou 688. Les rapports de ce texte avec les différentes recensions du *Dialogus Papisii* sont certains, mais extrêmement embrouillés ; cf. *infra*.

- La *Disputatio Sergii* rédigée en syriaque au début du VIII<sup>e</sup> siècle ; éd. A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Louvain 1973 (ci-après : HAYMAN).

Ce texte emprunte une partie de son argumentation et surtout de son florilège biblique aux versions grecque et latine des *Actes de Silvestre*, probablement par l'intermédiaire de la source, aujourd'hui perdue, que consulta aussi Dionysius Bar Salibhi au XII<sup>e</sup> siècle ; l'auteur ne connaissait apparemment que le syriaque, mais a néanmoins eu accès à la démonstration

sur les images qui caractérise les textes grecs du VII<sup>e</sup> siècle. L'ensemble est très artificiel : le titre syriaque parle d'une « lettre » du stylite ; les chap. I-IV sont en fait un traité autonome avec un florilège plus nourri que celui du dialogue, qui commence abruptement au chap. V ; la fin, chap. XXII, constitue un nouveau petit traité où le personnage du Juif disparaît (la mise en scène n'a donc pas de conclusion). On devine un assemblage de sources disparates et de quelques réflexions de l'auteur sur des problèmes récemment apparus comme la justification du culte des reliques (qui le préoccupe plus que celle du culte des images). La date n'est donnée que par des allusions aux 700 ans passés depuis la déchéance des Juifs (VIII, 5 et 6 ; XIV, 5) et indirectement par le débat sur les images, la croix et les reliques qu'on n'imagine guère avant l'extrême fin du VI<sup>e</sup> siècle.

Il n'est même pas sûr que nous ayons conservé l'essentiel de cette littérature : beaucoup de textes ne nous sont parvenus qu'en extraits grâce aux florilèges iconodoules du VIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire grâce à la querelle iconoclaste, qui leur a rendu une actualité inattendue ; ces textes mineurs d'auteurs inconnus ou peu connus n'étaient en effet pas reproduits en grand nombre comme les textes d'autorités patristiques sur le même sujet, et, lorsque le texte complet subsiste, sa tradition manuscrite est souvent squelettique (un seul manuscrit, par exemple, pour les *Trophées de Damas* ou la *Disputatio Sergii*). Cette faible diffusion répond parfaitement à ce que nous connaissons en Occident<sup>5</sup> ; ces œuvres de circonstance s'oublient dans l'oubli si elles ne sont pas liées à un nom illustre. Autre conséquence de ce caractère de circonstance : les textes sont davantage exposés à des remaniements qui veulent préserver leur actualité, au point que l'établissement du texte original est parfois presque impossible. La comparaison d'un texte avec ses sources éventuelles et les œuvres parallèles aboutit à décomposer le texte en deux éléments : d'une part des raisonnements et des florilèges qui circulent d'un texte à un autre, d'autre part quelques innovations et allusions à des faits concrets, et surtout une mise en scène qui est souvent la seule vraie identité du texte. Si le texte est transmis sans sa mise en scène, pour reproduire ses arguments, il ne se distingue plus d'une compilation.

Les problèmes que soulèverait une édition du texte original, au sens strict, du *Dialogus Papisci* en sont un bon exemple ; le texte actuellement édité est certainement soit composite, soit mutilé, puisqu'il y a une esquisse de mise en scène au milieu du texte, sans véritable introduction ni conclusion ; la conclusion d'un des manuscrits reprend celle des *Trophées*. G. Bardy voulait résoudre le problème en supposant que le *Dialogus Papisci* avait simplement recopié des passages entiers des *Trophées*. Mais la critique interne des *Trophées* montre au contraire que c'est leur auteur qui a copié des textes antérieurs. La mise en scène est si peu naturelle qu'on a pu la croire

5. B. BLUMENKRANZ, « Vie et survie de la polémique anti-juive », *Studia Patristica* I, 1, Berlin 1957, p. 460-476. La tradition manuscrite de certains des textes grecs a été inventoriée par A. EHRHARD, *BZ* 10, 1901, p. 276-279. Mentionnons pour le *Dialogus Papisci* : *Ambrosianus* A 56 sup., *Vaticanus* gr. 1128, *Ottobonianus* gr. 267, *Parisinus* gr. 1788, *Athos Kouiloumous* 52, *Dresde* A 109 et un fragment dans les *Parisini* gr. 854 et 1000. Les autres textes ont eux aussi une tradition réduite : sept manuscrits pour le *Dialogus Timothei*, un pour la *Disputatio Sergii*, une demi-douzaine pour la *Disputatio de religione*. Un texte inédit, conservé seulement en slave et signalé par W. Lüdtke, relate un débat entre Juifs et Chrétiens à Jérusalem sous l'épiscopat de Séphronios : F. NAU, PO 8, Paris 1911, p. 725, n. 2 ; description du manuscrit : D. J. ABRAMOVITCH, *Beschreibung der Handschriften der Sofienbibliothek der Petersburger Akademie* III, 1910, p. 270.

contradictoire<sup>6</sup> : les interlocuteurs du Chrétien changent sans arrêt. Le Chrétien est censé rencontrer discrètement, par le truchement d'un enfant, certains Juifs sympathisant déjà *secrètement* avec le christianisme (p. 190), puis ces Juifs demandent un dialogue public (p. 214), où ils font venir successivement des rabbins de Césarée de Cappadoce (p. 234) et d'autres (p. 261) pendant les quatre journées du débat. L'incohérence apparente vient de ce que le moine chrétien est censé parler à plusieurs Juifs, alors que le texte ne donne la parole qu'à un seul. L'auteur s'en explique candidement (p. 192) : il lui a semblé plus « utile » de présenter son texte comme un dialogue entre deux personnages, signe probable qu'il recopie un dialogue précédent opposant un Juif à un Chrétien, mais en l'affublant d'une mise en scène plus large. Ici comme dans le dialogue antimonophysite également de sa plume<sup>7</sup>, c'est la mise en scène qui l'a intéressé.

Conséquence inéluctable : les *Trophées* recopient dans les deux premières journées soit la source du *Dialogus Papisci*, soit le texte même du *Dialogus Papisci* ; la date de celui-ci ne nous est en effet connue que par le comput des années depuis la destruction du Temple (p. 79), comput que les copistes rajeunissent sans scrupules pour ces textes qui ne sont pas fixés à une époque par le nom d'un auteur prestigieux<sup>8</sup> : la date ainsi transmise par les manuscrits indique en fait seulement que le texte circulait *au plus tard* à telle date. Il est aussi plus naturel de penser que la seconde moitié des *Trophées* reproduit de même une des sources de la *Disputatio Anastasii* sans être elle-même cette source : comme l'a montré M. Kmosko<sup>9</sup>, la *Disputatio* reproduit un état du texte de certains passages qui est antérieur à celui transmis par les recensions conservées du *Dialogus Papisci* ; par ailleurs, elle ne conserve aucun des raffinements de la mise en scène des *Trophées*. Dans cette généalogie des textes, les *Trophées* ont bien la place pour laquelle plaide leur tradition manuscrite infime : celle d'un collatéral sans descendants. Quant au *Dialogus Papisci*, il est impossible d'en établir la figure originale, faute d'une mise en scène cohérente pour unifier l'argumentation : un *Urtext* hypothétique se dissoudrait plutôt dans le ou les textes qu'il compile et que nous n'avons pas le moyen d'isoler. Nous rencontrons en fait plusieurs états successifs de la tradition manuscrite d'un manuel, d'une collection plutôt que d'un texte homogène, parce que la mise en scène a été perdue.

Cette littérature pose à son lecteur une autre question délicate : quel est son rapport exact à la réalité ? La plupart de ces textes se donnent pour des procès-verbaux des discussions publiques réelles entre Chrétiens et Juifs : les *Trophées*,

6. A. WAEGEMANN (cité n. 1), p. 311.

7. Éd. N. BONWETSCH, « Ein antimonophysitischer Dialog », *Nachrichten Göttingen*, 1909, p. 133-159 ; l'auteur du dialogue avoue lui-même que celui-ci est fictif. Notons que G. DAHAN (*op. cit.* à la p. 279), p. 169, proposait plutôt une dépendance du *Dialogus Papisci* à l'égard des *Trophées* en raison des changements d'interlocuteurs ; pour G. BARDY (*op. cit.* à la p. 280), p. 186, n. 1, ceux-ci ne signifiaient rien dans une œuvre de « littérature populaire ». Au fond, ces changements se réduisent à l'alternance entre un Juif (Papiscos d'après la première phrase du texte) qui doit être le champion juif et les Juifs qui sont, tantôt le public juif qui prend à partie le Chrétien (ou vice-versa), tantôt dans la bouche du Chrétien un « vous » adressé à tout Israël. L'alternance semble mystérieuse uniquement parce qu'il manque au début du texte une mise en scène — rencontre des protagonistes qui conviennent d'un débat public, etc. —, qui devait exister à l'origine.

8. L'exemple le plus clair nous est fourni par la recension longue du *Dialogus Papisci*, un remaniement daté du XI<sup>e</sup> siècle (éd. McGiffert p. 79).

9. M. Kmosko, (*loc. cit.* à la p. 279) ; le passage sur les monnaies d'or en particulier est meilleur.

*l'Apologia*, les fragments de Jérôme de Jérusalem, le *Dialogus Athanasii*, la *Doctrina Jacobi* elle-même, le *Dialogus Papisci*, le récit de la controverse de Tomei, la *Disputatio Gregentii*, la *Disputatio de religione*. Mais le premier examen révèle immédiatement leur caractère fictif; ces textes sont de ce point de vue les héritiers du *Dialogue avec Tryphon* de Justin. Cette constatation amène à s'interroger sur le public et les buts visés par les auteurs.

Le dilemme s'est déjà présenté pour les études portant sur les époques antérieures. Il est à peu près impossible d'admettre, avec A. L. Williams<sup>10</sup>, que la majeure partie de ces œuvres soient des productions originales reproduisant des débats réels : la répétition des mêmes arguments et des mêmes citations vétérotestamentaires d'un texte à l'autre, la constante défaite à plate couture du Juif, la reprise de la mise en scène et de noms de Juifs célèbres dans la tradition littéraire, comme Papiscus ou Aquila, sont autant d'éléments qui démontrent le caractère artificiel de ces textes. Mais la thèse inverse, qui fut celle de A. Harnack<sup>11</sup>, est également intenable : ces ouvrages ne sont pas tous de simples fictions, où le Juif ne serait qu'un prétexte pour régler des débats internes à l'Église. Leur forme même ne se justifie que par l'existence d'une polémique anti-judaïque. Certains de ces textes — la *Disputatio Anastasii* et les *Képhalaia* dont nous parlerons plus bas — sont d'ailleurs désignés explicitement comme des *manuels* de polémique<sup>12</sup>. Voici un autre indice : même dans les textes les plus nettement romancés, la proportion des citations explicites du Nouveau Testament par rapport à celles de l'Ancien Testament est nulle ou très faible : seul le refus du Nouveau Testament par les Juifs peut expliquer ce phénomène<sup>13</sup>. La coïncidence chronologique d'une partie de cette abondante production avec le décret de baptême forcé sous Héraclius ne peut être fortuite : le rapport de cause à effet entre la crise réelle et la production littéraire doit exister. Pour M. Simon<sup>14</sup>, la vraie question était de déterminer si un texte reflétait la nature du conflit à un endroit donné et à un moment donné; mais à l'époque qui nous intéresse, la maigreur des informations disponibles par ailleurs nous contraint à

10. *Op. cit.* (n. 1), spécialement p. XV-XVI. Il serait néanmoins abusif de dire avec M. Simon que A. L. Williams présuppose un « judaïsme agressif » et la réalité de toutes les controverses figurant dans nos sources. Williams se bornait à supposer qu'il n'y avait pas de fumée sans feu et surtout que les Chrétiens ne pouvaient renoncer à leur devoir de convertir Israël. Il a noté lui-même (*op. cit.*, p. 174 par exemple) que certaines œuvres comme le *Dialogus Papisci* sont des fictions peu satisfaisantes.

11. A. HARNACK, *Allercatio Simonis et Theophili*, TU I, 2, p. 75 s. McGiffert a repris cette thèse: *op. cit.*, p. 3-8.

12. La *Disputatio Anastasii* a en effet comme caractéristique principale d'éliminer la mise en scène au profit du squelette de l'argumentation (d'où un aspect de fourre-tout parfois déroutant); le premier paragraphe sur la question à poser au Juif et les répliques à adapter à ses réponses éventuelles a évidemment fonction de manuel et indique le genre de l'ensemble. Les *Képhalaia* n'ont d'autre but que de collectionner des questions auxquelles l'interlocuteur ne devrait pas pouvoir apporter de réplique satisfaisante.

13. Cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, Paris 1960, p. 223, pour l'importance de ce critère dans les œuvres latines. On consultera avec profit les p. 68-84 du même ouvrage sur la polémique chrétienne contre les Juifs : des controverses bien réelles sur le terrain entraînent la rédaction d'ouvrages destinés à fournir des arguments aux controversistes chrétiens, et ainsi peut-être à susciter la conversion des Juifs d'une manière *indirecte*. La situation à Byzance semble avoir été analogue; cf. *infra*.

14. *Op. cit.* (n. 1), p. 175. La thèse nuancée de Juster, p. 53, n. 4, reste valable : il a existé des débats réels dont nous avons des transcriptions littéraires retravaillées.

reprendre l'étude de la nature de ces textes avant d'en déduire, autant que possible, la nature du conflit.

Il existe heureusement d'autres textes de cette époque qui, sans être eux-mêmes des productions spécifiquement anti-judaïques, nous renseignent néanmoins sur la nature de celles-ci en attestant l'existence de débats de ce genre bien réels à cette époque. La simple énumération des textes anti-judaïques en forme de discussion donnerait à penser que l'archétype de la série, le *Dialogue avec Tryphon*<sup>15</sup>, a pu être influencé par des modèles littéraires païens comme ceux des dialogues philosophiques, et a lui-même transmis cette forme littéraire à des successeurs qui ne la pratiqueraient que par convention. Mais les débats publics à l'époque antérieure sont attestés d'abord *a contrario* par l'interdiction impériale faite aux prêtres chrétiens d'engager des polémiques de ce genre avec des représentants d'autres religions, après le concile de Chalcédoine<sup>16</sup>; le thème de la *Disputatio de religione* est fondé par les mentions de débats philosophiques et religieux à la cour sassanide<sup>17</sup>. L'ardeur que mettaient les Juifs à engager de telles joutes verbales a été notée par Jérôme<sup>18</sup>, et les textes talmudiques révèlent par endroits l'entraînement des rabbins à cet exercice. Notons en contraste l'anecdote du rabbin de Babylone en séjour à Césarée au début du IV<sup>e</sup> siècle, pris au piège par ses élèves chrétiens qui lui demandent l'exégèse d'*Amos* 3, 2 (un des passages où Dieu rejette Israël), et à la rescousse de qui vient son maître palestinien en expliquant que les rabbins de Babylone n'ont pas l'habitude de se défendre des attaques des Chrétiens, faute de les côtoyer sans cesse comme les rabbins palestiniens<sup>19</sup>.

Pour notre époque, il convient de mentionner le curieux débat entre Samaritains sous la présidence d'Eulogios vers 589, qui ne nous est connu que par le résumé de Photius : Eulogios y tranche d'une façon inattendue le débat du dosithéisme en faveur du Christ<sup>20</sup>. Anastase le Sinaïte, dans son *Hodègos*, mentionne une contro-

15. Éd. G. ARCHAMBAULT, *Dialogue avec Tryphon*, Paris 1909.

16. ACO II, 1, 3, éd. Schwartz, p. 120-121; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Jérusalem, Detroit 1987, p. 337-355.

17. Aux exemples d'E. Bratke pour la période antérieure, il convient d'ajouter les débats mentionnés dans la *Chronique de Séert* (PO 7, p. 164-167) et le débat légendaire de Mar Yaret (résumé : ROC 9, 1914, p. 434-435).

18. Mais d'une façon significative Jérôme ne rapporte que des critiques de détail exprimées par les Juifs. Ainsi, ils contestent la traduction de « vierge » pour *Isaïe* 7, 14 (*In Is.* 7, 14; éd. M. Adriaen, Turnhout 1963, p. 102-105). Surtout, ils se moquent de la prononciation de l'hébreu par les Chrétiens et leur posent des questions d'érudition biblique (quel âge avait Salomon quand il engendra Roboam?), que Jérôme trouve futiles, mais qu'il redoute pour les Chrétiens dont la science en ce domaine est visiblement très inférieure; notons l'exemple du Juif de Rome feignant de se convertir pour poser des questions sur les contradictions des deux généalogies de Jésus, auxquelles ses interlocuteurs ne savent que répondre (*In Ep. ad Titum* 3, 9; PL 26, col. 594-596). Les Juifs des textes byzantins posent des questions plus fondamentales — comme le Priscus venu à la cour de Chilpéric, qui refuse le baptême offert par Grégoire de Tours en disant qu'il ne veut pas d'un Dieu qui a femme et enfants (*Historia Francorum* VI, 5; éd. R. Buchner, Darmstadt 1970, II, p. 8-13). Pour notre époque, nous avons le témoignage de Grégoire le Grand : *Commentaire sur le Premier Livre des Rois* III, 5; PL 79, col. 163 B.

19. M. SIMON, *op. cit.* (n. 1), p. 220-222, qui se réfère au traité Aboda Zara 4a, où nous supposons avec M. Simon que les *Minim* élèves du rabbin de Babylone sont bien des Chrétiens.

20. PHOTIUS, *Bibliothèque* cod. 230, éd. Henry V, p. 60-64. Une secte samaritaine rapportait

verse de ce genre, qu'il a soutenue à Antinôpolis contre un Juif « sophiste » du nom d'Akolouthos sur la nature des miracles de Jésus, thème original apparemment sans parallèle; Anastase ne nous donne pas la conclusion de sa propre argumentation et attribue ces attaques juives au manque de vertu des Chrétiens, ce qui laisse penser que l'Église n'est pas sortie victorieuse de ce débat<sup>21</sup>. Dans son *Hexahéméron*, qui ne nous est conservé qu'en latin, Anastase se préoccupe de défendre la Trinité contre les attaques des Juifs, des Barbares et des Samaritains; mais à la fin de sa démonstration il ne parle plus des Barbares et des Samaritains, et suggère d'afficher son argumentation pour la honte et la confusion des Juifs, « qui tournent leurs propos contre le Christ et son Église »; les Juifs devaient donc prendre assez souvent l'offensive<sup>22</sup>. Tout l'*Hodègos* d'Anastase est d'ailleurs l'attestation de la réalité de ces débats entre représentants de différentes confessions. Nous avons par conséquent de sérieux motifs de penser que, comme en Occident, les œuvres de polémique anti-judaïque reflètent la réalité quotidienne, davantage après qu'avant le V<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>.

La source la plus parlante reste le chapitre du *Pratum spirituale* consacré à la figure de Cosmas le Scholastique, rencontré par Moschos et Sôphronios pendant un de leurs séjours à Alexandrie :

« Au sujet de ce messire Cosmas le Scholastique circulent de nombreux récits les plus divers dus à une foule d'auteurs. Pour nous, nous consignons par écrit ce dont nous avons été les témoins oculaires et que nous avons suivi dans le détail, pour le profit des lecteurs. C'était un homme modeste, pratiquant l'aumône, maître de soi, vierge, calme, ignorant la colère, sociable, hospitalier, ami des pauvres. Cet homme merveilleux nous a été d'un grand profit, non seulement par le spectacle de sa vertu et par son enseignement, mais encore parce qu'il avait beaucoup de livres, plus que tout autre à Alexandrie, et qu'il les procurait sans rechigner à ceux qui le demandaient. Il était aussi indifférent aux biens matériels : dans toute sa maison, on ne pouvait voir que des livres, un lit et une table. N'importe qui pouvait entrer, lui poser la question qui l'occupait, et consulter ses livres. J'allais le voir chaque jour, et la vérité atteste avec moi que je ne suis jamais entré sans le trouver en train de lire ou d'écrire contre les Juifs; car il consacrait beaucoup de zèle à ramener les Juifs à la vérité. C'est pourquoi il m'envoyait souvent discuter avec certains Hébreux à propos de l'Écriture : en effet, il n'aimait guère sortir de chez lui »<sup>24</sup>.

C'est le seul personnage du *Pratum spirituale* qui dispose d'une bibliothèque importante (la plus riche d'Alexandrie d'après le *Pratum* — évidemment parmi les bibliothèques privées) et se livre à un travail d'érudit. Le texte permet de conclure,

à son fondateur Dosithée le passage messianique de *Deut.* 18, 15, où Moïse annonce un « prophète tel que moi », tandis que les Samaritains « orthodoxes » y reconnaissent plus simplement Jésus de Navé; conformément à la tradition de l'apologétique chrétienne, Eulogios tranche en rapportant la prophétie à Jésus, puis défend le dogme de la Résurrection contre les dosithéistes.

21. *Hodègos* XIV, 1; éd. K.-H. Uthemann, Turnhout 1981, p. 257-258.

22. PG 89, col. 933 B : *linguas suas... moventium adversus Christum et suam Ecclesiam*.

23. B. Blumenkranz a noté que les textes anti-judaïques de l'Occident semblaient plus proches de la réalité à partir du V<sup>e</sup> s. : « Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhundert », *Theologische Zeitschrift* 4, 1948, p. 121. Juster, de son côté, parle d'une « forme rajeunie de la polémique anti-juive » (p. 66) caractérisée surtout par une attention accrue apportée à la mise en scène.

24. PG 87/3, col. 3040 C-3041 A, chap. 172.

tout d'abord, que les controverses étaient assez fréquentes pour justifier qu'un homme consacra sa vie à les préparer, et n'eût même pas le loisir d'y aller en personne parce qu'elles dévorait un temps et une énergie difficilement imaginables pour nous : la répartition de plusieurs de nos textes en « journées » renvoie probablement à des faits concrets. Ensuite, il apparaît que la polémique contre les Juifs pouvait être la préoccupation essentielle d'un spécialiste tel que Cosmas, dans une ville et à une époque où l'on s'attendrait à trouver surtout des débats entre monophysites et chalcédoniens, comme dans l'*Hodègos* d'Anastase. Le fait est d'autant plus remarquable que Cosmas justement ne va pas sur le terrain, parce que l'amas de lieux communs que se transmet la polémique anti-judaïque de génération en génération lui semble insuffisant ; malheureusement, le texte du *Pratum spirituale* ne nous précise pas la nature exacte du travail de Cosmas. Il est clair qu'il fournissait des notes, que d'autres utilisaient dans leurs controverses avec les Juifs. Se consacrait-il uniquement à la compilation de livres rares ? La mention de débats « à propos de l'Écriture » laisse penser qu'il devait aussi constituer des florilèges argumentés, le travail de base de toute polémique anti-judaïque. La controverse avec les Juifs n'est donc pas une simple affaire de routine et de recopiage ; c'est un besoin assez pressant pour justifier des recherches de bibliothèque qui, toutes proportions gardées, annoncent celles de la période monothélite<sup>25</sup> et devaient déboucher de la même manière sur la construction de florilèges comme celui du pseudo-Grégoire de Nysse, malheureusement sans date pour l'instant<sup>26</sup>. Les textes polémiques eux-mêmes conservent des traces de ces accumulations d'arguments et de contre-arguments, ainsi que nous le verrons plus bas, et il est hors de doute que des controversistes spécialisés tels qu'Anastase devaient maîtriser, comme nos modernes joueurs d'échec, de véritables « ouvertures » où telle entrée en matière entraînait inmanquablement telle riposte, et ainsi de suite jusqu'au moment critique où l'un des partenaires pouvait sortir de sa manche un argument encore inédit, donc un coup imparable. L'espoir de Cosmas était sûrement de forger une telle arme<sup>27</sup>.

25. Cf. P. VAN DEN VEN, « La patristique au concile de Nicée II », *Byz.* 25-26-27, 1955-1956-1957, p. 326-331. Le même phénomène se retrouve à l'époque iconoclaste : P. J. ALEXANDER, « Church Councils and Patristic Authority. The Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815) », *Harvard Studies in Classical Philosophy* 63, 1958, p. 493-505. Mais comme la polémique avec les Juifs ne soulevait pas de problème dogmatique interne, elle a toujours été menée par des individus isolés et n'a pas été transmise avec autant de fidélité que les textes conciliaires ; nous ne rencontrons donc dans ces œuvres pour ainsi dire pas de mention explicite de la façon dont a procédé l'auteur : son propos lui impose de prétendre qu'il a puisé directement dans l'Ancien Testament.

26. PG 46, col. 193-234. La date de *ca* 400 ap. J.-C. parfois mentionnée (ROBERTSON, p. 340) est trop précise : elle ne repose que sur le raisonnement assez curieux de WILLIAMS, p. 124, qui suppose que puisque Grégoire est mort en 394-395, « we shall not be far out if we place this document about A. D. 400 ». La mort de Grégoire est en fait le *terminus post quem* ; le *terminus ante* est fourni par l'absence de réflexion sur les images et autres sujets de débat du début du VII<sup>e</sup> siècle, dans un ouvrage qui se veut encyclopédique. Pour les *testimonia* en général, cf. M. SIMON, *op. cit.* (n. 1), p. 186-187.

27. Jean Chrysostome nous en donne un exemple net (PG 48, col. 909). L'absence de prophètes et la perte des talismans miraculeux du Temple depuis la mort de Jésus prouvent pour lui que c'est Dieu qui a frappé les Juifs et non les hommes *comme ils le disent* ; ceux-ci diront qu'ils ont perdu ces bienfaits divins parce qu'ils n'ont provisoirement plus leur métropole (Jérusalem) ; il faut donc leur répondre que même la perte de Jérusalem leur a été infligée par Dieu et non pas par les hommes. La parade adverse est connue d'avance.

Par ailleurs, d'autres œuvres, antérieures à l'époque considérée, nous renseignent sur un genre concurrent : le sermon de mise en garde, destiné explicitement aux seuls membres de la communauté, tel que l'ont illustré Aphraate<sup>28</sup>, Jean Chrysostome<sup>29</sup> et Isaac d'Antioche<sup>30</sup>. Pour notre propos, ces textes ont le mérite d'être réellement adressés à un public connu, par une personne connue, sur un sujet connu ; ils indiquent donc un besoin réel, ou du moins ressenti comme réel par l'orateur. Or, ces textes sont surtout défensifs : il s'agit de mettre en garde les fidèles contre des *pratiques* judaïsantes dont ils perçoivent mal les implications, et de leur fournir à tout hasard un bagage d'arguments passe-partout suffisant pour leur permettre de tenir tête aux attaques verbales de leurs voisins juifs et surtout de ne pas en être ébranlés dans leur foi ; l'exemple le plus clair de ces deux préoccupations reste Jean Chrysostome<sup>31</sup>, qui réagit à Antioche contre l'attraction du culte juif sur ses ouailles. Le célèbre prédicateur souligne la gravité du problème, qu'il assimile à une guerre (col. 849), où il faut dénoncer et arrêter les déserteurs (col. 849 et 856) et dissimuler à l'« ennemi » et à ses propres coreligionnaires le nombre de ces déserteurs (col. 933-934) ; il accumule les invectives contre les Juifs pour discréditer leur religion dans l'esprit de ses auditeurs. Les Juifs sont donc bien ressentis comme une communauté avec laquelle on ne peut avoir de rapports amicaux sans compromission, avec laquelle il faut couper les ponts. Mais la réalité d'alors, c'est le contact quotidien entre Juifs et Chrétiens, occasion de petites joutes incessantes entre les membres des deux communautés ; Jean Chrysostome en est bien conscient et se soucie de fournir des arguments à ses auditeurs face à des Juifs ou à des païens<sup>32</sup>, et

28. J. NEUSNER, *Aphraat and Judaism*, Leyde 1971, avec une traduction anglaise des *Démonstrations* d'Aphraate ; notons (p. 127-129) que si les Juifs mentionnés dans ce texte sont fictifs, leurs arguments semblent réels. Éd. partielle avec traduction française : M. J. PIERRE, *Aphraate le sage. Les Exposés I*, SC 349, Paris 1988 ; cf. en particulier les p. 89-93 sur les relations entre Juifs et Chrétiens.

29. PG 48, col. 843-942 ; cf. R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews : rhetoric and reality in the late 4th century*, Berkeley, Londres 1983 ; M. SIMON, « La polémique anti-juive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* 4, 1936, p. 403-421 — qui parle trop rapidement de syncrétisme populaire, là où il n'y a que des fidèles qui prennent une double assurance sur l'au-delà, à la synagogue et à l'église, sans opérer un véritable syncrétisme des deux religions (cf. la *Disputatio Sergii* pour un phénomène analogue).

30. S. KAZAN, « Isaac of Antioch's Homilies against the Jews », texte et traduction de la 2<sup>e</sup> homélie : OC 45, 1961, p. 30-53, commentaire et parallèles dans la littérature syriaque : OC 46, 1962, p. 87-98 ; 47, 1963, p. 89-97 ; 49, 1965, p. 57-78. Les préoccupations d'Isaac rejoignent celles de Jean Chrysostome : il faut combattre l'attrait exercé sur les Chrétiens par le culte juif (OC 47, p. 94 s.).

31. Jean Chrysostome reconnaît en effet qu'il a pour but de fournir des arguments aux fidèles, par exemple ceux à présenter aux judaïsants (PG 48, col. 934). Il confirme par ailleurs l'existence de discussions (*ibid.*, col. 867, 883, 903 et 923) ; son intention est néanmoins d'abord de combattre l'attrait des cultes juifs sur les Chrétiens, et, dans les cas plus graves, de prévenir des conversions individuelles au judaïsme (*ibid.*, col. 845). En fin de compte, il s'agit de briser une emprise sociologique de la communauté juive sur la communauté chrétienne et non de susciter des conversions de Juifs.

32. Ainsi (col. 867), le prédicateur conseille à son auditoire de ne pas révéler à un païen ou à un Juif que le jeûne du Carême est dû à Pâques ou à la Croix, afin de ne pas leur donner une « grande prise » (πολλήν λαβήν) pour la critique. Puis (col. 883), il donne divers conseils pour « fermer la bouche » aux juifs (ἐπιστομίσαι), et il suggère (col. 923) d'interroger l'éventuel interlocuteur juif sur les rapports entre la prêtrise de Melchisédech et celle d'Aaron, vieil argument chrétien qui oppose l'éternité de la prêtrise de Melchisédech au caractère transitoire de la prêtrise juive. Le problème est donc bien celui des « réparties impudentes » (ἀνασιχύντοις ἀντιρρήσει, col. 903) des Juifs.

de répondre à des arguments juifs déjà bien connus<sup>33</sup>; nous ne pourrions trouver de meilleure attestation de ces frictions incessantes, dont les débats publics bien organisés ne sont que la partie la plus spectaculaire. Le but essentiel est donc de maintenir la cohésion de l'Église et non de convertir les Juifs. Ce genre fait défaut à notre époque où les quelques sermons parlant des Juifs sont des vitupérations stéréotypées qui ne reflètent pas les frictions réelles du moment<sup>34</sup>; mais sa *fonction* a été en partie reprise par certains des textes se donnant pour polémiques, comme les *Trophées*, dont l'auteur explique ouvertement qu'il les a rédigés pour raffermir la foi de ses coreligionnaires<sup>35</sup>, ce qui explique mieux les curieux apartés où il fait à des lecteurs, nécessairement déjà chrétiens, des confidences mêlées de sarcasmes contre les Juifs. Un titre comme celui de l'*Apologia*, la « défense », serait à lui seul un argument en ce sens, si nous avions la certitude qu'il remonte à Léontios. En somme, il est clair qu'une bonne partie des textes anti-judaïques à partir du VI<sup>e</sup> siècle sont conçus d'abord pour un usage interne.

La communauté juive est ici en quelque sorte un public secondaire à qui l'argumentation est destinée indirectement, par l'usage que peuvent en faire les lecteurs chrétiens et l'assurance qu'ils en retireront. En ce sens, les « dialogues » anti-judaïques de notre époque reprennent implicitement la fonction des homélies *adversus Iudaeos* de la période précédente : d'abord raffermir la foi des Chrétiens et ensuite leur procurer des arguments pour tenir tête aux critiques juives. Le but d'un Jean Chrysostome n'est pas en effet la conversion des Juifs : il insiste au contraire sur l'indifférence des Juifs au christianisme<sup>36</sup>; l'enjeu est de modifier le rapport de forces entre les deux communautés, d'établir une prééminence morale de la communauté chrétienne qui apparemment faisait défaut.

Une interprétation de la littérature anti-judaïque de cette époque doit donc prendre en compte ces deux données apparemment contradictoires : l'existence de débats bien réels et la tendance à un usage interne. Ceci implique en fait que le rapport de ces textes à la réalité est celui d'une image retouchée, d'un portrait arrangé, comme le montre le rôle du représentant des Juifs. Il bénéficie en général d'une description relativement détaillée, alors que le champion chrétien reste dans

33. Les arguments usuels des Juifs sont visiblement bien connus, puisque Jean Chrysostome suggère des parades; ainsi, col. 920, il explique comment récuser l'argument rabbinique, qui veut que les sacrifices de la Loi aient pris fin à cause de l'indignité de ceux qui les offraient, et qui évite de dire que ces sacrifices étaient en soi imparfaits ou ont été périmés par l'avènement d'un meilleur régime (πολιτεία) — ce qui récuse l'idée chrétienne d'une péremption de la Loi.

34. Comme l'homélie d'un Léontios sur la mi-Pentecôte, PG 86/2, col. 1975-1997. Dans ce type de textes, les Juifs ne sont guère plus que des prétextes pour évoquer tel ou tel point du dogme chrétien; cf. les *Homélies* de CYRILLE D'ALEXANDRIE, PG 77, col. 513 D-535 D, 853 B-855 B, 873-877, 1057 B-1060 A et 1064 C-1065 A, pour un usage comparable de la figure du Juif dans des homélies.

35. *Op. cit.*, p. 192. La *Disputatio Sergii* XXII, 1, 12 et 15, parle de Chrétiens qui viennent à la synagogue à tout hasard, dans l'idée de s'assurer du salut à la fois par les rites de l'Église et par ceux de la synagogue; Jean Chrysostome devait lui aussi rappeler à ses auditeurs l'incompatibilité entre les deux religions (PG 48, col. 852). L'auteur reconnaît d'ailleurs (II, 8 et III, 5) qu'il écrit pour raffermir la foi des Chrétiens ébranlés.

36. PG 48, col. 875-876.

l'ombre : pour un public d'abord chrétien, c'est l'autre, l'étranger, qui est intéressant, et c'est le rang et le renom du champion juif qui donneront de la valeur à sa défaite finale<sup>37</sup>. Dans ce genre de textes, on sait que le Juif perd toujours, preuve évidente du caractère arrangé du texte ; mais les arguments qu'il met en avant sont loin d'être négligeables ou dérisoires, comme l'a déjà noté A. B. Hulén à propos de la *Disputatio Gregentii* : le Juif a en général une exégèse littérale à opposer aux interprétations chrétiennes des passages messianiques de la Bible, apparemment conforme aux exégèses rabbiniques ; il corrige les traductions contestables contenues dans la Septante<sup>38</sup> ; il sait parfois être mordant, par exemple en assimilant les exégèses figuratives complexes des Chrétiens à une complication inutile<sup>39</sup>. Tout cela s'explique facilement si l'on admet que le texte est une image retouchée de la réalité, un débat tel qu'il devrait être pour répondre aux vœux de l'auteur chrétien ; il ne vise pas à nier la résistance juive à la conversion, dont tout le monde constate la réalité, mais à faire admettre qu'elle peut être surmontée par de bonnes raisons, et que c'est donc pure malchance ou manque d'informations si les Juifs ne sont pas convertis, *a fortiori* si les Chrétiens sont parfois ébranlés par des critiques juives. Un auteur d'un texte de polémique anti-judaïque a intérêt à reproduire les vrais arguments des Juifs qui ont pu semer le trouble chez les Chrétiens, pour mieux démontrer leur faiblesse en se gardant bien de donner au Juif une chance de les défendre vraiment. Nous pouvons donc admettre que ces textes nous donnent en quelque sorte les têtes de chapitres de la polémique des Juifs contre les Chrétiens et le plein développement de la réponse chrétienne ; cette hypothèse explique la disproportion entre l'extension des démonstrations du Chrétien et la maigreur de ceux du Juif — un rapport de un à trois ou quatre en général<sup>40</sup> — et explique aussi que le Juif ait quand même la parole. En somme, cette littérature polémique présente des débats fictifs qu'elle imagine en bonne partie à l'aide des textes antérieurs, mais elle reflète bien une réalité contemporaine et peut, au moins dans l'esprit de ses auteurs, contribuer indirectement à une conversion des Juifs.

À ce compte, la littérature anti-judaïque représente une source utilisable malgré une déformation volontaire de la réalité : la distorsion n'est pas plus grande que celle qu'introduisent par exemple les hagiographes chalcédoniens de l'époque lorsqu'ils

37. Dans les *Trophées*, les Juifs font intervenir en désespoir de cause des rabbins illustres (p. 214), puis d'autres venant de Césarée de Cappadoce (p. 234) ; dans le débat de Tomei on insiste sur le savoir d'Amran le champion juif (GRIVEAUX, p. 301) ; dans la *Disputatio Gregentii* (col. 621 s.), Herban est censé être le seul Juif capable de tenir tête à l'évêque.

38. Le verset d'*Isaïe*, VII, 14, disant dans la version de la Septante que la vierge (*parthénos*) concevra, appelle le plus souvent une correction des Juifs qui proposent « la jeune femme » (*néanis*) ; *Trophées*, p. 206 ; Jérôme, *op. cit.* (n. 18).

39. L'argument constant d'Herban face à Grégentios est que le Chrétien embrouille tout à force d'interprétations du texte biblique éloignées de la réalité ; Herban en a même la migraine (PG 86, col. 732) ! L'idée se retrouve dans la *Disputatio Sergii* (XVIII, 1 : la doctrine du fils de Marie est un jeu de mots subtil) et dans le *Dialogus Timothei*, p. LXVIII et LXIII ; elle découle évidemment de la préférence juive pour l'exégèse littérale (le *sensus hebraicus* des Pères latins).

40. Ce rapport est une bonne indication de l'importance réelle de l'opinion du Juif aux yeux du Chrétien : la *Disputatio Gregentii* est certainement plus soucieuse de conversion que les *Trophées*. Par comparaison, les textes occidentaux semblent viser réellement la conversion des Juifs plus souvent que les textes orientaux : B. BLUMENKRANZ, *op. cit.* (n. 13), p. 68-75.

affrontent leurs héros aux monophysites<sup>41</sup> ; la vérité arrangée n'est-elle pas une caractéristique de l'hagiographie ? Bref, les textes polémiques peuvent être considérés comme des signes indubitables d'un affrontement entre les deux communautés dont elles reproduisent certains traits.

Cette nouvelle production a-t-elle un caractère original qui la distingue des textes anti-judaïques antérieurs ? À première vue, c'est la répétition à l'envi des mêmes arguments : Jésus était bien le Messie et a accompli les prophéties messianiques de la Bible, ainsi que d'autres, que les Juifs n'avaient pas su comprendre. Mais à côté de ce noyau presque immuable, les textes peuvent s'individualiser de deux manières : en abordant des points de conflit jusqu'alors inconnus, et en révélant une nouvelle vision de la communauté juive par les Chrétiens, ou un nouveau rapport de forces.

Par rapport aux textes de l'époque antérieure, les productions des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles sont bien plus souvent liées chacune à un thème précis, qu'on peut supposer être la vraie raison de la rédaction du texte. La grande originalité du *Dialogus Timothei* réside dans le traitement détaillé des traductions juives et chrétiennes de la Bible à partir des renseignements fournis par le *De mensuris et ponderibus* d'Épiphane, afin de disqualifier la traduction d'Aquila du II<sup>e</sup> siècle, dont on sait qu'elle a été rédigée pour contrer les exégèses chrétiennes de la Septante ; le rapprochement avec la Nouvelle 146 de Justinien, qui autorisait exclusivement l'usage des traductions de la Septante et d'Aquila dans les synagogues, s'impose : l'auteur ne peut être qu'un Chrétien qui voudrait aller jusqu'à l'interdiction de la version d'Aquila<sup>42</sup>. La *Doctrina Jacobi* est directement liée au baptême forcé des années 630, et probablement d'autres textes du VII<sup>e</sup> siècle avec elle ; l'état fragmentaire d'un grand nombre d'entre eux ne nous permet guère de juger.

Sur un point au moins, le changement de contenu est spectaculaire. Un sujet nouveau apparaît tout d'un coup au début du VII<sup>e</sup> siècle dans presque tous les textes à la fois : la justification du culte des images en particulier, et en général de tous les intermédiaires matériels qu'utilise la dévotion chrétienne de l'époque pour rendre hommage au Dieu incréé<sup>43</sup>. Cet aspect nous frappe peut-être à cause de l'attention que la période iconoclaste a accordée à ces passages, laissant périr tout le reste de l'œuvre dans plusieurs cas : l'écrit d'Étienne de Bostra, celui de Jérôme de Jérusalem, la *Dialexis* anonyme insérée dans les actes de Nicée II et l'*Apologia* de Léontios. Mais même dans les textes entièrement conservés comme les *Trophées*, le *Dialogus*

41. Les *Plérophories* de RUFUS DE MAÏOUMA, PO 8, 1, Paris 1911, sont de ce point de vue le digne pendant du *Pratum spirituale*, PG 87/3, col. 2876 C-2877 A, où l'hostie consacrée par un monophysite se dissout dans l'eau alors que celle d'un chalcédonien reste intacte.

42. Le *Dialogus Timothei* représente en cela une position maximaliste extrêmement cohérente : les Juifs ne se convertissent pas parce que la vérité leur est cachée par leurs traductions fausses de la Bible et par la *deutérosis*, l'exégèse rabbinique. Il faut donc supprimer tous ces obstacles, et l'auteur va jusqu'à y inclure le Deutéronome, pour lui simple œuvre humaine dont l'inspiration divine est absente : une *deutérosis* avant la lettre (*op. cit.*, p. IV) qui pérennise la Loi de Moïse. À ma connaissance, ce rejet du Deutéronome reste sans parallèle.

43. Par contre-coup, l'absence de ce thème dans d'autres œuvres est un indice pour une date haute : son absence dans la *Doctrina Jacobi* étonne déjà, dans la *Disputatio de religione* et la *Disputatio Gregentii* elle plaide pour une date antérieure à 600 environ.

*Papisci* et la *Disputatio Sergii*, ce passage attire l'attention du lecteur par son animation : c'est là que le Juif est particulièrement mordant, là que le raisonnement chrétien est le mieux construit<sup>44</sup>. C'est, par exemple, l'un des rares points que l'auteur des *Quaestiones ad Antiochum ducem* emprunte un peu plus tard à des textes spécifiquement anti-judaïques pour constituer sa collection, qui veut répondre indistinctement à tous les problèmes spirituels pouvant se poser à des laïcs ; cette sélection est la preuve que ce débat avait à l'époque un caractère incontournable. La *Doctrina Jacobi* qui ne connaît que le problème de l'adoration de la Croix s'écarte de la série ; le texte d'Étienne de Bostra présente un raisonnement sur les images moins développé et orienté différemment.

Dans tous les autres textes abordant le sujet, le raisonnement est remarquablement identique, reprenant les mêmes exemples et les mêmes citations, au point qu'il est pour le moment impossible de déterminer avec certitude par la critique interne lequel de ces textes est à l'origine de la série qui s'étend même à la mystérieuse apologie arménienne contre une secte iconoclaste du VII<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup>. Le point de départ est une attaque des Juifs, qui assimilent certains aspects du culte chrétien à une idolâtrie déguisée. Les pratiques visées sont nombreuses : le culte de la croix et celui des icônes en premier lieu<sup>46</sup>, mais aussi celui des reliques des saints (et peut-être même celui des saints ?), et celui des Lieux Saints, au moins dans l'*Apologia* qui nous donne le répertoire le plus complet<sup>47</sup>.

Le fond de la critique porte en effet non pas sur l'existence d'images, mais sur l'adoration du *créé*, qui menace celle due au Créateur seul ; rendre la proskynèse à un objet revient à en faire une idole ; de ce point de vue, même la proskynèse d'une personne pourrait constituer un blasphème. C'est cette opposition créé/non-créé qui fonde le débat. La réplique chrétienne consiste à démontrer que ces objets matériels, auxquels on rend apparemment un culte, ont une fonction de médiation qui conduit

44. Le caractère vivant et autonome de ce raisonnement a frappé les commentateurs ; pour A. HAYMAN, *op. cit.*, p. 56 s., c'est l'un des seuls passages où le Juif prend vraiment la parole.

45. S. DER NERSESIAN, « Une apologie des images du VII<sup>e</sup> siècle », *Byz.* 17, 1945, p. 58-87. Pour les rapports de ce texte avec les traités antijudaïques, cf. V. DÉROCHE, *BCH* 110, 1986, p. 663, n. 46.

46. La croix est chronologiquement le premier sujet de discorde : cf. *Altercatio Simonis et Theophili*, éd. E. Bratke, CSEL 45, 1904, I, 1, où d'entrée de jeu le Juif traite le Chrétien de *crucicola*. Elle apparaît même dans des textes qui ignorent les autres sujets, comme la *Doctrina* et la *Disputatio Gregentii* (PG 86, col. 636). Curieusement, un texte sûrement tardif comme la *Disputatio Sergii* parle surtout de la croix (X, 2 et XII, 1), probablement parce que celle-ci a attiré aussi très vite l'hostilité des Musulmans, qui ont réglementé sévèrement son usage en public : THÉOPHANE, éd. de Boor p. 342, mentionne la destruction des croix monumentales de Jérusalem ; cf. F. NAU, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal Asiatique*, 1915, I, p. 277-278, rapportant des accords à ce sujet entre Chrétiens et Musulmans vers 644 (nous suivons la datation proposée par H. LAMMENS, « Un colloque entre Jean I<sup>er</sup> et 'Amr ibn-al-'Asi », *Journal Asiatique*, 1919, I, p. 97-110).

47. *Apologia*, col. 1600 AB. L'idée que les Lieux Saints sont des intermédiaires de l'adoration des fidèles envers Dieu ne se retrouve qu'implicitement dans le passage des *Trophées*, p. 254, qui précise que Moïse a vu l'empreinte de Dieu sur l'Horeb : premier *acheiropoïeton*. L'idée que le culte même des saints est visé transparaît dans les précautions oratoires du raisonnement chrétien, bien que les répliques juives ne le disent pas explicitement. Ainsi, dans la *Disputatio Sergii* XIV, 14-16, Serge rappelle que la proskynèse des martyrs n'a pas autant de valeur que celle adressée à Dieu : les hommes n'ont qu'un seul geste pour exprimer des degrés d'adoration différents.

à l'adoration de Dieu ; l'icône par exemple est un signe qui permet l'anamnèse, qui permet de se souvenir de Dieu. Le culte va donc à Dieu à travers la créature <sup>48</sup>. Pour compléter la démonstration, les Chrétiens fournissent d'un côté des passages de l'Ancien Testament, où des objets revêtent cette fonction médiatrice, et de l'autre des usages tirés de la « nature » (c'est-à-dire ici la vie quotidienne), où l'on rend à des objets ou à des personnes des honneurs comparables, sans pour autant les déifier <sup>49</sup>. L'argument des Juifs est donc attaqué des deux côtés : la proskynèse et ses équivalents n'impliquent pas que leur objet soit assimilé à Dieu ; dans les cas où il s'agit d'un culte authentique, le véritable objet de ce culte est en dernier ressort Dieu seul à travers des médiations.

L'origine polémique de ce raisonnement est assurée. Un indice de son âpreté nous est fourni par l'habileté avec laquelle la Bible est invoquée : le rapport entre la citation vétérotestamentaire et l'argument est toujours clair ; le florilège sur le bois de vie qui remonte à Justin est ainsi utilisé pour démontrer que les objets matériels sont, déjà dans l'Ancien Testament, les instruments du salut divin (*Apologia*, col. 1605). Le retournement de l'argument contre les Juifs (les Juifs ont oublié Dieu, faute d'avoir conservé les « icônes » anciennes qui leur permettaient l'anamnèse) indique lui aussi un contexte polémique. Enfin, c'est là que nous trouvons l'indice le plus sûr d'un allongement de l'argumentation au fur et à mesure des débats réels ; lorsque le Chrétien mentionne les « icônes » confectionnées par Moïse (c'est-à-dire tous les objets sacrés décrits dans le *Lévitique* et l'*Exode*) il prévoit une réplique possible du Juif : ce sont là des exceptions ordonnées explicitement par Dieu pour le Tabernacle, dont on ne peut tirer une autorisation générale des « icônes » ; et le Chrétien ajoute soigneusement l'exemple de Salomon ornant le Temple de statues sans que Dieu lui en ait donné l'ordre, et sans encourir de condamnation divine. L'argument se prolonge ailleurs <sup>50</sup> et serait inconcevable si le début de l'argumenta-

48. On ne peut manquer d'être frappé par le parallèle avec la vision de l'iconoclasme que propose P. Brown, un refus de la plupart des médiations sensibles pour accéder à Dieu (« A Dark Age Crisis : aspects of the Iconoclastic Controversy », *English Historical Review* 346, 1973, p. 1-34). Cf. B. BLUMENKRANZ (n. 23) pour les similitudes entre les griefs qui déclenchèrent la Réforme et les critiques exprimées par les personnages juifs dans les textes analogues du Moyen Âge occidental.

49. C'est là que l'*Apologia* invoque les affections naturelles comme celles d'un mari pour sa femme (col. 1601 B), d'un père pour ses enfants disparus (col. 1600 D) ou des enfants pour un père absent (col. 1598 D-1600 A), et les honneurs rendus à l'empereur et à ses images (col. 1604 C).

50. Jusque dans les *Trophées*, p. 247, où la proskynèse des Juifs devant la Torah entraîne ce commentaire du Chrétien ; la proskynèse du livre figure dans l'*Apologia*, col. 1600 BC. Cet enchaînement d'attaques et de parades continue dans la *Disputatio Sergii* XIV, 5 : quand Serge présente l'argument de l'*Apologia* pour justifier le culte des reliques (col. 1605 BC), à savoir que les Juifs ont emporté d'Égypte avec grand honneur les ossements de Jacob, le Juif réplique que transporter des ossements et les adorer sont deux choses différentes, et donc que le Chrétien ne peut pas montrer que les Juifs ont adoré les ossements de Jacob. Apparemment, l'auteur n'avait pas encore trouvé de parade appropriée : il sait simplement dire que les Juifs ne peuvent pas prouver le contraire ! Les arguments circulaient donc entre les deux parties. Paradoxalement, l'argument du Juif pour démontrer à Serge le peu de prix de la croix est qu'on peut la brûler (VI, 4) ; or, c'est l'argument classique de l'*Apologia* (col. 1597 CD) et d'autres textes anti-judaïques pour montrer justement que la croix et les images sont des symboles et non pas des idoles : les Chrétiens ont-ils retourné l'argument des Juifs, ou est-ce l'inverse ? Il se trouve que les rabbins du III<sup>e</sup> s. avaient développé une théorie des images, simples artefacts indifférents, qui permettait aux artisans juifs de fabriquer des idoles sans pécher et qui ressemble étrangement à l'argumentation de l'*Apologia* : E. E. URBACH, « The Rabbinical Laws of Idolatry in the 2<sup>nd</sup> and

tion chrétienne n'avait pas déjà rencontré une première parade du côté juif. Ce détail autorise l'hypothèse d'une apparition du débat un peu plus tôt que les textes qui nous sont restés, peut-être à l'extrême fin du VI<sup>e</sup> siècle.

Mais à côté des nouveaux débats de fond, cette nouvelle génération de textes innove aussi par la forme, et cette évolution est instructive sur les rapports qui s'établissent alors entre Juifs et Chrétiens. Ces textes prennent une forme essentiellement narrative, très différente des textes patristiques antérieurs; malgré l'apparence, la mise en scène est plus importante que l'argumentation. Dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, la mise en scène n'est qu'un à-côté de l'argumentation, dont nous pouvons apprécier l'habileté; c'est une simple forme littéraire qui permet de présenter de façon vivante l'argumentation chrétienne face aux objections juives. Tryphon repart intéressé, mais non converti, ce qui représente déjà un beau succès dans la situation du christianisme au II<sup>e</sup> siècle face au judaïsme. Les homélies d'un évêque du IV<sup>e</sup> siècle comme Jean Chrysostome se soucient surtout de l'homogénéité de la communauté chrétienne et présentent tout un catalogue de bonnes raisons pour séparer nettement Juifs et Chrétiens; les seuls éléments narratifs de ces homélies sont destinés à faire prendre conscience du scandale que constitue la vénération ambiguë des Chrétiens pour ce qu'ils pensent être une présence du sacré dans le judaïsme — ainsi le Chrétien qui préfère les serments prêtés dans les synagogues à ceux prêtés dans les églises<sup>51</sup> et que Jean Chrysostome n'a sûrement pas inventé. Jean Chrysostome n'a pas besoin de présenter à ses auditeurs le spectacle d'un Juif couvert de confusion ou immédiatement converti, pas besoin de corriger la réalité: pour lui, l'existence d'une communauté juive continuant à refuser la conversion n'est pas encore un scandale. Cette acceptation du judaïsme comme une sorte de mal nécessaire en attendant la fin du monde se retrouve dans la législation impériale de l'époque<sup>52</sup> et dans les écrits de nombreux dignitaires ecclésiastiques, dont le plus illustre est Grégoire le Grand<sup>53</sup>: des épithètes peu élogieuses pour les Juifs accompagnent une tolérance de fait. Le seul problème consiste à empêcher les Juifs d'exercer une influence sur les Chrétiens.

Au contraire, les écrits de notre période reprennent l'argumentation traditionnelle sur la divinité du Christ comme un fardeau, une obligation dont ils s'acquittent en puisant dans des ouvrages antérieurs très divers: histoires ecclésiastiques et commentaires patristiques de l'Ancien Testament au moins autant qu'ouvrages et florilèges spécialisés. La fantaisie de l'auteur se donne en revanche libre cours dans le reste du texte, la mise en scène et quelques thèmes vraiment actuels qui confèrent à

3<sup>rd</sup> Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts », *Israel Exploration Journal* 9, 1959, p. 149-165 et 229-245. La préhistoire de ces argumentations nous entraînerait peut-être jusqu'aux apologies païennes des images de culte, comme l'a esquissé N. H. BAYNES, « Idolatry and the Early Church », *Byzantine Studies and other Essays*, Londres 1955, p. 116-143.

51. PG 48, col. 848; c'est le premier exemple que donne Jean Chrysostome pour justifier le choix de son sujet.

52. Cf. J. COHEN, « Roman Imperial Policy toward the Jews from Constantine until the End of the Palestinian Patriarchate (ca 429) », *Byzantine Studies* 3, 1976, p. 1-29; il n'existe alors pas encore de véritable pression officielle de l'État sur les Juifs.

53. Cf. S. KATZ, « Pope Gregory the Great and the Jews », *JQR* 24, 1933-1934, p. 113-136. Cette attitude des papes a peut-être été infléchie par Honorius (cf. *supra*, p. 35-38, Introduction historique).

l'œuvre sa vraie cohérence. De ce point de vue, la *Disputatio de religione* est véritablement paradigmatique, qu'elle soit ou non de l'époque considérée : l'indigence de l'argumentation proprement théologique n'a d'égale que l'attention apportée à la mise en scène, dont l'extension dépasse de loin celle de l'argumentation elle-même. La disparition d'une partie de la mise en scène du *Dialogus Papisci* fait disparaître l'originalité de l'ouvrage. Presque tous ces textes mettent en scène le baptême d'au moins quelques Juifs, ou font avouer au Juif son incapacité à répondre au Chrétien<sup>54</sup> : donner des arguments contre les Juifs ne suffit plus, il faut exhiber les fruits de cette argumentation ; on rédige donc des écrits qui sont plus *narratifs* que *démonstratifs*. Cette évolution par rapport à l'époque précédente indique certes d'abord que nous avons affaire à des textes plus « populaires », où l'on chercherait en vain l'élévation de pensée ou de style d'un Justin ou d'un Jean Chrysostome ; le but est de frapper les esprits par tous les moyens. Mais elle signifie aussi que beaucoup de Chrétiens ne voient plus les Juifs de la même manière : ils constituent désormais un scandale permanent qu'on ne peut plus justifier intellectuellement. Notre propos n'est pas d'essayer de trancher entre les diverses explications que l'on a proposées de ce phénomène ; l'une des plus vraisemblables met en avant l'identification croissante de l'Empire aux seuls Chrétiens du fait de la disparition du paganisme : les Chrétiens ne sont plus simplement la communauté majoritaire, mais la seule qui ait droit de cité. Dans ce contexte, les Juifs représentent la seule opposition déclarée<sup>55</sup>, dont on n'arrive même plus à comprendre l'existence. Ainsi, on en revient à la forme littéraire de la discussion fictive, celle qui indique la recherche de la confrontation et qui avait presque disparu après Constantin, mais dans un esprit différent de celui d'un Justin : au lieu de revendiquer le droit à exister à côté des Juifs, les Chrétiens cherchent plutôt à refuser aux Juifs le droit d'exister à côté d'eux.

Il serait donc impropre de parler simplement d'une montée de l'intolérance : c'est le changement de définition des Chrétiens à leurs propres yeux qui fait que les Juifs ne peuvent plus être laissés dans l'isolement où les deux premiers siècles de l'Empire chrétien essayaient de les confiner. Ce que nous appellerions maintenant intolérance n'accompagne pas les pires diatribes contre les Juifs, qui sont justement celles de l'époque précédente, où l'on ne parlait pas de conversion<sup>56</sup>. Certains textes

54. Baptême d'un Juif seulement ou d'une minorité dans le *Dialogus Timothei*, les *Trophées* et la *Disputatio de religione* ; baptême de tous les Juifs concernés dans la controverse de Tomei et la *Disputatio Gregentii*. La *Doctrina Jacobi* est évidemment hors norme. Les aveux d'impuissance du Juif face à l'argumentation chrétienne sont particulièrement appuyés dans les *Trophées*, p. 214 et 274-275, et dans la *Disputatio Sergii* X, 1, et XII, 14.

55. Cf. SHARF, p. 43 s. Le parallèle le plus frappant est celui de l'Espagne : c'est à partir de la réunion des Visigoths ariens à l'Église catholique que se déclenche la persécution des Juifs, désormais seuls dissidents ; le baptême forcé a eu lieu sous le règne de Sisebut, 612-621. Cf. B. ALBERT, « Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique », *REJ* 135, 1976, p. 3-29. Pour tout l'Empire, cf. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of saint Augustine*, Londres 1972, p. 141 : après 570-580 environ, le seul *outsider* subsistant dans la société chrétienne est le Juif.

56. On se reportera aux invectives de JEAN CHRYSOSTOME (PG 48, col. 846-847), qui assimile la synagogue au théâtre (*i. e.* à la prostitution) et le culte juif à l'idolâtrie : Chrysostome reconnaît implicitement qu'il force le trait parce qu'il y a dans son public des Chrétiens qui considèrent que les synagogues et le judaïsme sont d'une manière ou d'une autre vénérables (col. 847).

de notre époque font même du Juif converti un clerc de haut rang et un saint : l'Amran de Tomei devient un « nouveau Paul », un évêque exemplaire qui confortera la foi de ses ouailles pendant les invasions arabes, le Ioustos de la *Doctrina Jacobi* endosse le rôle d'un futur apôtre martyr. Tout cela indique dans la conscience des Chrétiens une proximité des deux communautés qui aurait été impensable précédemment ; quand Jean Chrysostome constate que certains Juifs sont plus vertueux que certains Chrétiens, il en déduit simplement que ces Chrétiens manquent de foi, que la vertu des Juifs doit stimuler les Chrétiens dans une sorte d'émulation spirituelle de deux communautés soigneusement séparées<sup>57</sup>. Pour ses successeurs, la vertu du Juif est au contraire une dangereuse remise en question de l'identité chrétienne.

Cette littérature doit encore être envisagée d'un autre point de vue : le parti chrétien n'était certainement pas monolithique, et la lecture des seuls textes anti-judaïques risque de fausser la réalité, si l'on croit qu'ils sont destinés seulement aux Juifs ou aux Chrétiens confrontés aux critiques des Juifs. Pour certains textes, un public supplémentaire se compose des Chrétiens — et surtout des clercs — qui n'ont aucune envie de convertir les Juifs hâtivement ou d'interférer avec leur culte. La position classique de l'Église consiste en effet à condamner les Juifs tout en rejetant leur conversion à la fin des temps. L'auteur de la *Disputatio Gregentii*, qui relate la conversion *volontaire* de toute la communauté juive d'Arabie, insinue d'abord pour le bénéfice des autres Chrétiens que le baptême forcé est de loin la meilleure solution du problème juif, et que les scrupules de certains clercs chrétiens ne sont plus de saison. Cette idée d'une contrainte à la conversion se retrouve dans l'engagement des deux parties au début de la discussion à se convertir, pour celle qui en sortirait vaincue (le premier exemple est l'*Altercatio Simonis et Theophili*), ou dans la présence d'un bras séculier qui contraindra le vaincu à la conversion<sup>58</sup>. Il n'est pas toujours facile de distinguer si un texte cherche à justifier un baptême forcé déjà accompli ou en appelle un de ses vœux. L'encyclique du pseudo-Sévère de Minorque<sup>59</sup> est de ce point de vue un modèle du genre : liée au baptême forcé du début du VII<sup>e</sup> siècle en Espagne, elle imagine une conversion deux siècles auparavant dans l'île de Minorque ; notons que la controverse proprement dite (col. 737) n'aboutit pas à grand-chose, tandis que la destruction *manu militari* de la synagogue (col. 736-737) et la pression exercée sur l'élite juive (avec promesse d'avantages sociaux équivalents après conversion, col. 738) sont présentées comme nettement plus efficaces.

57. Cette idée d'une émulation salutaire apparaît dans un autre texte de JEAN CHRYSOSTOME, PG 51, col. 176.

58. Cette présence insistante du bras séculier a été notée par A. LINDER, *op. cit.* (n. 57), p. 1043 s. ; JUSTER, p. 66 s. On la retrouve dans le *Dialogus Timothei*, p. CXXVII, dans la *Disputatio de religione, passim*, dans les *Actes de Silvestre* et dans la *Disputatio Gregentii*. Notons que le *Pratum spirituale*, PG 87/3, chap. 196 à 198, tire d'un récit miraculeux sur la validité d'un simulacre de baptême administré par des enfants une morale inattendue : il faut baptiser même celui qui ne croit pas. Pour justifier ce jugement tranché, le texte invoque curieusement l'anecdote de saint Pierre se plaignant d'avoir des bourses scellées mais vides, *i. e.* des baptisés tièdes : logiquement, cette anecdote plaide contre le baptême forcé.

59. PL 20, col. 731-746. L'identification de ce texte comme faux du VII<sup>e</sup> s. est due à B. BLUMENKRANZ, *RÉJ* 111, 1951-1952, p. 24-27.

L'auteur ne cache pas qu'il prêche par des moyens analogues la conversion de tous les Juifs, justifiée par la réussite de la conversion de Minorque<sup>60</sup>. Un tel texte ne s'adresse évidemment pas aux Juifs, mais aux membres du clergé chrétien qui refusent l'usage de la contrainte. Ce deuxième usage interne n'est pas à négliger : le retour à la forme *narrative* pour les textes anti-judaïques de notre époque indique aussi la volonté de persuader les Chrétiens plutôt que les Juifs du bien-fondé des tentatives de conversion des Juifs, en exhibant leur succès complet.

Il nous manque une dernière confirmation que l'on serait en droit d'attendre : l'existence d'une polémique juive équivalente, qui serait la confirmation décisive de la réalité de la polémique. Or aucun texte spécialisé de cette époque ne s'est conservé du côté juif. On peut expliquer cette absence par la destruction des livres compromettants, mais la raison essentielle doit être cherchée dans la situation effective des Juifs dans un débat. Un rabbin pouvait facilement mobiliser ses connaissances face à une argumentation chrétienne : ce sont les Chrétiens qui ont la charge de la preuve et doivent démontrer que Jésus est bien le Messie, que la Loi n'a plus cours, etc. ; le Juif a nécessairement le beau rôle de la critique, celui que nous lui voyons de fait dans nos textes. L'entraînement des Juifs à la polémique n'implique donc pas nécessairement l'existence de traités spécialisés : l'Aquila que nous présente l'introduction du *Dialogus Timothei* excite les communautés juives contre les Chrétiens, mais ne laisse pas de texte. Le Juif ne quitte la critique pour l'affirmation que dans un domaine : celui de l'espérance messianique et du rôle privilégié que jouera Israël dans l'époque eschatologique ; presque tous les textes chrétiens font allusion au moins en passant à cette espérance proclamée par les Juifs<sup>61</sup>, et nous trouvons alors des textes juifs spécialisés, les apocalypses qui fleuriront jusqu'à l'avènement des Abbassides<sup>62</sup>. Enfin, les éventuels textes polémiques juifs ont pu être détruits par précaution, ou disparaître parce qu'ils étaient l'œuvre de communautés juives qui ne nous ont pas laissé de traces écrites<sup>63</sup>. La seule mention explicite d'un texte juif polémique se trouve chez Épiphane et présente en fait un texte certainement déjà ancien et d'un genre très différent<sup>64</sup>. En fait, les textes polémiques juifs apparaîtront

60. Ainsi col. 746 : « Forsitan enim jam illud praedictum ab Apostolo venit tempus, ut plenitudine Gentium ingressa, Israel salvus fiat. Et fortasse hanc ab extremo terrae scintillam voluit Dominus excitari, ut universus orbis terrarum charitatis flagret incendio. »

61. JEAN CHRYSOSTOME, PG 48, col. 916; *Disputatio Gregentii*, col. 676; *Trophées*, p. 222.

62. *Apocalypse de Zorobabel* : *REJ* 68, 1914, p. 129-160; 69, 1919, p. 108-121; 71, 1920, p. 57-65. Les « Signes du Messie » : *REJ* 52, 1906, p. 176-186.

63. Cf. J. NEUSNER in W. SCOTT GREEN (éd.), *Approaches to Ancient Judaism* 5, 1985, p. 46; nous n'avons par exemple pas de traces de la communauté juive de Rome en-dehors de l'épigraphie. Les rares traces écrites d'argumentation contre les Chrétiens sont plutôt des réponses indirectes et non des ouvrages spécialisés : L. H. SILBERMAN, « Challenge and Response : Pesikta Derab Kahana, chapter 26, as an oblique Reply to Christian Claims », *Harvard Theological Review* 79, 1986, p. 247-253.

64. Les mentions patristiques que l'on invoque comme attestation d'ouvrages juifs de ce genre sont en effet trompeuses. EUSÈBE, *In Is.* 18, 1 (éd. J. Ziegler, Berlin 1975, p. 119) mentionne en réalité la légende des Juifs de Palestine qui, dès le début du christianisme, auraient diffusé dans toute la diaspora des circulaires mettant en garde contre la nouvelle hérésie. ÉPIPHANE, *Haer.*, 51 s. (éd. K. Holl et J. Dummer, Berlin 1980, II, p. 258) parle bien d'un Philosabbatios sans donner le titre de ses ouvrages ni l'époque de leur rédaction, mais le contexte montre qu'il s'agit de l'auteur d'un ou plusieurs écrits polémiques sur les contradictions des Évangiles ; c'est un thème qui n'apparaît pas dans nos textes et dont l'agressivité n'est concevable que tant que le christianisme n'était pas encore devenu la religion

lorsqu'ils deviendront indispensables à cause d'une nouvelle forme de pression des Chrétiens ; la persécution mal connue des Juifs sous Basile I<sup>er</sup> 65 et sûrement celles qui eurent lieu en Occident aux XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles 66 firent de la mise en scène fictive de nos textes une réalité en convoquant les Juifs devant un tribunal pour qu'ils justifient leur attachement à leur religion. Du coup, la charge de la preuve était rejetée sur les Juifs, et les textes juifs produits alors en Occident nous permettent de constater que leurs buts avoués et leur façon de procéder ne sont pas très éloignés de la *Disputatio Anastasii*.

\* \* \*

Dans un tel contexte, une collection anonyme de vingt-cinq chapitres vient apporter une précieuse confirmation de cette controverse entre Juifs et Chrétiens 67. Leur titre de *Képhalaia éporètika*, « questions (littéralement chapitres) pour mettre les Juifs dans l'embarras », est parfaitement fondé ; l'originalité des *Képhalaia* consiste en effet dans ce répertoire de questions à poser aux Juifs dans une éventuelle controverse. C'est donc un petit manuel offensif, apparemment unique en son genre, qui confirme que des Chrétiens se préparaient bel et bien à des controverses réelles.

La tradition manuscrite se réduit à ma connaissance à neuf témoins :

→ Deux florilèges iconodoules où cette collection apparaît indépendamment :

— M = *Moscou Bibl. Syn.* 394 (*Vladimir* 231), fol. 83<sup>v</sup>-86, anno 932, un des manuscrits d'Aréthas. Cf. L. G. WESTERINK, « Marginalia by Arethas in Moscow Greek Manuscript 231 », *Byz.* 42, 1972, p. 196-244 ; *Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, p. 207, n. 254. Une scholie marginale au chap. 8 est de la main d'Aréthas : L. G. WESTERINK, *op. cit.*, p. 226.

— P = *Paris gr.* 1115, fol. 294-297, scholies marginales d'une seconde main, probablement celle de la réfection du codex au XIV<sup>e</sup> siècle (J. A. MUNITIZ, *Scriptorium* 36, 1982, p. 58 et 65).

dominante qu'il est au VI<sup>e</sup> s. ; Épiphané mentionne d'ailleurs ce nom à côté de ceux de Celse et de Porphyre : Philosabbatios est-il aussi éloigné dans le temps que Celse ? Cf. J. NEUSNER, *Aphraat and Judaism*, Leyde 1971, p. 125, sur la littérature des Juifs d'Iran. JUSTER, p. 61, n. 1, postulait l'existence d'une telle littérature juive spécialisée à Byzance — à tort selon nous. En revanche, à défaut de manuels juifs de controverse, l'*Hodègos* d'ANASTASE atteste au VII<sup>e</sup> s. l'existence de florilèges juifs contre les Chrétiens : I, 1, les Juifs et les hérétiques ont eux aussi des florilèges ; VI, 1, le florilège juif d'Akylas (Aquila) est cité comme exemple de florilège pervers ; l'âge de ces florilèges nous échappe pourtant.

65. SHARF, p. 82-92 ; cette initiative nous est connue surtout par le traité de Grégoire Asbestas qui s'y opposait (cf. *infra*, p. 313-357).

66. Sur les controverses officielles qui en découlèrent, cf. H. TRAUTNER-KROMANN, « Sources of Jewish Polemics against Christianity in the Late Middle Ages », *Temenos* 20, 1984, p. 52-65 ; *Journal of Jewish Studies* 11, 1960, p. 115-135. Ces controverses imposées susciterent la rédaction d'œuvres juives comme le *Sefer ha-Berit* de JOSEPH KIMHI, un dialogue stylisé fictif qui servait de manuel pour s'entraîner à des controverses effectives.

67. Ce texte m'a été obligeamment signalé par le R. P. Paramelle qui a bien voulu me faire bénéficier de ses conseils.

— Six manuscrits de la tradition du florilège *Coislin* pour laquelle M. Richard<sup>68</sup> a distingué trois recensions :

- 1) C = *Paris Coislin* 294, fol. 131-132<sup>v</sup>, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle
- 2) A = *Athènes EB* 464, p. 209-215 (Sakkélion, p. 93), X<sup>e</sup> siècle  
Q = *Paris gr.* 924, fol. 170-174<sup>v</sup>, X<sup>e</sup> siècle
- 3) B = *Athènes EB* 329, fol. 109<sup>v</sup>-111, XIV<sup>e</sup> siècle  
I = *Athos Iviron* 38, fol. 43<sup>v</sup>-46<sup>v</sup> (*Scriptorium* 40, 1986, p. 172-183), fin XIII<sup>e</sup> siècle  
S = *Strasbourg Bibliothèque nat. et univ. gr.* 12, fol. 92-95 (*ibid.*), anno 1285-1286  
V = *Vatican gr.* 491, fol. 173-176 (Devreesse I, p. 309), XIII<sup>e</sup> siècle.

Un des manuscrits de la troisième recension du florilège, le *Milan Bibl. Ambros. Q* 74 sup. (Martini-Bassi n° 681, p. 767-780) ne contient pas cet extrait.

La collection d'origine contenait vingt-cinq chapitres et ne se retrouve complète que dans AQ et probablement C avant mutilation ; la troisième recension du florilège, caractérisée par l'omission du chapitre 17 des recensions précédentes, se retrouve dans P qui en dépend. Enfin, M se distingue de tous les autres témoins en donnant ce chapitre 17, tout en omettant le chapitre 13 et en présentant un ordre des chapitres très différent qu'il faut certainement rejeter. M donne encore plusieurs leçons qui ne se retrouvent dans aucun autre témoin et dont certaines s'imposent : c'est donc un témoin indépendant du florilège *Coislin*, d'où son intérêt. Plusieurs manuscrits présentent des lacunes matérielles : des folios ont été arrachés à C, qui s'arrête au milieu du chapitre 11, et à A, qui commence sans titre au chapitre 6. V omet le chapitre 9, mais divise en deux le chapitre 6 ; son copiste a dû utiliser un manuscrit où le chapitre 9 manquait et où la numérotation d'origine était conservée pour les autres chapitres ; il rendait ainsi sa cohérence à la numérotation originale. De même, C omet le chapitre 10 et numérote correctement le chapitre 11. Cette numérotation, simplement suggérée dans I et P par le passage à la ligne et la majuscule, est explicite dans les autres manuscrits ; nous suivons en fait celle de ACQ (les vingt-quatre chapitres annoncés dans le titre Q sont un lapsus du copiste).

La tradition manuscrite est donc facile à reconstituer ; les deux premières recensions du florilège *Coislin* sont nettement à part et donnent en général le meilleur texte ; M, le plus ancien manuscrit, est déparé par de nombreuses étourderies et restitutions hâtives d'un copiste visiblement pressé<sup>69</sup>, mais contient plusieurs leçons uniques qui peuvent remonter à l'original ; pour l'essentiel, il est assez proche du groupe ACQ. À l'intérieur de la troisième recension du florilège *Coislin*, I et S se distinguent immédiatement par de nombreuses leçons fautives qui doivent souvent

68. « Florilèges spirituels grecs », *DS*, t. V, 1962, col. 484-486 ; reimpr. *Opera Minora*, Vatican 1976, I, 1. La tradition manuscrite du *Coislin* a été enrichie depuis par R. RIEDINGER, *Pseudo-Kaisarios*, Munich 1969, p. 202-203 ; mais notre texte ne figure dans aucun des manuscrits suivants : *Jérusalem Saint Sépulcre*, 15, *Bodleianus Canon.* 56, *Ottobonianus* 461 ; il ne m'a pas été possible de consulter le *Lesbos Leimón* 268.

69. Ce peu de fiabilité de Stylianos, le copiste de M, a déjà été noté ; W. HAYES, « Greek « Recentiores », (Ps.) Basil *Adversus Eunomium* IV/V », *Essays in Honour of A. Ch. Pegis*, Toronto 1974, p. 330-377, particulièrement p. 365 où W. Hayes note que Stylianos commet en moyenne dix fois plus d'erreurs que les autres copistes de l'*Adversus Eunomium*.

remonter à des corrections d'un original lacunaire ou illisible par un copiste ; la comparaison de ces deux manuscrits confirme pleinement leur attribution à un seul et même copiste par P. Géhin<sup>70</sup>. Leur seul intérêt est de permettre de constater que les trois autres manuscrits, BPV, présentent des fautes communes qui impliquent l'existence d'un hyparchétype commun distinct de celui de IS. V pose néanmoins problème, dans la mesure où il évite certaines fautes typiques de BP, sans qu'il soit possible sur un texte aussi bref de discerner si ce phénomène est dû à une correction spontanée par le copiste (cas le plus probable) ou à la consultation d'autres témoins du texte. L'édition est donc facilitée par le fait que pratiquement tout accord ACQBPV ou ACQIS doit remonter à l'original, sauf polygenèse dans des cas faciles à distinguer. En revanche, il n'est pas toujours possible de décider avec certitude de l'authenticité des leçons propres à M en dehors des accords avec ACQ.

Le texte contient apparemment un hapax, τεκνοσφαγεῖν ; comme le mot de τεκνοσφαγία est employé par Cyrille d'Alexandrie, la correction τεκνοφαγούντες de BV, peu satisfaisante pour le sens, ne s'impose pas. L'auteur a peut-être voulu éviter le classique τεκνοκτονεῖν à cause de la proximité d'ἀλληλοκτονούντες.

\*

#### Ἐπαπορητικά κεφάλαια κατὰ τῶν Ἰουδαίων

α' Εἰ καθολικὸν ἀγαθὸν ὁ νόμος, διὰ τί παντὶ ἔθνει οὐκ ἐδόθη, ἀλλ' ἐνὶ μόνῳ ; Εἰ δὲ οὐ καθολικὸν ἀγαθὸν ἐστὶ, δῆλον ὅτι μερικόν. Καὶ εἰ μερικόν, εὐδὴλον ὡς διὰ χρεῖαν τινὰ ἐδόθη, λέγω δὴ διὰ τὸν μέλλοντα φανήσεσθαι ἐκ τοῦ Ἰσραηλιτικοῦ ἔθνους. Εἰ δὲ ἡ ἐπαγγελία ἡ πρὸς τὸν Ἀβραάμ, τὸ « Ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ καὶ ἐν τῷ σπέρματι σου πάντα τὰ ἔθνη », οὐ καθολικὸν ἐστὶν ἀγαθόν, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι οὐ διὰ τοῦ νόμου ἡ ἐπαγγελία τοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ διὰ τῆς παρουσίας τοῦ προσδοκωμένου, τουτέστι Χριστοῦ, ὥστε ἐξ ἀνάγκης τὸν μὲν νόμον παῦεσθαι, τὴν δὲ ἐπαγγελίαν ἀναδείκνυσθαι ὅταν ὁ Χριστὸς παραγίνηται.

β' Εἰ ὁ Θεὸς Θεός ἐστι πάντων ἀνθρώπων καὶ πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι, διὰ δὲ νόμου καθ' ὑμᾶς δέδοται πᾶσιν ἡ σωτηρία, πῶς οὐ παντὶ ἔθνει ἔδωκε τὸν νόμον, ἀλλ' ἐνὶ μόνῳ ;

Tit. Ἐπ. κεφ. κατὰ τῶν (τῶν om. CV) Ἰ. BCIPSV : κατὰ Ἰ. ἐπ. κεφ. κδ' Q ἕτερα κεφ. συλλογιστικά κατὰ Ἰ. ἀνόνομα M.

1 1 Εἰ om. Q ἡ ἀγαθὸν ἐστὶν M ἡ τί : τί μὴ M ἡ 2 ἀγαθὸν καθ. ἐστὶν M ἡ καὶ εἰ : εἰ δὲ M ἡ 3 καὶ ἐκ P ἡ 4 ἡ om. PBVQ ἡ καὶ ἐν τῷ σπέρματι σου om. C ἡ 5 οὐ' om. M ἡ ἀγαθὸν ἐστὶν BIS ἡ τοῦ om. IMS ἡ 6 προσδοκωμένου BC ἡ προσδοκωμένου + ἐκ τοῦ ἔθνους M ἡ 6-7 τοῦ χρ. IMS ἡ 7 δείκνυσθαι M ἡ 8 παραγίνεται BMPQV.

2 1-2 διὰ δὲ νόμου BPV : διὰ νόμου C διὰ νόμου δὲ M καὶ διὰ νόμου IQS ἡ 2 καθ' ὑμῖν BQV καθ' ἡμᾶς IS καθ' ὑμῶν C ἡ δίδεται CIMQS ἡ πᾶσιν ; πάλιν M ἡ εἰς σωτηρίαν C ἡ ἔδωκεν C δέδωκε I ἡ 3 μόνῳ τῷ ἰουδαϊκῷ M.

70. « Un copiste de Rhodes à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle : le prêtre Syméon Kalliandrès », *Scriptorium* 40, 1986, p. 172-183.

γ' Εἰ ὁ Ἥλειμμένος, τουτέστι Χριστός, καθὰ γέγραπται, προσδοκία ἐστὶ τῶν ἐθνῶν, εὐδηλον ὡς δι' αὐτοῦ γίνεται ἡ εὐλογία τοῖς ἔθνεσιν. Εἰ δὲ δι' αὐτοῦ, οὐ διὰ νόμου· εἰ δὲ τοῦτο, τοῦ Ἥλειμμένου ἐρχομένου, ἐξ ἀνάγκης ὁ νόμος παύεται καὶ ἡ Ἰουδαϊκὴ κατάστασις.

δ' Εἰ ἀδύνατον τοῖς ἔθνεσι, μάλιστα τοῖς πορρωτέρω, τρίτον τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐρχεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, καθὰ τῷ νόμῳ δοκεῖ, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι οὐκ ἐξισχύει ὁ νόμος τὰ ἔθνη εὐλογεῖν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπικατάρτατα δείκνυσι; Ἐπικατάρτατος γάρ, φησὶν, πᾶς ὅς οὐκ ἔμμενει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.

ε' Εἰ οὐ δυνατόν πάντα τὰ ἔθνη παντὸς τοῦ κόσμου ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, ἄρκτου τε καὶ μεσημβρίας οἰκῆσαι τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας ἀπὸ Δὰν καὶ ἕως Βηρσαβέε, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι οὐ δύναται τὰ ἔθνη κατὰ νόμον πολιτεῦσθαι; Εἰ δὲ τοῦτο, πῶς οὐκ εὐδηλον ὅτι οὐ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ διὰ τῆς κατὰ Χριστὸν  
5 πολιτείας;

ς' Εἰ ὁ Ἥλειμμένος ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε, ὅστις ἂν εἴη, τὸν νόμον Μωϋσέως ἐρχόμενος πάλιν κηρύττει, πῶς οὐκ ἐστὶν ἐλάττων Μωϋσέως δι' οὗ ἐδόθη ὁ νόμος; Τί δὲ διαφέρει τοῦ νῦν ὑμετέρου διδασκάλου ὁ παρὰ τοσοῦτων προφητῶν κηρυττόμενος, τοῦ τὸν νόμον ἐξηγουμένου καὶ κηρύττοντος, καὶ μηδέποτε δυναμένου διὰ νόμου τινὰ ὑμῶν  
5 ἢ ἐθνικὸν σῶσαι καὶ εὐλογῆσαι;

ζ' Εἰ εἰς ἐκάστην παροικίαν τῇ αἰχμαλωσίᾳ καιρὸν ὄρισμένον ὄρισε τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Θεός, οἷον ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἔτη σιέ', ἐν Βαβυλῶνι ο', καὶ ἐπὶ Ἀντιόχου φέρε εἰπεῖν τρία ἡμισυ ἔτη πλέον ἢ ἐλάττων πάσχειν δεινά, ἀλλὰ προφητῶν ἀξιοῦσθαι καὶ θεῶν χρησμῶν, τί τὸ νῦν κωλύσαν τὸν Θεὸν ὑμῖν ἐπαγγεῖλασθαι ἀνάκλησιν τῶν καθ' ὑμᾶς;  
5 Ἄλλ' ἰδοῦ, ἑξακόσια ἔτη εἰσὶ καὶ πρὸς ἐξ ὅτε τῆς γῆς τῆς ἐπαγγελίας ἐξερρίφητε, χηρεύοντες προφητῶν καὶ θεῶν χρησμῶν.

η' Εἰ ὅταν ἐρχεται ὁ Ἥλειμμένος ἀνάγκη τὸν νόμον παύσασθαι, τὴν δὲ προσδοκίαν τῶν ἐθνῶν γίνεσθαι, πῶς ἐλθόντος τοῦ παρ' ὑμῖν νομιζομένου Χριστοῦ, φημί δὴ τοῦ Ζορόβαβελ,

3 1 τῶν om. M || 2 γενήσεται M || 3 ἢ om. CQ.

4 1 τῶν πορρωτέρω BP τοῖς πορρωτέροις CQ || 3 εὐλογῆσαι M || ἀλλὰ μᾶλλον καὶ CMQ || ἐπικαταρᾶσθαι μᾶλλον δείκνυται BPV ἐπικατάρτατα μᾶλλον δείκνυσι IS || ἐπικαταράτους δείκνυται M || φησὶν om. IPSV || 4 πᾶσιν om. BIPSV || πᾶσι τ. γεγρ. : γεγραμμένοις ἐν πᾶσι M || ἐν τῷ ποιῆσαι P.

5 1 οὐ δυνατόν : ἀδύνατον M || 2 τε om. P || 3-4 δύναται — ὅτι om. M || 3 πολιτεῦσασθαι CQ || 4 τοῦ νόμου V || ἡ ἐπαγγελία : ἐπαγγέλειν P.

6 hic incipit A || 1 ἂν : ἐὰν ABCMQV || εἴη : ἡ M || μωσέως BIMPSV || 2 ἀνακηρύττει I || ἐλάττων ἐστὶ M || μωσέως S || ὁ om. P || ζ' ante τί δὲ in margine V || 3 τοῦ : τοῦτον BP om. V || ὁ παρὰ — κηρυττόμενος post εὐλογῆσαι transp. IS || προφήτης M || 4 ἐξηγουμένου : ἐξηγουόντος AQ ἐξηγουόμενος MPV || κηρυττόμενος MPV || διὰ νόμου δυναμένου ACIQS.

7 1 Εἰ om. P || ἡ αἰχμαλωσίαν M || ὄρισμένον om. AM || ὄρισε : ἔδωκεν P || 1-2 ὁ θεὸς τοῖς ἰ. P || 2 καὶ ἐν B. M || ἔτη ο' P || ἀντιοχείας CM || 3 ἔτη om. P || καὶ πλέον IS || ἀλλὰ QM : καὶ ACISV καὶ μήτε BPV || 3-4 καὶ θεῶν : μήτε PBV || 5 ἕγγυς ἑξακόσια M || ἐξ. καὶ πλέον P || καὶ πρὸς om. MP || ἐξ ὅτου BPV || 6 καὶ προφ. M.

8 1 ἐρχεται A (sic Q ante corr.) || ἀνάγκη om. BPV || παύεσθαι M || 2 γενέσθαι M || πῶς om. M || νομιζομένου : ὀνομαζομένου M || φημί δὴ τοῦ Z. om. M sed alter scriptor (Arethas?) add. in margine : περι ζ. φησί, τοῦτον γὰρ ἔβραιοι φλυαροῦσιν εἰρησθαι τὸν παρ' αὐτῶν προσδοκώμενον χριστόν.

αὐτὸς τὸν ναὸν ᾠκοδόμησε καὶ τὰ νόμιμα τὰ Ἰουδαϊκὰ πάλιν ἐκράτει, καὶ οὐδὲ μία προσδοκία τοῖς ἔθνεσι γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς εἰς τὰ ἔθνη ἤλιξε παρακαλῶν  
5 ἵνα κτίσῃ τὸν ναόν;

θ' Εἰ ὁ Μωϋσῆς παραγγέλλει λέγων ὅτι· Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ », ποῖός ἐστιν ὁ προφήτης ἐκεῖνος ὁ ὁμοῖος Μωϋσέως, λέγω δὴ προφήτης καὶ νομοθέτης καὶ σημειοφόρος ἐκ τοῦ γένους τοῦ Ἰσραηλιτικοῦ ὑπάρχων; Σφάλλονται τοίνυν οἱ λέγοντες Ζορόβαβελ εἶναι τοῦτον. Οὔτε γὰρ προφήτης ἦν,  
5 οὔτε σημειοφόρος, οὔτε νομοθέτης, εἰ καὶ Ἰουδαῖος ὑπῆρχεν.

ι' Εἰ ὁ Μωϋσῆς παραγγέλλει λέγων ὅτι· « Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει ὁ Θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λέγῃ πρὸς ὑμᾶς », πῶς οὐχ ἁμαρτήσῃ ὁ μὴ δεχόμενος τὸν προφήτην ἐκεῖνον;

ια' Εἰ ὁ Μωϋσῆς παραγγέλλει λέγων· « Ὅστις οὐκ ἀκούει τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ », πῶς διαφόρως παρακοῦσαν τὸ ἔθνος Ἰσραήλ, Ἰερουσαλὴμ καὶ τῶν λοιπῶν οὐκ ἐξωλοθρεύθη, ἐπὶ δὲ τοῦ ἡμετέρου Χριστοῦ οἱ ἀπιστήσαντες πάντες ἐξωλοθρεύθησαν, χηρεύσαντες γῆς, πόλεως, ναοῦ, ἱερέων, θυσιῶν, προφητῶν,  
5 γραμματέων, καὶ πάντων τῶν νομίμων, καὶ τοῦ εἶναι ὅλως Ἰουδαῖοι μὴ εὐποροῦντες δεῖξαι; Ἐκνήψατε οὖν καὶ μάθετε δι' ἣν αἰτίαν τούτων χηρεύετε, κενὰς ἐλπίδας ἑαυτοῖς ὑποτιθέμενοι.

ιβ' Εἰ μεθ' ὄρκου ὁ Θεὸς ἀποφαίνεται λέγων, ὃ δ' ἂν λέγῃ· « Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ » καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών, πῶς οὐ πρόσκαιρος ἢ τάξις τοῦ Ἀαρών, ἢ δὲ τοῦ Μελχισεδέκ αἰώνιος;

ιγ' Εἰ ἄλλο εἶδος τῆς κατὰ Μελχισεδέκ ἱερωσύνης, καὶ ἄλλο τῆς κατὰ Ἀαρών, εἰπάτωσαν εἰ δυνατόν τὰ δύο κατὰ ταῦτόν, καὶ ἐπειδὴ ἀδύνατον, ποῖον ἄρα πρόσκαιρον καὶ ποῖον αἰώνιον; Πρόδηλον οὖν ὅτι ἢ κατὰ Ἀαρών ἱερωσύνη κατὰ διαδοχὰς ἐν τοῖς τῶν ἱερέων φυλαττομένη παισὶ πρόσκαιρος ἦν διὰ τὴν ἀποβίωσιν τῶν ἐγχειριζομένων,  
5 ἢ δὲ κατὰ Μελχισεδέκ ἱερωσύνη ὡς αἰώνιος ἐνὶ ἐπηγγέλθῃ.

ιδ' Εἰ ἀδύνατον τὸν Θεὸν ψεύσασθαι, ἔστι δὲ αὐτοῦ ἀκούειν καὶ ὄρκῳ πιστωσαμένου

8 3 κρατεῖ M || οὐδὲ : οὔτε M || 4 γέγονεν : γίνεσθαι C || τὰ om. IS.

9 om. V || 1 δ' om. M || κύριος ὁ θεὸς M || 2 ἐκεῖνος ὁ προφήτης BIS || δ<sup>2</sup> om. P || 3 σημειοφόρος καὶ M || 5 εἰ καὶ I. ὑπ. om. P || ὑπῆρχεν : ἦν M.

10 om. C || 1 ὅτι om. M || ὁ Θεὸς : κύριος M || 2 ὑμῖν V || ἀκούσασθε P || πρὸς ὑμᾶς om. M || 3 ἁμάρτη AQ ἁμαρτάνει M.

11 1 ἀκούσει IMP || 2 λαοῦ + αὐτοῦ M || 3 ἐξωλοθρεύθη : ἐξολοθρευθήσεται BISVQ<sup>a, c</sup> : ἐξολοθρεύθησαν C qui hic desinit || ἀπιστήσαντες P || 4 ἐξολοθρευθήσονται ISQ<sup>a, c</sup> : V<sup>a, c</sup> || γῆς : τῆς M || θυσιάς ABIQSV || 6 τούτων : αὐτῶν M || 7 ὑποθέμενοι BP.

12 1 Θεὸς + πάλιν M || ὃ δ' ἂν λέγῃ om. M || λέγει P || Σὺ + εἰ M || 2-3 καὶ οὐ — τοῦ Μελχ. om. IMS || 3 τάξις ἀαρών ABMPQV.

13 om. M || 2 κατ' αὐτῶν BP κατ' αὐτὸν IS καταυτὸν V || 3 οὖν om. IS || 4 φυλαττομένοις Q || πρόσκαιρον Q || 5 ὡς om. BP.

14 1 ψεύσασθαι θεόν M || ἔστι : ἐτι M || αὐτοῦ ἀκούειν om. M || 1-2 πιστωσάμενοι καὶ λέγοντες Q.

καὶ εἰπόντος· « Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ », ἡ δὲ ἱερατεία Ἰακώβου ἀπὸ τοῦ νόμου κατατάσσεται, πῶς μετατιθεμένης τῆς ἱερωσύνης οὐ πάντως ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται;

ιε' Εἰ μεθ' ὄρκου πάλιν ὁ Θεὸς τῷ Δαβὶδ ἀποφαίνεται λέγων τὸ σπέρμα καὶ τὸν θρόνον τῆς βασιλείας αἰῶνιον εἶναι, δεῖξατε ἡμῖν καὶ εἶπατε ποῦ ζητήσωμεν τοσοῦτον χρόνον τὸ σπέρμα καὶ τὸν θρόνον τοῦ Δαβὶδ, ἵνα μὴ ψευδῆ ὑπονοήσωμεν τὴν πρόρρησιν.

ιζ' Εἰ πάντα τὰ ἔθνη, καθὰ λέγετε, μετὰ τοῦ Γῶγ συναπολοῦνται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πρὶν ἔλθειν τὸν προσδοκώμενον ὑμῖν Χριστόν, ποῖα εἰσιν ἔθνη λοιπὸν ὧν ἡ προσδοκία ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ οὐκ ἀπωλείᾳ;

ιζ' Εἰ δὲ διὰ τὴν ἐξοδὸν τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἀπὸ Αἰγύπτου οἱ Αἰγύπτιοι διαφόρως τιμωρηθέντες καὶ καταποντισθέντες ἀπώλοντο, ὁμοίως καὶ μετὰ τὸ λαβεῖν τὸν νόμον πολλὰ τῶν ἔθνων πάνυ ἐξωλοθρεύσατε καὶ ἐπὶ Ἐζεκίου καὶ Ζορόβαβελ, καὶ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς μακεδονικῆς καὶ ἐπὶ τῶν Μακκαβαίων ἀμύπολλα ἔθνη καὶ ἐπὶ ἐτέρων πολλῶν, ὡς διὰ τὰ τοῦ νόμου ἔθνη τε καὶ τὰς παραδόσεις, πῶς οὐ πρόδηλον ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων 5 ὅτι οὐ διὰ νόμου ἢ ἐπαγγελία τοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ τιμωρίαι πολλαί;

ιη' Εἰ πρώτην σκηνὴν καὶ δευτέραν ἔταξεν ὁ Θεὸς γενέσθαι τὴν σκηνὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ ἡ μὲν πρώτη τοῦ κόσμου τούτου, ἡ δὲ δευτέρα τύπος ἦν τῶν οὐρανίων, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι τῆς πρώτης παυομένης τότε ἡ δευτέρα ἀναδεικνύεται, ἡ καὶ ἄβατος καὶ ἀόρατος ἦν διὰ παντὸς τοῖς κατὰ νόμον ἱερεῦσιν;

ιθ' Εἰ πᾶσα ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων ἢ εἰς τὸν Θεὸν συντείνει, ἢ εἰς τὸν πλησίον, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι τὰ περιττὰ τοῦ νόμου δι' ἕτερόν τι ἐδόθη, οἷον περιτομή, ἀργία σαββάτου, παρατήρησις βρωμάτων καὶ ἐνδυμάτων καὶ καθαρσιῶν καὶ θυσίαι καὶ ὅσα εἰσὶ γεγραμμένα; Εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὥσπερ καὶ ἀληθές, πρόδηλον ὅτι οὔτε διὰ τὸν Θεὸν 5 οὔτε διὰ τὸν πλησίον ἐδόθη, ἀλλ' ὡς εἴρηται διὰ τὸ φρουρεῖσθαι τὸ ἔθνος καὶ περικρατεῖσθαι ἕως οὐ ἔλθῃ ὁ προσδοκώμενος ἐξ αὐτοῦ. Τούτου οὖν ἐρχομένου, ἐξ ἀνάγκης παύεσθαι μὲν τὰ περιττὰ τοῦ νόμου, μένειν δὲ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην

14 2 εἰπόντος : λέγοντος AM || 3 τοῦ Ἰακώβου M || μεταθέσεως M || τῆς om. AIQSV || 4 γενήσεται M.

15 1 πάλιν om. MP || ἀποφ. λέγων τῷ δ. M || 2 τῆς βασιλείας : αὐτοῦ P || δεῖξατε + νῦν M || τὸν τοσοῦτον χρόνον IS || 3 καὶ τὸν θρ. καὶ τὸ σπ. P.

16 1 καθὼς M || ἀπολοῦνται BIPSV || 2 ὑμῖν om. M || εἰσιν : ἐστὶν AQ || 2-3 ὧν — Χριστὸς : τὰ προσδοκῶντα καὶ ἐλπίζοντα τὸν χριστόν M.

17 AMQ tantum || 1 δὲ om. AQ || ἀπὸ : ἐξ AQ || διαφόρως om. AQ || 2 καὶ καταποντισθέντες om. AQ || 3 καὶ<sup>3</sup> om. AQ || 5 τὰς om. M || 6 καὶ μᾶλλον M.

18 1 γίνεσθαι A || post γενέσθαι add. pauca quae non leguntur (τῷ μωϋσῆ?) P || τὴν σκηνὴν om. IS || 2 πρώτη : τύπος ἦν M || ἦν om. M || 3 ὅτι : ἐστὶ BP || καὶ ἀόρατος om. A.

19 1 τείνει I || 2 οὔτε διὰ τὸν θεὸν post ὅτι add. et expr. V || περιττὰ : περὶ Q || τι om. V || ἐδόθησαν M || 3 σαββάτον ABIQSV || καθάρσεων P || θυσιῶν IMS || 4 ὥσπερ καὶ ἀληθές M : om. cett. || πῶς οὐ πρόδηλον A || οὐ διὰ τὸν θεὸν M || 4-5 οὔτε... οὔτε : οὐδέ... οὐδέ AQ || 5 τὸν πλησίον M : τὸ πλῆθος cett. || ἐδόθησαν M || 6 ἐλθῶν BPOVA<sup>ac</sup> || 7 περιττὰ : παρὰ BIPSV περὶ Q.

τὴν εἰς τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον, ὅπερ ἐστὶ τοῦτο μᾶλλον ἀρεστὸν τῷ Θεῷ καὶ οὐκ ἀναιρεῖ ἢ κατὰ Χριστὸν πολιτεία.

κ' Εἰ ὁ προφητευόμενος Χριστὸς παρὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν προσδοκία τῶν ἔθνῶν καὶ ἀρχῆ καὶ ἐλπίς ἐστὶ, πῶς οὐχ ὄρατε νῦν πάντα τὰ ἔθνη ὑποκύψαντα τῷ παρ' ἡμῶν προσκυνουμένῳ Χριστῷ καὶ ρίψαντα τὰ ἑαυτῶν εἰδῶλα δι' αὐτοῦ τῷ Θεῷ τὸ ἀμὴν ἀναπέμποντα, πατέρα πάντα ἐπιγραφόμενα τὸν Ἀβραάμ — καὶ « Ἐπληρώθη ἡ σύμπασα γῆ », καθὰ γέγραπται, « τοῦ γῶναι τὸν Κύριον » — Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας ἀναγινώσκοντα, καὶ ἐκ τούτων εἰς τὸν Χριστὸν ἐπιστηριζόμενα, ἀποστάντα τῆς παλαιᾶς δεισιδαιμονίας;

κα' Εἰ εἰς ἐκάστην αἰχμαλωσίαν ὑμῶν ἐκάστη φυλὴ παρ' ὑμῖν ἐσώζετο, πῶς ἐλθόντος τοῦ παρ' ἡμῶν πιστευομένου Χριστοῦ, οὔτε μία ἔτι παρ' ὑμῖν σώζεται, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν νομίμων ἐξεπέσατε;

κβ' Εἰ καθ' ὑμᾶς οὐ παραγέγονεν ὁ διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἐκ φυλῆς Ἰούδα κηρυττόμενος Χριστός, πόθεν αὐτὸν νῦν προσδοκᾶτε, μήτε μίας φυλῆς ἔτι σωζομένης μήτε δυναμένης ἔτι σωθῆναι;

κγ' Εἰ ἀδύνατόν ἐστι τὰς ἡμίονους καθ' ἑαυτὰς γνωρίζεσθαι ἐκ ποίου ὄνου καὶ ποίου ἵππου συνίστανται, οὕτως οὐδὲ ὑμᾶς συγχυθέντας καὶ μιχθέντας ἐπὶ τριάκοντα γενεάς καὶ πλέον.

κδ' Εἰ διὰ τὰς ἰδικὰς ὑμῶν ἀμαρτίας νῦν γῆς καὶ πόλεως καὶ ναοῦ καὶ ἱερέων καὶ προφητῶν καὶ θυσιῶν καὶ πάσης λατρείας νομίμης ἐστερήθητε, πῶς ποτὲ πρὸς ταῖς ἰδικαῖς ὑμῶν ἀμαρτίαις καὶ εἰδωλολατρῶντων ὑμῶν ἰδίᾳ τε καὶ κοινῇ καὶ εἰς αὐτὸ τὸ θεῖον πᾶν φανερώς ἀσεβούντων καὶ τὰ τέκνα ὑμῶν τοῖς εἰδώλοις σφαττόντων, παντελῶς ὄλων οὐκ ἐστερήθητε, ἀλλὰ πρὸς καιρὸν μερικῶς, νῦν δὲ μὴ τεκνοσφαγοῦντες μήτε ἀλληλοκτονοῦντες ἢ εἰδωλολατρῶντες διὰ τὰς ἰδικὰς ἀμαρτίας πάντων ἐστερήθητε;

19 8 ὅπερ — ἀρεστὸν : ὅπερ μάλιστα τοῦτο ἀρεστὸν M || μᾶλλον : μάλιστα IS || ἀρεστὸν M : ἀριστον cett. || 9 τὴν κατὰ χριστὸν πολιτείαν BP ἢ κατὰ θεὸν πολ. IS τὴν κατὰ θεὸν πολιτείαν V.

20 2 ἄρχων M || νῦν om. BIPSV || νόμῳ add. ante παρ' ἡμῶν et exp. P || 3 παρ' ἡμῖν A || προσκυνουμένῳ : πεπιστευμένῳ fortasse recte M || ρίψαντες B || ἑαυτῶν + τὰ AQ || καὶ δι' αὐτοῦ IS || δι' αὐτοῦ τῷ Θεῷ om. M || 4 ἀναπέμποσι AM ἀναπέμπουσα QV || πάντες M πάντων AIQS || ἐπιγραφόμενοι AMQ || καὶ ἐπληρώθη : ἐπλ. γὰρ IS || 5 πᾶσα ἡ γῆ A ἢ γῆ πᾶσα M || καθὰ + καὶ V || Κύριον om. M || μωσέα PM || 5-6 Μωϋσέα — προφήτας : οὐ μὴν δέ, ἀλλὰ καὶ μωσέα καὶ προφήτας IS || 6 ἀναγινώσκοντες CISV || τὸν om. M || ἐπιστηριζομένους B ἐπιστηριζόμενον Q || ὥστε καὶ ἀποστῆναι IS.

21 1 Εἰ om. M || ὑμῶν αἰχμαλωσίαν MP || παρ' ἡμῖν BP || 2 πεπιστευμένου M || οὔτε μία : οὐδεμία BP || 3 ἐξεπέσατε IMS.

22 1 οὐ : οὐπω M || 1-2 ἐκ φυλῆς Ἰούδα M : om. cett. || 2 προκηρυττόμενος IS || νῦν + αὐτὸν M || προσδοκεῖτε A || μήτε μίας : μηδὲ μίας BP μηδεμιάς M || 3 μήτε : μηδὲ M.

23 1 Εἰ ἄδ. ἐστὶ : καθὼς ἐστὶν ἀδύνατον P || γνωρίσαι M || ποίου<sup>2</sup> om. P || 2 ἐκάστη συνίσταται IS || οὕτως : ὄντως M || τοὺς συγχ. M || καὶ μιχθέντας om. A || 3 καὶ πλέον + δυνατὸν ἐστὶ γνωρίσαι M.

24 1 ἰδικὰς : κοινὰς M || νῦν om. IMS || 2 νομίμης λατρείας BPV λ. νομικῆς M || 2-3 πρὸς — καὶ<sup>1</sup> om. M || 3 ἰδίᾳ τε καὶ κοινῇ om. M || 3-4 πᾶν post ἀσεβούντων V || 4 φανερώς om. M || σφαττομένων M || 5 οὐκ + ἄν IS || ἐστερήθητε + δι' ὄλου IS || ἀλλὰ καὶ BPV || μερικῶς M : μερικὸν cett. || νῦν γὰρ IS || τεκνοσφαγοῦντες BV || 5-6 τεκνοσφαγοῦντες — ἢ om. M || 5 μήτε : μὴ ABIDSV || 6 διὰ — ἀμαρτίας om. M || ἀμαρτίας + ὑμῶς IS.

κε' Εἰ διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν εἰς Χριστὸν ἐπαιδαγωγῆθημεν, ἀγαθὸν ὁ νόμος ὑπὸ ἀγαθοῦ Θεοῦ δοθεὶς, ὃς καὶ παιδαγωγὸς γέγονε παραπέμπων Ἰουδαίους εἰς τὸν ἐξ αὐτῶν ἐχειρόμενον, ὃς καὶ αὐτοῖς τοῖς ἔθνεσι σωτηρία ἐγένετο καὶ παντὶ τῷ κόσμῳ.

### Questions pour mettre les Juifs dans l'embarras

1) Si la Loi est un bien universel, pourquoi n'a-t-elle pas été donnée à toutes les nations, mais à une seule? Si elle n'est pas un bien universel, c'est évidemment un bien partiel. Et si c'est un bien partiel, il est clair qu'elle a été donnée pour un besoin précis, je veux dire à cause de celui qui devait sortir du peuple juif. Mais si la promesse faite à Abraham, « toutes les nations seront bénies en toi et en ta race » (*Gen.* 12, 3), n'est pas un bien universel, comment n'est-il pas évident que ce n'est pas par la Loi que se réalise la promesse faite aux nations, mais par celui qui est attendu, c'est-à-dire le Christ? Donc, la Loi cesse nécessairement, et la promesse se réalise quand le Christ paraît.

2) Si Dieu est le Dieu de tous les hommes et s'il veut que tous les hommes soient sauvés (*I Tim.* 2, 4), et si c'est par la Loi, selon vous, que le salut a été donné à tous, pourquoi n'a-t-il pas donné la Loi à toutes les nations, mais à une seule?

3) Si l'Oint — c'est-à-dire le Christ — est « l'attente des nations » selon ce qui est écrit (*Gen.* 49, 10), il est évident que c'est par lui que les nations sont bénies. Mais si c'est par lui, ce n'est pas par la Loi; s'il en est ainsi, lorsque l'Élu vient, il est nécessaire que la Loi et le statut des Juifs cessent.

4) S'il est impossible que les nations — surtout celles qui sont éloignées — viennent trois fois par an à Jérusalem (*Deut.* 16, 16) comme le veut la Loi, comment n'est-il pas évident que la Loi ne suffit pas à bénir les nations, mais au contraire qu'elle accroît leur malédiction? Car est maudit celui qui n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi pour l'accomplir (*Deut.* 27, 26).

5) S'il est impossible que toutes les nations du monde entier, de l'Orient et de l'Occident, du Septentrion et du Midi, habitent la terre de la promesse de Dan à Bersabé (*III Rois* 30, 20 et *IV Rois*, *passim*), comment n'est-il pas évident que les nations ne peuvent pas vivre selon la Loi? S'il en est ainsi, comment n'est-il pas évident que ce n'est pas par la Loi que se réalise la promesse pour les nations, mais en vivant selon les préceptes du Christ?

6) Si l'Oint que vous attendez — quel qu'il soit — proclame de nouveau à sa venue la Loi de Moïse, comment peut-il ne pas être inférieur à Moïse par l'intermédiaire de qui la Loi a été donnée? En quoi (cet Oint) annoncé par tant de prophètes différe-

t-il de votre docteur de maintenant qui explique et proclame cette Loi, et qui n'a jamais pu sauver ou bénir personne d'entre vous ou des nations grâce à la Loi?

7) Si à chaque exil Dieu a fixé un terme précis pour la captivité des Juifs — en Égypte 215 ans, à Babylone 70, et sous Antiochos disons à peu près trois ans et demi —, pendant lesquels ils connaîtraient de dures tribulations, mais conserveraient des prophètes et des oracles divins, qu'est-ce qui a empêché maintenant Dieu de vous promettre le rappel de vos compatriotes? Mais voilà plus de six cents ans que vous avez été expulsés de la terre de la promesse et que vous restez privés de prophètes et d'oracles divins.

8) Si, à la venue de l'Élu, il est nécessaire que la Loi disparaisse et que se réalise « l'attente des nations » (*Gen.* 49, 10), comment se fait-il qu'à la venue de celui que vous prenez pour le Christ — je veux dire Zorobabel —, il ait reconstruit lui-même le Temple et remis en vigueur les prescriptions de la Loi juive, et qu'il n'ait réalisé aucune des attentes des nations? Au contraire, c'est lui qui mettait son espoir dans les nations, en les priant (de l'aider) à reconstruire le Temple (*I Esdr.* 6, *II Esdr.* 3-6).

9) Si Moïse proclame que « Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète tel que moi » (*Deut.* 18, 15), quel est ce prophète semblable à Moïse, je veux dire à la fois prophète, législateur et auteur de miracles, né du peuple d'Israël? Car ceux qui disent qu'il s'agit de Zorobabel se trompent : il n'était ni prophète, ni auteur de signes, ni législateur, même s'il faisait partie du peuple juif.

10) Si Moïse proclame que « Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète tel que moi, écoutez-le dans tout ce qu'il vous dira » (*Deut.* 18, 15-19), comment ne serait-il pas pécheur celui qui ne recevrait pas ce prophète?

11) Si Moïse proclame que « celui qui n'écouterait pas ce prophète sera extirpé du peuple » (*Deut.* 18, 19), comment se fait-il que le peuple qui a complètement négligé les avis d'Isaïe, de Jérémie et des autres prophètes n'a pas été extirpé, tandis qu'à l'époque du Christ tous ceux qui ne l'ont pas reçu ont été extirpés, privés de terre, de cité, de Temple, de prêtres, de sacrifices, de prophètes, de scribes et de tout ce qui fait la Loi, si bien qu'ils n'étaient même pas en mesure de montrer qu'ils étaient Juifs? Sortez donc de votre illusion et apprenez pour quelle raison vous êtes privés de tout cela, alors que vous vous bercez de vains espoirs.

12) Si Dieu déclare sous la foi du serment, quel que soit celui à qui il s'adresse, « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (*Ps.* 109, 4) et non selon l'ordre d'Aaron, comment l'ordre d'Aaron peut-il ne pas être transitoire tandis que celui de Melchisédech est éternel (*Hébr.* 7, 11)?

13) Si la prêtrise de Melchisédech est une chose et celle d'Aaron une autre, qu'ils nous disent s'il est possible que les deux désignent la même chose. Puisque c'est impossible, (qu'ils nous disent) donc laquelle est transitoire et laquelle est éternelle.

Il est évident que la prêtrise d'Aaron, conservée par succession au sein des fils des prêtres (*Ex.* 29, 9), était transitoire du fait du décès de ses titulaires (cf. *Hébr.* 7, 23), tandis que la prêtrise de Melchisédech a été promise à un seul parce qu'elle était éternelle (*Ps.* 109, 4).

14) S'il est impossible que Dieu mente (*Hébr.* 6, 18), et si on peut l'entendre dire sous la foi du serment « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (*Ps.* 109, 4) tandis que la prêtrise d'Aaron découle de la Loi, comment pourrait-il se faire que le changement de la prêtrise n'entraîne pas nécessairement aussi un changement de Loi (*Hébr.* 7, 12)?

15) Si Dieu déclare encore à David sous la foi du serment que sa race et le trône de sa royauté seront éternels (*Ps.* 88, 4-5), montrez-nous et dites-nous où nous devons chercher pendant tout ce temps sa race et son trône, pour que nous n'allions pas croire que la prédiction était mensongère.

16) Si, comme vous le dites, toutes les nations périront avec Gog (*Éz.* 38; *Nombr.* 24, 7) dans les derniers jours avant l'arrivée du Christ que vous attendez, quelles sont donc les nations dont le Christ est l'attente (*Gen.* 49, 10) pour leur salut et non pour leur perte?

17) Si, du fait de la sortie d'Israël hors d'Égypte, les Égyptiens ont péri frappés d'énormes fléaux (*Ex.* 7-9 et 12, 29) et engloutis par les flots (*Ex.* 14, 27-28), si de même après avoir reçu la Loi vous avez exterminé une foule de peuples, et si encore sous Ézéchias (*IV Rois* 19, 35) et Zorobabel (*II Esdr.* 4), sous le règne des Macédoniens à l'époque des Macchabées (*Macch. passim*) et à bien d'autres occasions (vous avez éradiqué) bien des nations, prétendument à cause des préceptes de la Loi et à cause de vos traditions, comment n'est-il pas évident d'après les faits eux-mêmes que ce n'est pas la promesse que la Loi apporte aux nations, mais bien plutôt des fléaux sans nombre (*Rom.* 4, 13)?

18) Si Dieu a ordonné de faire un premier et un deuxième tabernacle dans le désert (*Ex.* 26, 33; *Lév.* 16), et si le premier était le type de ce monde et le deuxième celui des réalités célestes (*Hébr.* 9, 1-10), comment n'est-il pas évident que c'est lorsque le premier disparaît qu'apparaît le second tabernacle, qui resta toujours invisible et inaccessible aux prêtres de la Loi (*Hébr.* 9, 2-3 et 6-7)?

19) Si toute impiété et toute injustice humaine s'appliquent soit à Dieu soit au prochain (*Rom.* 1, 18), comment n'est-il pas évident que les superfluités de la Loi — comme la circoncision, le repos du sabbat, les prescriptions alimentaires et vestimentaires, les purifications et les sacrifices, tout ce qui a été écrit (dans la Loi) — ont été données en vue d'un autre but? Mais si cela est vrai, comme c'est le cas, il est clair qu'elles n'ont été données ni à cause de Dieu ni à cause du prochain, mais, comme cela a déjà été dit, pour préserver et protéger le peuple jusqu'à la venue de celui qu'on attend de son sein. Une fois celui-ci venu, les superfluités de la Loi prennent nécessairement fin, et il ne reste que la foi et la charité envers le prochain (*I Cor.* 13,

13; cf. *Matth.* 22, 37-40), c'est-à-dire ce qui est plus agréable à Dieu et ce que la vie conforme aux préceptes du Christ ne supprime pas.

20) Si le Christ annoncé par la Loi et les prophètes est l'attente, le règne et l'espoir des peuples (*Gen.* 49, 10), comment ne voyez-vous pas maintenant que tous les peuples se sont inclinés devant le Christ que nous adorons, ont jeté leurs idoles, et grâce à lui adressent l' « amen » à Dieu, reconnaissent tous Abraham comme leur père — et, comme il est écrit, « toute la terre a été remplie de la connaissance du Seigneur » (*Is.* 11, 9) —, lisent Moïse et les prophètes, et à partir de ces lectures s'appuient sur le Christ en renonçant à leur ancienne superstition?

21) Si, dans chacune de vos captivités, chacune de vos tribus était préservée, comment se fait-il que, depuis la venue de celui que nous croyons être le Christ, plus aucune de vos tribus n'est préservée, et que vous êtes déchus de tous les privilèges de la Loi?

22) Si, selon vous, le Christ venant de la tribu de Juda annoncé par la Loi et les prophètes (*Mich.* 5, 1) ne s'est pas encore présenté, pour quelle raison l'attendez-vous encore, alors que plus une seule tribu n'est préservée ou ne peut être préservée?

23) S'il est impossible que les mules sachent par elles-mêmes de quel âne et de quelle jument elles sont issues, vous ne le pouvez pas non plus, vous qui êtes confondus et mêlés depuis plus de trente générations.

24) Si c'est à cause de vos péchés individuels que vous êtes maintenant privés de terre, de cité, de Temple, de prêtres, de prophètes, de sacrifices et de tout le culte prescrit par la Loi, comment se fait-il que jadis, lorsque, en plus de vos péchés individuels, vous vous adonniez à l'idolâtrie individuellement et collectivement, que vous offensiez Dieu lui-même effrontément et que vous égorgiez vos enfants en sacrifice aux idoles, vous n'avez pas été privés complètement de tous ces biens, mais seulement d'une partie pour peu de temps, tandis que maintenant que vous ne sacrifiez plus vos enfants, que vous ne vous entretenez plus, que vous n'adorez plus les idoles, vous avez été privés de tous ces biens à cause de vos péchés individuels?

25) Si par la Loi et les prophètes nous avons été conduits comme des enfants par la main jusqu'au Christ (*Gal.* 3, 24-25), c'est une bonne chose que la Loi, qui a été donnée par un Dieu bon qui s'est fait pédagogue pour amener les Juifs à celui qui sort de leur peuple, celui qui a été le salut même pour les nations et pour le monde entier.

## COMMENTAIRE

Cette petite collection est complète pour autant que nous puissions le savoir; le seul renvoi à un autre passage se trouve au chap. 19 (« comme il a déjà été dit ») : il doit s'agir des chap. 1 et 3, où l'on nous explique effectivement que la Loi n'avait qu'une valeur relative : préparer la venue du bien universel qu'est le Messie, bien que l'idée exacte d'une distinction du peuple juif parmi les nations grâce à la Loi ne soit pas aussi explicite qu'au chap. 19. Le chap. 25, qui donne à nouveau un caractère *positif* à la Loi, fait figure de conclusion : une fois le Juif réduit à quia, la réconciliation peut se faire sur les termes fixés par le Chrétien; la Loi est bonne à condition d'être comprise comme une préparation à la vérité définitive qu'incarne le christianisme. Une date approximative nous est fournie par le chap. 7 : les Juifs ont été expulsés de Jérusalem depuis plus de six cents ans, ce qui devrait placer le texte dans le VII<sup>e</sup> siècle (ces calculs se faisant souvent à partir de la mort du Christ et non à partir de la prise de Jérusalem par Titus). En revanche, aucun indice ne permet de déceler le lieu de la composition. La personnalité de l'auteur nous échappe également; son œuvre montre seulement qu'il avait une pratique du syllogisme qui confirme le regain de faveur de la philosophie aristotélicienne à cette époque. Le seul passage délicat — et d'ailleurs déformé par la plupart des copistes — est la mention au chap. 6 de « votre docteur de maintenant » : c'est vraisemblablement l'exilarque de Babylone; il s'agit en effet d'une personne comparable au Messie attendu par les Juifs, en ceci qu'elle peut légiférer pour tout Israël, prérogative que seul l'exilarque détient après l'extinction du patriarcat juif au V<sup>e</sup> siècle.

Les chapitres ne suivent pas une progression rigoureuse malgré leur rédaction en syllogismes; mais on discerne des groupements cohérents dans l'ordre transmis par la majorité des témoins (tandis que celui qui figure dans M est impossible à justifier). Les chap. 1 à 5 traitent du salut des nations promis par la Bible, que la Loi ne peut accomplir; cette incapacité démontre qu'elle n'est que transitoire. Les chap. 6 à 11 démontrent que le prophète prédit par la Bible doit être l'égal de Moïse, donc annoncer une nouvelle Loi comme Moïse : seul le Christ peut remplir cette définition; la déréliction des Juifs depuis Jésus (chap. 7 et 11) en donne une confirmation. Les chap. 12 à 15 opposent l'éternité des promesses destinées aux Chrétiens (prêtrise de Melchisédech et trône de David) à la relativité de celles destinées exclusivement à Israël (prêtrise d'Aaron). Les chap. 16 à 20 reviennent sur la relativité de la Loi et son incapacité à sauver les nations : elle n'aboutit qu'à les faire massacrer par le peuple élu, tandis que le christianisme les convertit. Les chap. 21 à 24 montrent que de toute façon le peuple juif lui-même ne peut plus observer la Loi dans son état actuel de déréliction : le peuple juif a donc perdu son privilège d'être le seul porteur du salut, privilège qu'il faut chercher ailleurs — évidemment chez les Chrétiens; la confusion des tribus (chap. 21 à 23) indique qu'aucun Messie ne pourra plus sortir de la tribu de Juda puisqu'on ne peut plus la distinguer des autres tribus. Enfin, le chap. 25 tient lieu, comme nous l'avons vu, de conclusion.

Le vrai fil conducteur est fourni par les citations bibliques auxquelles se réfèrent les chapitres : les chap. 1 à 5 et 16 à 20 sont en fait des commentaires de *Gen.* 49, 10,

les chap. 6 à 11 commentent *Deut.* 18, 18-19, les chap. 12 à 15 le *Ps.* 109, 4. Le répertoire choisi se confine ainsi à la Torah et aux Psaumes, c'est-à-dire aux textes les plus sacrés aux yeux des Juifs ; même les prophètes reconnus ne sont pas invoqués. Quant aux références néo-testamentaires de l'auteur, ce sont d'abord les lettres de Paul, surtout l'Épître aux Hébreux ; c'est d'ailleurs dans la droite ligne de l'Épître aux Romains que l'auteur présente la Loi comme une étape positive de l'histoire du salut, maintenant dépassée, et non comme un simple châtiment infligé aux Juifs à cause de leurs vices<sup>71</sup>. L'argumentation est donc assez serrée malgré son apparence parfois déroutante, due surtout à l'emploi réitéré d'une même citation dont on tire plusieurs sens successifs. La grande originalité de cette argumentation par rapport à la masse des textes anti-judaïques de son époque réside dans son caractère *offensif* très affirmé. Au lieu de justifier les dogmes et usages chrétiens aux yeux des Juifs (l'identité de Jésus et du Messie annoncé par l'Ancien Testament, la vénération des icônes et des reliques, etc.) les *Képhalaia* vont s'attacher à démontrer l'absurdité du maintien de la Loi depuis la venue du Christ en poussant *ad absurdum* les thèses des Juifs à ce sujet. Remarquons l'usage du terme juif Ἡλειμμένος concurrentement à celui de Χριστός pour désigner le Messie. Logiquement, l'auteur des *Képhalaia* est amené à mettre en question les représentations eschatologiques courantes chez les Juifs en essayant de montrer leur incohérence<sup>72</sup>. Tout cela présuppose une certaine connaissance des thèses de l'adversaire : l'auteur des *Képhalaia* la possédait-il vraiment ?

Apparemment oui. L'originalité des *Képhalaia* est de faire allusion à des opinions qui ne peuvent provenir, directement ou indirectement, que des recueils rabbiniques ou des textes eschatologiques juifs, autrement dit des textes alors en circulation dans les communautés juives, même s'ils étaient déjà relativement anciens<sup>73</sup>. L'auteur a donc une certaine connaissance des opinions en vigueur parmi les Juifs, même s'il les présente abusivement comme un tout monolithique et cohérent, afin de mieux faire apparaître des contradictions internes. Ses questions rejoignent en effet les préoccupations des rabbins sur plus d'un point, et contiennent plusieurs mentions de l'avis des Juifs, « comme vous le dites » (chap. 16), « selon vous » (chap. 22), « que vous attendez » (chap. 6), « celui que vous prenez pour le Christ » (chap. 8) ; mais il désigne pourtant au moins une fois les Juifs à la troisième personne (chap. 13, « qu'ils nous disent »), en s'adressant en fait directement au lecteur chrétien de ce petit manuel.

Ces problèmes figurent en effet dans les textes juifs qui doivent concilier les différents passages de l'Ancien Testament : les nations disparaîtront-elles avec Gog et Magog (*Éz.* 38) ou seront-elles sauvées, comme plusieurs passages l'affirment ? La Loi actuelle continuera-t-elle jusqu'à la fin des temps ? Si oui, comment l'étendre au monde entier ? Comment interpréter les passages messianiques de l'Écriture ?

Sur le premier point, les exégètes juifs semblent avoir choisi de distinguer entre les nations persécutrices d'Israël, qui périraient avec Gog et Magog, et les autres, qui bénéficieraient du salut échu à Israël — bien que plusieurs textes excluent les

71. En 25 brefs chapitres, l'auteur cite au moins neuf fois les épîtres de saint Paul.

72. Cf. les *aporiai syllogistikai* de l'*Hodēgos* d'ANASTASE, chap. XX.

73. La clôture du Talmud dans le courant du V<sup>e</sup> siècle fait que nous sommes relativement mal documentés sur les siècles suivants.

prosélytes qui se présenteraient *après* le triomphe final d'Israël<sup>74</sup>. L'éternité de la Loi est un passage obligé de l'apologétique juive depuis les premiers siècles de l'Empire, où (probablement à cause de la polémique chrétienne) on fait remonter l'application de la Loi aux patriarches et jusqu'à la Création, en l'imposant à Dieu lui-même<sup>75</sup>, et on la prévoit comme la caractéristique essentielle de l'âge messianique<sup>76</sup>. Non sans logique, les textes rabbiniques tirent les conséquences de cette extension de la Loi à tous les temps et à tous les peuples, comme dans ce passage où il est dit que les portes de la Jérusalem future se trouveront à Damas (*i. e.* que la cité sera assez grande pour contenir toutes les nations)<sup>77</sup>. Les passages messianiques de l'Ancien Testament ont été en général interprétés d'une façon qui prend (probablement à dessein) le contre-pied de l'exégèse chrétienne : les passages sur le Serviteur souffrant sont attribués à un premier Messie guerrier voué à la mort et à une défaite temporaire, tandis que ceux qui annoncent un avènement glorieux sont renvoyés à un second Messie spirituel qui assurera la victoire finale du peuple élu<sup>78</sup>; les Chrétiens réunissent naturellement ces deux types de passages dans la personne de Jésus. De plus, certains passages réputés messianiques par les Chrétiens sont attribués à des personnes historiques par les Juifs — ainsi certains passages à Zorobabel d'après Théodoret<sup>79</sup> comme dans les chap. 8 et 9 des *Képhalaia*. C'est encore l'idée d'une restauration complète de l'Israël ancien à la fin des temps qui a imposé aux Juifs le mythe des dix tribus perdues qui existeraient encore dans un pays mystérieux en Orient d'où elles reviendraient à la fin du monde<sup>80</sup>; l'argumentation des *Képhalaia* semble néanmoins porter sur la perte de la distinction entre Juda et les autres tribus plutôt que sur ces dix tribus perdues : le Messie né de Juda est désormais impossible, la tribu de Juda n'existant plus.

Jusque-là, les *Képhalaia* sont uniques en leur genre par leur connaissance des

74. En général, l'extermination promise aux païens avec Gog et Magog est en fait réservée aux nations qui ont persécuté Israël : P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934, réimpr. 1966, p. 150-151.

75. A. MARMORSTEIN, « Quelques problèmes de l'ancienne apologétique juive », *RÉJ* 68, 1914, p. 161-173; J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel* (trad. anglaise de 1955, New York), p. 513 s.

76. P. VOLZ, *op. cit.*, p. 172-173.

77. J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 505.

78. J. KLAUSNER, *op. cit.*, *passim*; l'*Apocalypse de Zorobabel* présente deux Messies; cf. B. BLUMENKRANZ, *op. cit.* (n. 13), p. 51, pour une attestation de cette idée en Occident.

79. Les livres d'Aggée (2, 23) et de Zacharie (6, 11-13) mentionnent Zorobabel comme un Messie, c'est-à-dire une personne ayant reçu l'onction divine et pas nécessairement le Messie de la fin des temps. Théodoret de Cyr nous précise que les Juifs de son temps rapportaient à Zorobabel plusieurs passages messianiques : dans son *Commentaire sur Isaïe* (éd. J.-N. Guinot, SC 276, 1980; 295, 1982; 315, 1984), on trouve plusieurs réfutations de ces attributions, ainsi que dans le reste de son œuvre (voir les références rassemblées par J.-N. Guinot, *op. cit.*, SC 295, p. 50). Il est vraisemblable que ces attaques contre les exégèses juives visent en fait celles de Théodore de Mopsueste (J.-N. Guinot, SC 276, p. 85), mais même dans ce cas Théodoret ne pouvait y songer que s'il connaissait des exégèses juives analogues. On retrouve en tout cas Zorobabel dans la littérature apocalyptique qui apparaît justement au VII<sup>e</sup> s. — cf. J. E. SHMUEL, *Midrashei Geulah. The Jewish Apocalypses*, Tel Aviv 1954 (en hébreu) —, en particulier l'*Apocalypse de Zorobabel* (cf. n. 62) où Zorobabel n'est pourtant que le bénéficiaire de la vision apocalyptique.

80. Cette légende remonte au moins à JOSÈPHE, *Antiquités juives* XI, 133; cf. P. VOLZ, *op. cit.*, p. 347, et J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 470-482.

théories juives ; sur d'autres points, ils dépendent au contraire d'œuvres chrétiennes précédentes, dont ils ne se distinguent que par leur caractère de manuel sans mise en scène. L'argument de la déchéance des Juifs privés de Temple et donc de culte conforme à la lettre de la Loi mosaïque figure aux chap. 7 et 11 des *Képhalaia* ; mais il circulait déjà au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, puisque Origène mentionne l'embarras qu'il causait aux Juifs, qui finirent par élaborer une théorie de la substitution de la prière et des vertus aux sacrifices sanglants<sup>81</sup>. Cette réponse toute prête des Juifs n'empêcha pas des auteurs chrétiens comme Jean Chrysostome<sup>82</sup> de le réitérer à l'envi. Les homélies *adversus Judaeos* de Jean Chrysostome ont en effet un point commun avec les *Képhalaia* : elles cherchent elles aussi à discréditer les théories juives, mais dans l'esprit des Chrétiens plutôt que dans une confrontation directe avec les Juifs.

Il y a de fortes présomptions pour que l'auteur des *Képhalaia* dépende en fait de ces homélies de Jean Chrysostome dont il reprend plus d'une fois l'argumentation. L'impossibilité de la réunion de toutes les nations trois fois par an à Jérusalem, signalée au chap. 4, a déjà été utilisée par le prédicateur d'Antioche (PG 48, col. 916-917) ; la comparaison entre les trois captivités limitées des Juifs et leur déchéance actuelle illimitée (chap. 7) se retrouve particulièrement détaillée (*ibid.*, col. 890-897) ; la comparaison entre la situation ancienne d'Israël (énormes péchés, maintien de l'élection divine) et la situation actuelle (abandon par Dieu alors que les péchés individuels sont minimes) au chap. 24 est exposée à peu près dans les mêmes termes (*ibid.*, col. 906-907). D'autres rapprochements — chap. 9 des *Képhalaia* et col. 919 sur *Deut.* 18, 15 ; chap. 12 s. et col. 922-924 sur le *Ps.* 109, 4 — sont en revanche peu concluants : les arguments de Jean Chrysostome sont à peine esquissés et il s'agit de citations utilisées de longue date dans la polémique anti-judaïque.

L'existence des *Képhalaia* ne suffit pas à démontrer qu'un Chrétien pouvait réellement bien connaître les Juifs de son temps : une bonne partie des renseignements dont disposait l'auteur ont fort bien pu être puisés dans des ouvrages chrétiens antérieurs, comme ceux de Théodoret. Mais ce recueil témoigne d'un effort véritable de documentation en vue de confrontations bien réelles avec les docteurs juifs : contrairement à la plupart des textes chrétiens, les *Képhalaia* prennent l'offensive et s'attachent à démontrer l'incohérence des thèses adverses plutôt qu'à défendre la cohérence des dogmes chrétiens. Le contexte exact de la rédaction nous échappe malheureusement : l'absence complète d'allusions à la situation contemporaine plaide plutôt contre un lien direct avec le baptême forcé imposé par Héraclius. Il vaut donc mieux considérer les *Képhalaia* comme une attestation supplémentaire des vives tensions entre Juifs et Chrétiens au VII<sup>e</sup> siècle.

81. ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres* X, 2 ; éd. A. Méhat, Paris 1951, p. 195. Les termes mêmes utilisés dès le II<sup>e</sup> s. (ni prophète ni prêtre ni autel) sont ceux que reprendront bientôt les polémistes chrétiens.

82. *Op. cit.* (n. 29).



# LE TRAITÉ DE GRÉGOIRE DE NICÉE SUR LE BAPTÊME DES JUIFS<sup>1</sup>

par Gilbert DAGRON

---

Un bref rappel bibliographique est nécessaire. Franz Cumont<sup>2</sup> est le premier à avoir appelé l'attention, en 1903, sur un traité concernant le baptême des Juifs, qu'il considérait à tort comme anonyme, mais qu'il rattachait avec raison à la politique de conversion lancée par Basile I<sup>er</sup>. Il en percevait d'autant mieux l'intérêt qu'il avait édité l'année précédente, à partir des mêmes manuscrits tardifs et sans s'apercevoir qu'il avait été devancé par A. A. Dmitrievskij, un autre élément du dossier : la formule d'abjuration dite *ἔκθεσις ἀκριβεστέρα*<sup>3</sup>. Quelques extraits bien choisis donnaient une idée du contenu de ce traité et surtout de son ton, celui d'un pamphlet prenant violemment à partie l'empereur lui-même. Dix ans plus tard, l'Académie flamande de Gand publiait l'édition intégrale du Traité préparée par E. de Stoop<sup>4</sup>, qui venait de mourir prématurément, à l'âge de vingt-neuf ans. Sous le titre « L'antisémitisme à Byzance au temps de Basile le Macédonien », cette édition, accompagnée d'une traduction et d'un commentaire en flamand, était faite à partir des trois manuscrits grecs signalés par Cumont : le *Valllicellanus* 80 (F 13) du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Vaticanus Palatinus* 233 du XIV<sup>e</sup> siècle et le *Parisinus* 1372 du XV<sup>e</sup> siècle.

Le compte rendu de ce travail par Giovanni Mercati<sup>5</sup>, en 1915, leva l'anonymat d'une œuvre que deux témoins anciens jusque-là non utilisés, le *Coislin* 213 et le *Mosquensis Bibl. Synod.* 443 (*Vladimir* 232), attribuent à Grégoire métropolitain de Nicée<sup>6</sup>, autrement dit au fidèle partisan de Photius, Grégoire Asbestos. La datation

1. Ce dossier a été analysé dans mon séminaire du Collège de France. Il a bénéficié des remarques de collègues et auditeurs que je remercie ici collectivement.

2. « La conversion des Juifs byzantins au IX<sup>e</sup> siècle », *Revue de l'Instruction publique en Belgique* 46, 1903, p. 8-15.

3. « Une formule grecque de renonciation au judaïsme », *Wiener Studien* 24, 1902, p. 462-472. Sur les formules d'abjuration et leurs éditions par A. A. Dmitrievskij puis V. Benešević, voir plus bas, p. 355-356 et n. 211.

4. « Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal en Letterkunde*, 1913, p. 449-511.

5. « Un antisemita bizantino del secolo IX, che era siciliano », *Didaskaleion* 4, 1915, p. 1-6; repris dans G. MERCATI, *Opere minori* III (Studi e Testi 78), Vatican 1937, p. 441-445.

6. Dans le *Coislin* (décrit par A. A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskikh rukopisej* II, Kiev 1901, p. 993-1052), le nom de Grégoire ne figure pas en tête de l'œuvre, mais dans la table du manuscrit,

du Traité s'en trouvait confirmée en même temps que son importance pour l'histoire de l'Église du IX<sup>e</sup> siècle. Les conditions étaient réunies pour reprendre le commentaire et éventuellement établir un meilleur texte ; mais l'édition donnée par de Stoop et la mise au point de Mercati furent assez peu remarquées en raison de l'époque et surtout du lieu de publication. Le fut encore moins l'édition donnée par S. Eustratiadès en 1932 dans la revue cyprïote *Ἀπόστολος Βαρνάβας*<sup>7</sup>. C'est à l'article de Cumont que l'on continua le plus souvent de renvoyer, sauf dans la discussion qui opposa J. Andréadès à F. Dölger sur le statut fiscal des Juifs à Byzance<sup>8</sup>. A cette occasion, le texte ne fut analysé que pour une phrase prêtant à équivoque<sup>9</sup>.

Il méritait, je crois, d'être réexaminé dans la perspective qui est ici la nôtre : l'histoire des baptêmes forcés et des conversions. Plusieurs arguments militaient en faveur d'une reprise du texte : les imperfections de l'édition donnée par de Stoop, qui ignorait les deux plus anciens manuscrits, et de la trop rapide transcription d'Eustratiadès, la difficulté de se procurer les Actes de l'Académie de Gand aussi bien que la revue cyprïote, enfin le désagrément qu'il y aurait pour le lecteur à lire une traduction et un commentaire sans pouvoir se référer à l'original. Mais j'ai choisi d'alléger l'apparat en ne retenant que les principales leçons de P (*Palatinus* 233, XIV<sup>e</sup> s., fol. 106<sup>v</sup>-115<sup>v</sup>), R (*Parisinus* 1372, XV<sup>e</sup> s., fol. 21<sup>v</sup>-34<sup>v</sup>) et V (*Valllicellanus* 80, XIII<sup>e</sup> s., fol. 176<sup>r</sup>-182<sup>v</sup>)<sup>10</sup>. Les leçons de C (*Coislin* 213, daté de 1027, fol. 151<sup>v</sup>-164<sup>v</sup>), le principal et de loin le meilleur manuscrit malgré plusieurs omissions, et celles de M (*Mosquensis* 443, XII<sup>e</sup> s., fol. 44<sup>r</sup>-53<sup>v</sup>), dont le copiste est souvent inattentif, sont systématiquement notées, à l'exception des simples fautes d'orthographe. Je note également, lorsque je les rejette, les variantes retenues par Cumont (Cu) et par de Stoop (St), ou leurs corrections.

Le Traité est remarquablement construit :

— Une brève *introduction* (§ 1), sans rhétorique inutile, énonce la thèse : on ne doit baptiser les « Hébreux » qu'en s'entourant de précautions et en respectant les canons. Elle donne aussi le ton, doublement violent : contre l'empereur, dont la décision de brusquer les baptêmes est anticanonique, et contre les Juifs, considérés comme des ennemis irréductibles du christianisme, « sans pudeur et incorrigibles ».

I. L'auteur établit ensuite longuement (§ 2-7), en citant les Écritures, qu'un vrai Chrétien se reconnaît à son renoncement aux biens de ce monde (§ 2). Si les

qui est ancienne. La liste complète des manuscrits contenant le traité de Grégoire de Nicée est donnée par V. BENEŠEVIČ, « K istorii evreev v Vizantii VI-X vekov », *Evrejskaja Mysl'* II, 1, 1926, p. 214-215 (voir plus bas, n. 211) ; aux cinq manuscrits déjà cités il faut ajouter : *Athen. Bibl. Nat.* 1435 (XII<sup>e</sup> s.), *Vindob. Theol. gr.* 306 (XIII<sup>e</sup> s.) et *Athous* 5061 (Iviron 941, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.). Je ne crois pas que l'anonymat de l'œuvre dans une partie de la tradition s'explique par le désir de l'auteur de se mettre à l'abri de poursuites (Mercati).

7. Sôphronios (Eustratiadès) ex-évêque de Léontopolis (en Égypte), « Πῶς οἱ ἀπὸ αἰρέσεων προσερχόμενοι τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ ἐγένοντο δεκτοί », *Ἀπόστολος Βαρνάβας* 4, 1932, p. 156-160 (formules d'abjuration), 187-190, 260-263, 281-282, 291-294. Eustratiadès, qui vivait à Paris, a simplement copié le *Coislin* 213 sans un mot d'introduction, de commentaire ou d'explication en note. Il ignore de toute évidence les travaux de Cumont et de de Stoop.

8. Voir plus bas, p. 350-351 et n. 191.

9. Voir plus bas, p. 318-319.

10. Sur ces manuscrits, on se reportera à l'introduction donnée par de Stoop. Il est évident que P et V, sans dépendre l'un de l'autre, dérivent d'un même modèle.

Juifs étaient dans une telle disposition d'esprit, il faudrait les accueillir ; mais ils ne voient dans le baptême qu'un moyen d'améliorer leur situation matérielle et sociale, en raison des promesses matérielles qui leur sont faites (§ 3). Ils sont et restent endurcis de cœur (§ 4), et ceux qui veulent les sauver commettent une double faute : 1) Le temps n'est pas encore venu où le « reste » d'Israël devra se convertir (§ 5) ; 2) il est inconvenant et totalement contraire à l'enseignement du Christ d'attirer les Juifs au christianisme par l'argent (§ 7).

II. Dans une seconde partie (§ 8-10), Grégoire ne parle plus en exégète et en moraliste, mais en canoniste. Même si les Juifs étaient sincères, il faudrait leur appliquer le canon 8 du concile de Nicée II, qui exige non seulement qu'ils renoncent aux croyances officielles du judaïsme, mais qu'ils tournent en dérision les pratiques secrètes des Juifs (§ 8). La procédure d'abjuration devant un évêque ou un prêtre, de même que les canons conciliaires concernant les étapes de l'introduction d'un hérétique ou d'un non-Chrétien dans l'Église, empêchent d'accepter la procédure et le rituel abrégés auxquels on a eu recours et qu'un adversaire de Grégoire a fait la gaffe d'appeler « une esquisse de baptême », autrement dit un baptême hâtif (§ 9). Nous ne sommes plus au temps où il fallait convertir les foules pour donner au christianisme sa première large assise (§ 10).

III. Viennent ensuite des réponses aux arguments des évêques représentant le parti adverse (§ 11-13). On objecte à Grégoire qu'il est inutile de crier au scandale, puisque les dogmes ne sont pas en danger. Si, rétorque-il, en s'appuyant sur l'exégèse patristique pour donner un sens large à la notion de « dogme », opposée à celle de « commandement » et « proclamation ». Le baptême est un « dogme », et les dogmes ne doivent pas être divulgués (§ 11-12). On lui objecte alors que si le baptême est un dogme, c'est un « petit » dogme, entendons un dogme tout simple. Sur ce qu'il présente comme une nouvelle gaffe, Grégoire a beau jeu d'ironiser : ce « petit dogme » n'en est pas moins essentiel, et il est nécessaire de respecter jusque dans les plus petits détails la cohérence doctrinale du christianisme, sous peine de compromettre l'ensemble (§ 13).

IV. Est abordé enfin (§ 14-17) le dernier aspect de la controverse, qui n'est pas pour Grégoire le moins important, puisqu'il met en cause l'indépendance de l'Église par rapport à l'État et le respect de la hiérarchie dans l'Église elle-même. Les laïcs ont-ils le droit d'intervenir dans l'enseignement chrétien ? (§ 14). Les apparentes contradictions entre les canons s'expliquent, ici encore, par une différence d'époque. Aujourd'hui, les laïcs doivent rester à leur place (§ 15), et en tout cas ne pas se mêler de catéchèse et de baptême. Même un prêtre ne peut procéder au baptême sans l'autorisation de son évêque (§ 16). Certes, pour un baptême ordinaire, les prêtres peuvent agir sans consultation, mais pour un acte liturgique aussi inhabituel qu'un baptême massif de Juifs, les canons leur font obligation de consulter leur évêque, et aux évêques eux-mêmes de consulter leur métropole. Les canons prévoient aussi qu'un prêtre officiant hors de son ressort sans autorisation épiscopale sera déposé (§ 17).

**De Grégoire métropolitain de Nicée, traité montrant qu'il ne faut pas se hâter de porter sur les Hébreux la main du baptême, à moins qu'ils n'aient été préalablement soumis à un examen rigoureux.**

1. Le grand David nous apprend que la vérité est le principe des paroles de Dieu <sup>11</sup>, et le sage Esdras démontre qu'elle est plus forte que tout <sup>12</sup>. S'il en est bien ainsi, rien n'est plus nécessaire que la vérité ni préférable à elle, et il nous faut, en choisissant de lui obéir, proclamer sans rougir face aux empereurs les témoignages de Dieu <sup>13</sup>. Et l'un des plus grands témoignages serait précisément qu'il ne faut pas se hâter de porter sur les Hébreux <sup>14</sup> la main du baptême, mais, en obéissant aux lois évangéliques et en suivant les canons des Apôtres et des Pères, s'engager avec précaution dans la voie de l'administration du baptême et reconnaître ceux qui s'en approchent à leurs fruits, de peur que, sans nous en apercevoir, « nous ne donnions ce qui est saint à des chiens et des perles à des cochons » <sup>15</sup>, et les dogmes parfaits de notre foi à des gens sans pudeur et incorrigibles, qui, après avoir appris ce qu'ils ne savaient pas, en tirent des armes contre nous.

## I

2. Pour ceux qui accèdent à la foi du Christ et au baptême, le premier fruit et en quelque sorte le principe et le signe de tout ce qui suivra est le renoncement au monde, aux choses du monde, aux corps eux-mêmes et aux volontés propres de l'âme <sup>16</sup>. « Si quelqu'un, dit le Christ, veut marcher derrière moi, qu'il renonce à lui-même, prenne sa croix et me suive » <sup>17</sup>, et « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et sœurs et jusqu'à sa propre âme, il ne peut être mon disciple » <sup>18</sup>, et « Quiconque parmi vous ne se détache pas de ses biens ne peut être mon disciple » <sup>19</sup>. Voilà ce que prescrit le Sauveur du monde; et son disciple Luc dans les bienheureux Actes des Apôtres écrit : « La multitude de ceux qui avaient la foi dans le Seigneur n'était qu'un cœur et qu'une âme, et personne ne disait qu'aucun de ses biens fût à lui : au contraire ils mettaient tout en commun » <sup>20</sup>, et « Tous les propriétaires qui possédaient terres ou maisons les

11. *Ps.* CXIX, 160 : « Le principe de ta parole est la vérité, tout jugement de ta justice est pour toujours. »

12. *I Esdras* IV, 35.

13. *Ps.* CXIX, 46 : *Καὶ ἐλάλουν ἐν τοῖς μαρτυρίοις σου ἐναντίον βασιλέων καὶ οὐκ ἠσχυνόμην* (Je parlerai de tes témoignages face aux rois et n'aurai pas honte).

14. Grégoire de Nicée, se conformant à l'usage patristique, distingue l'ethnie des Hébreux et la religion des Juifs.

15. *Matth.* VII, 6 : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint et ne jetez pas vos perles aux cochons de peur qu'ils ne les piétinent avec leurs pattes et ne se retournent pour vous déchirer. »

16. À rapprocher de *Éphés.* II, 3 : *τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν.*

Γρηγορίου μητροπολίτου Νικαίας λόγος διαλαμβάνων ὅτι οὐ χρὴ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσιν Ἑβραίοις εἰ μὴ τις ἀκριβῶς τούτους πρότερον δοκιμάσει.

1. Τὴν ἀλήθειαν ἀρχὴν εἶναι τῶν τοῦ Θεοῦ λόγων ὁ μέγας ἡμᾶς διδάσκει Δαβίδ, καὶ πάντων αὐτὴν ἰσχυροτέραν ὁ σοφὸς ἀποδείκνυσιν Ἐσδρας. Εἰ δὲ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐδὲν ἄρα τῆς ἀληθείας ἀναγκαιότερον οὐδὲ προτιμότερον, καὶ χρὴ ταύτη μᾶλλον ἡμᾶς πειθομένους τὰ μαρτύρια τοῦ Θεοῦ λαλεῖν ἐναντίον βασιλέων ἀνεπαισχύντως.

5 Εἴη δ' ἂν τῶν μεγίστων ἐν μαρτυρίων καὶ τὸ μὴ δεῖν ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσιν Ἑβραίοις, ἀλλὰ νόμοις εὐαγγελικοῖς πειθομένους, καὶ κανόσι στοιχοῦντας ἀποστολικοῖς τε καὶ πατρικοῖς, προσεχόντως ἐπὶ τὸ βαπτίζειν ἰέναι καὶ τοὺς προσιόντας ἐπιγιγνώσκειν ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ λάθωμεν « διδόντες τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ καὶ τοῖς χοίροις τοὺς μαργαρίτας », τοῖς ἀναιδέσι καὶ ἀκολάστοις τὰ τέλεια τῆς ἡμετέρας

10 δόγματα πίστεως, οἱ μετὰ τὸ μαθεῖν ἄπερ οὐκ ἤδεισαν, ὀπλίζονται δι' αὐτῶν καθ' ἡμῶν.

## I

2. Τῶν τοίνυν τῇ πίστει τοῦ Χριστοῦ καὶ τῷ βαπτίσματι προσιόντων καρπὸς πρῶτος, καὶ οἶόν τις ἀρχὴ καὶ σύμβολον τῶν ἐξῆς, ἀρνησις κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ καὶ σωμάτων αὐτῶν καὶ θελημάτων ψυχῆς. « Εἰ τις γάρ, φησί, θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι », καὶ « Εἰ τις ἔρχεται πρὸς με,

5 καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναται μου μαθητὴς εἶναι », καὶ « Πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν, οὐ δύναται μου εἶναι μαθητὴς ». Οὕτω μὲν οὖν ὁ τοῦ κόσμου παρεγγυᾶ Σωτὴρ, γράφει δὲ καὶ ὁ τούτου μαθητὴς Λουκᾶς ἐν ταῖς μακαρίαις τῶν ἀποστόλων πράξεσιν ὅτι « Τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων

10 Κυρίῳ ἡ καρδιά καὶ ἡ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἰς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινὰ », καὶ « Ὅσοι κτήτορες χωρίων ἢ οἰκῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες

Tit. 1 auctoris nomen et titulum episcopale tantum in C (Γρηγορίου τοῦ Νικαίας in tabula ad initium codicis) et M exstant : om. ceteri cod. Cu St.

1 1 τῶν πανταχοῦ PV || 3 ταύτην R || 4 ἡμᾶς om. PV || 8 διδόναι MR.

2 8 παρεγγυᾶται PV || 10 οὐδέεις τι MPV || αὐτῷ : αὐτῶν CMRV || 11 αὐτοῖς om. PV.

17. *Matth.* XVI, 24.

18. *Luc* XIV, 26.

19. *Luc* XIV, 33.

20. *Actes* IV, 32.

vendaient, apportaient le prix de ce qu'ils avaient vendu, le mettait aux pieds des Apôtres, et l'argent était distribué à chacun selon ses besoins »<sup>21</sup>. Si donc un Hébreu qui embrasse le christianisme nous montre ce premier fruit de la foi, il faut s'attacher coûte que coûte à un tel homme et s'assurer qu'il continue bien à édifier sur ces belles fondations, en recevant de grand cœur les prescriptions et les promesses du Seigneur que voici : « Entrez par la porte étroite, car grande est la porte et large la route qui conduisent à la perdition, car étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et ils sont peu nombreux à les trouver »<sup>22</sup>, « Vendez vos biens et donnez l'aumône »<sup>23</sup>, « Ne possédez ni or ni argent »<sup>24</sup>, « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais qui ne peuvent tuer l'âme »<sup>25</sup>, « Vous aurez de l'affliction en ce monde »<sup>26</sup>, « Quand ils vous chassent de cette ville, fuyez dans cette autre »<sup>27</sup>.

3. Si donc un Hébreu, comme il vient d'être dit, en se détachant de tout ce qui est du monde et se trouve dans le monde, choisit de s'engager dans le chemin étroit et s'est préparé à la privation de ses biens, à l'affliction, aux persécutions et à la mort, tout le monde concevra que celui-là a choisi délibérément le Christ et sa foi, que tous les Chrétiens doivent lui faire fête et qu'il s'est montré digne de la divine régénération, des célébrations sacrées et de la participation aux sanctifications salvatrices<sup>28</sup>. Mais s'il n'a même pas eu l'ombre de telles idées — sans parler d'une adhésion de cœur selon un jugement raisonné —, et si, encore attaché aux vanités judaïques, tannant son cuir<sup>29</sup>, tout souillé de crottes de chiens<sup>30</sup> et de vomissures de toutes sortes, ne pouvant même pas regarder les Chrétiens dans les yeux, soumis aux pressions fiscales, en butte à tous ceux qui les briment<sup>31</sup>, et n'ayant même pas de quoi vivre, si donc c'est dans cet état qu'il devait être immédiatement appelé par celui qui a le pouvoir suprême et qu'il commençait par toucher de l'argent, puis recevait l'assurance officielle qu'il serait désormais débarrassé de son métier malodorant<sup>32</sup>, des charges fiscales<sup>33</sup> et de tous ceux qui jusqu'à maintenant le brimaient, qu'il serait mis en situation de dominer les Chrétiens authentiques et qu'en vivant une vie oisive et sans efforts il recevrait tout ce qu'il lui faut pour toute sa vie, qu'il parviendrait à des dignités dont il ne pouvait même pas rêver, et qu'il épouserait une femme bien-née du pays, si donc, tombant sur l'annonce officielle de telles promesses, il abjurait le judaïsme et tournait en dérision le christianisme en se faisant baptiser, moi, cet homme-là, je ne l'appellerais jamais un Chrétien. Le ciel me préserve d'être assez fou pour le faire et d'en venir à un tel reniement du christianisme.

21. *Actes* IV, 34-35.

22. *Matth.* VII, 13-14.

23. *Luc* XII, 33.

24. *Matth.* X, 9.

25. *Matth.* X, 28.

26. *Jean* XVI, 33.

27. *Matth.* X, 23.

28. Comprendre : le baptême, l'assistance à la liturgie et la participation à la communion.

29. Allusion au métier de tanneur, qui était l'une des spécialités des Juifs ; voir plus bas, p. 351.

30. Jusqu'à une époque récente, on utilisait à Constantinople (et sans doute ailleurs) les crottes de chiens pour la teinture du cuir et la préparation des parchemins. Sur ce dernier aspect, voir M. HARAN, « Bible Scrolls in Eastern and Western Communities from Qumran to the High Middle

ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων, καὶ  
 διεδίδοτο ἑκάστῳ καθ' ὃ ἂν τις χρεῖαν εἶχεν ». Εἰ μὲν οὖν τις Ἑβραῖος τὸν  
 χριστιανισμὸν ἀσπαζόμενος τοῦτον ἡμῖν πρῶτον δείκνυσι τῆς πίστεως τὸν καρπὸν,  
 15 ἀνθεκτόν τοῦ τοιοῦτου παντὶ τρόπῳ καὶ ζητητέον εἰ τῷ καλῷ θεμελίῳ καὶ τὰ ἐξῆς  
 ἐποικοδομεῖ, προθύμως παραδεχόμενος τὰ δεσποτικὰ προστάγματα καὶ τὰς ὑποσχέσεις  
 ἐχούσας οὕτως· « Εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆς πύλης, ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος  
 ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν· ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ  
 ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν », « Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα  
 20 καὶ δότε ἐλεημοσύνην », « Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἀργυρον », « Μὴ φοβηθῆτε  
 ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτείνειν », « Ἐν τῷ  
 κόσμῳ θλίβιν ἐξετε », « Ὅταν διώκωσιν ὑμᾶς ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν ».

3. Εἰ μὲν οὖν τῶν Ἑβραίων τις, ὡς εἴρηται, πᾶσιν ἀποταττόμενος ὄσα κόσμου  
 καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, τὴν στενὴν ὁδεύειν αἰρεῖται, καὶ πρὸς ὑπαρχόντων ἀφαίρεσιν καὶ  
 θλίβιν καὶ διωγμούς καὶ θάνατον παρεσκευάσται, παντὶ που δῆλον ὅτι Χριστὸν τε καὶ τὴν  
 αὐτοῦ πίστιν οὗτος εἴλετο κατὰ πρόθεσιν, καὶ πᾶσι Χριστιανοῖς περισπούδαστος, καὶ τῆς  
 5 θείας ἀναγεννήσεως, καὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν καὶ τῆς μεταλήψεως τῶν σωτηρίων  
 ἀγιασμάτων καθέστηκεν ἄξιος. Εἰ δὲ τοιοῦτον οὐδὲν οὐδ' ἐνενόησεν ὄλως — μὴ ὅτι  
 γε κατὰ κρίσιν λελογισμένην ἠγάπησεν — ἀλλ' ἐτι ταῖς ἰουδαϊκαῖς ματαιότησι κάτοχος  
 ὢν, βυρσοδεψῶν τε καὶ κυνεῖα κόπρω καὶ βρώμῳ παντοδαπῷ συμφυρόμενος καὶ  
 Χριστιανοῖς μὲν μηδ' ἀντοφθαλμῶν, δημοσιακοῖς δὲ βάρειν ὑποκείμενος καὶ τοῖς  
 10 ἐπηρεασταῖς ἐκκείμενος ἅπασι, καὶ τῶν ἀναγκαίων αὐτῶν σπανιζόμενος, εἰ οὕτως  
 ἔχων μετάκλητος αὐτίκα παρὰ τοῦ τὰ μέγιστα δυναμένου γένοιτο, καὶ χρηματισθεῖ  
 μὲν ἐκ πρώτης, δέξαιτο δὲ πληροφορίαν ὡς ἀπαλλαγῆναι λοιπὸν τοῦ δυσώδους  
 ἐπιτηδεύματος καὶ τῶν δημοσιακῶν βαρῶν καὶ τῶν ὄσοι μέχρι νῦν ἐπηρεάζον, καὶ  
 κατασταίῃ μὲν ἐπικρατῆς τῶν αὐτῶν τοῦτο Χριστιανῶν, ζῶν δὲ βίον ἀργὸν καὶ ἀπονον  
 15 ἐξεῖ παρ' ὄλην ἑαυτοῦ τὴν ζωὴν χορηγούμενα τὰ χρεῖωδη, καὶ ἀξιωματῶν ὧν οὐδ' ὄναρ  
 εἶδεν ἐπιβήσεται, καὶ τῶν ἐπὶ τοῦ τόπου τὴν εὐ γεγυῖαν εἰς γάμους λήψεται, εἰ  
 τοιοῦτων πεπληροφορημένων τυχῶν ὑποσχέσεων τὸν ἰουδαϊσμὸν ἐξομόσαιο, καὶ  
 τὸν χριστιανισμὸν διαπαίζων βαπτίσαιο, τοῦτον οὐκ ἂν εἴποιμι Χριστιανὸν ἐγὼ ποτε.  
 Μὴ οὕτω μανείην, μηδὲ τὸν χριστιανισμὸν ἀρνησαίμην.

2 13 διεδίδοτο C : ἐδίδοτο ceteri cod. St || 18 ὅτι correxi : στενὴ δὲ M τι στενὴ ceteri cod. St.

3 2 κόσμων R || αἰρ. ὁδ. M || 5 τελετῶν : τελεσμάτων M || 6 οὐδὲν οὐδὲν ἐνόησεν St sed  
 vide infra 8, l. 3 || 8 κόπρων M || βρώμα M || 12 δέξεται P || δυσώδου R || 13 ἐπηρεάζοντων PV ||  
 14 μὲν : ἡμᾶς R || αὐτῶν τούτων P || 16 γάμον PV || 17 τύχει P || 17-18 καὶ τ. χ. δ. om. P || 18 διαπαίζων  
 R || οὐκ ἂν ἐγὼ ποτε εἶπ. χρ. M.

Ages », *Hebrew Union College Annual* 56, 1985, p. 21-62, dont on trouvera un compte rendu par  
 M. McCormick dans *Scriptorium* 42, 1988, p. 61. Dans le Jugement Dernier de la *Vie de Basile le Jeune*,  
 les Juifs sont d'une saleté repoussante, avec « un visage qui semble enduit d'un mélange de pus  
 et de crottes de chiens » (éd. Vilinskij p. 108) : c'est peut-être, là aussi, une allusion au métier  
 de tanneur.

31. On désigne sous le terme d'ἐπήρειαι les « vexations » que les fonctionnaires, surtout ceux du  
 fisc, imposent aux administrés; bien souvent il s'agit de corvées ou charges diverses.

32. Celui de tanneur.

33. F. Dölger surinterprète sans doute ce passage en y voyant la preuve que les Juifs byzantins  
 étaient assujettis à un impôt spécial et discriminatoire; voir plus bas, p. 351, n. 191.

4. Car ce n'est pas en se ralliant au Christ et à ses commandements qu'il aura choisi de devenir chrétien : vaincu par l'or et la promesse des biens de ce monde, il aura seulement fait semblant, et il profitera de la moindre occasion pour revenir comme un cochon à sa fange, puisque, quelles que soient les circonstances, le peuple hébreu est ainsi depuis l'origine : pieux par les mots, impie par ses actes, ainsi que le suggère le Seigneur en citant les paroles du prophète Isaïe : « Ce peuple s'approche de moi avec des mots et il m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. Il me vénère en vain, puisqu'il enseigne pour enseignements des commandements d'hommes »<sup>34</sup>. Et Paul, invoquant le même témoignage<sup>35</sup>, dit : « Vous écouterez avec vos oreilles et ne comprendrez pas, vous regarderez avec votre vue mais sans voir ; car le cœur de ce peuple s'est épaissi, ils se sont fait durs d'oreille et se sont bouché les yeux de peur de voir de leurs yeux et d'entendre de leurs oreilles, de comprendre avec le cœur, de revenir à moi et que je les guérisse. Sachez donc que c'est aux Nations qu'a été envoyé le salut de Dieu. Eux écouteront »<sup>36</sup>, et c'est quelque chose d'équivalent que signifie le *C'était à vous d'abord qu'il fallait dire la parole de Dieu, mais puisque vous la rejetez et que vous-mêmes ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, voilà que nous tournons vers les Nations*<sup>37</sup>. Endurcis de cœur, très exactement, ils résistaient fermement à la proclamation, et ils résistent jusqu'à nos jours ; car Paul dit : « Encore aujourd'hui, quand ils lisent Moïse, un voile est sur leur cœur ; mais quand ils se tourneront vers le Seigneur, le voile sera enlevé »<sup>38</sup>. Mais nous ne voyons aucun Juif qui ait encore enlevé ce voile, dans la mesure où aucun d'entre eux ne se convertit droitement. Car celui dont on dit qu'il se tourne vers le Seigneur, comme le montre le grand Basile dans son écrit adressé à Amphiloque, c'est « celui qui passe sur la lettre de la loi et s'élève vers Dieu par la contemplation »<sup>39</sup> ; or aujourd'hui la supposée conversion de ces trompeurs trompés n'est pas une montée vers Dieu par la contemplation, mais une descente vers le monde et les richesses pire que la précédente.

5. Qu'ils se demandent donc, ceux qui viennent de « sauver » le reste d'Israël<sup>40</sup>, si recevoir de l'argent<sup>41</sup> c'est être sauvé, et si le salut du « reste » (d'Israël) est à prévoir pour maintenant ou pour un autre moment. Car le divin Apôtre, évoquant deux « restes », l'un au temps du prophète Élie, l'autre au temps de la venue du Seigneur — à propos duquel Isaïe dit en prophétie : « Quand le nombre des enfants d'Israël serait comme le sable de la mer, il n'en sera sauvé qu'un reste »<sup>42</sup> —, fait la démonstration que, de même qu'aux jours du prophète Élie « (Dieu) s'était réservé sept mille hommes qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal, de même en ce moment il y avait encore un reste selon le choix de la grâce »<sup>43</sup> ; et par *en ce moment* il entend le temps de la parousie du Christ, époque à laquelle lui-même vivait. Aussi poursuit-il : « Ceux du choix ont obtenu (ce qu'ils cher-

34. *Matth.* XV, 7-9, où le Christ cite assez librement *Is.* XXIX, 13 (où c'est Dieu qui parle).

35. *Is.* VI, 9-10, cité dans *Matth.* XIII, 14-15 ; *Marc* IV, 12 ; *Jean* XII, 40 et le passage des *Actes* cité ci-dessous.

36. *Actes* XXVIII, 26-28.

37. *Actes* XIII, 46.

38. *II Cor.* III, 15-16, renvoyant à *Ex.* XXXIV, 34.

4. Οὐ γὰρ Χριστῷ καὶ ταῖς ἐκεῖνου πεισθεῖς ἐπαγγελίαις εἴλετο χριστιανίζειν, ἀλλὰ χρυσοῦ καὶ κοσμικῶν ὑποσχέσεων ἠττηθεῖς ὑπεκρίνατο τέως, καὶ μέλλει, καιροῦ τυγχάνων, ἀναστρέφειν ὡσπερ ὅς ἐπὶ τὸν ἴδιον βόρβορον, ἐπεὶ καὶ περιστάσεως χωρὶς τοιοῦτον ἄνωθεν τὸ ἑβραϊκὸν φύλον, εὐσεβοῦν μὲν τοῖς ῥήμασι, δυσσεβοῦν δὲ τοῖς πράγμασι, ὡς που καὶ ὁ Κύριος παράγει λέγοντα τὸν προφήτην Ἡσαΐαν· « Ἐγγίζει μοι ὁ λαός, τῷ στόματι αὐτῶν καὶ τοῖς χεῖλεσίν με τιμῶσιν, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων ». Καὶ ὁ Παῦλος αὐτῷ τούτῳ μάρτυρι χρώμενός φησιν· « Ἀκοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνήτε, καὶ βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὡσὶ βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μὴ ποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὡσὶν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι πρὸς με καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ, καὶ αὐτοὶ ἀκούσονται ». Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ Ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ ἀναξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. Πεπωρωμένοι γὰρ ἀκριβῶς τὴν καρδίαν, ἀντέβαινον τῷ κηρύγματι σφόδρα, καὶ μέχρι νῦν ἀντιβαίνουσιν. « Ἔως γὰρ σήμερον, φησὶν, ἡνίκα ἀναγιγνώσκεται Μωσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα ». Οὐδένα δὲ βλέπομεν Ἰουδαῖον ἄρτι τὸ κάλυμμα τοῦτο περιαιρούμενον, καθὼς μηδὲ ἐπιστρέφει τις αὐτῶν εἰς εὐθές. Ἐπιστρέφειν γὰρ λέγεται πρὸς Κύριον, ὡς ὁ μέγας δαυὶδ Βασιλεὺς ἐν τοῖς πρὸς Ἀμφιλόχιον, « ὁ παρατρέχων τὸ γράμμα τοῦ νόμου καὶ διὰ θεωρίας πρὸς Θεὸν ἀναγόμενος »· ἡ δὲ ἐν τῷ παρόντι καιρῷ πλανῶντων καὶ πλανωμένων δοκοῦσα ἐπιστροφή οὐκ ἐπὶ Θεὸν διὰ θεωρίας ἀναγωγή ἐστίν, ἀλλ' ἐπὶ κόσμον καὶ χρήματα καταγωγή τῆς προτέρας μείζων.

5. Σκοπεῖτωσαν οὖν οἷς ἄρτι σφίζεται τὸ κατάλειμμα τοῦ Ἰσραὴλ, εἰ τὸ χρηματίζεσθαι ἐστὶ σφίζεσθαι, καὶ εἰ τοῦ παρόντος ἢ ἄλλου καιροῦ τὸ σῶμα τοῦ καταλείμματος. Δύο γὰρ μνησθεῖς καταλειμμάτων ὁ θεῖος ἀπόστολος, τοῦ μὲν κατὰ τὸν προφήτην Ἠλίαν, τοῦ δὲ κατὰ τὴν δεσποτικὴν ἐπιδημίαν — περὶ οὗ λέγει προφητεύων Ἡσαΐας ὡς· « Ἐάν ἡ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν τοῦ Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα σωθήσεται » —, παραδειγματικῶς ἀποφαίνεται καὶ φησὶν ὅτι· ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἡμερῶν Ἠλία τοῦ προφήτου, « κατέλιπεν ἑαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἀνδρας μὴ κάμψαντας γόνυ τῇ Βάαλ, οὕτω καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν », νῦν καιρὸν καλῶν τὸν τῆς παρουσίας Χριστοῦ καθ' ὃν καὶ αὐτὸς περιῆν. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν· 10 « Ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπαρώθησαν ». Οὐκ ἄρα καλῶς τις οἶεται σφίζεσθαι

4 2 ὑπεκρίνατο R || 4 τοιοῦτον : τοῦτον M || εὐσεβοῦσι... δυσσεβοῦσι P || 5 ὡς που : ὡσπερ MR St || 10-11 βαρέως — ὡσὶν om. PV || 17 αὐτῶν : αὐτοῦ R St || 18-19 οὐδένα — κάλυμμα om. M || 20 εἰς εὐθές : τὸ εὐθές PV || 22 καὶ om. C.

5 1 οἷς om. M || 2 σῶμα M || 4 ἐπιδημίαν : παρουσίαν PV || 7 κατέλιπον ἐπ. ἀνδρας M.

39. BASILE, *Sur le Saint Esprit* (dédié à Amphiloque) XXI, 52, l. 56-59, éd. Pruche (SC 17 bis), p. 436, οὐ Basile cite également *II Cor.* III, 14-16.

40. Expression traditionnelle dans la littérature prophétique pour désigner les rescapés d'Israël : *Is.* I, 9; VI, 13; VII, 3; cf. *Rom.* IX, 29.

41. Le verbe *χρηματίζεσθαι* signifie certainement, ici comme plus haut, « se faire payer » et non « être appelé ».

42. *Is.* X, 22, repris par saint Paul dans *Rom.* IX, 27.

43. *Rom.* XI, 4-5; cf. *I Rois* XIX, 9-18.

chaient), mais les autres se sont endurcis »<sup>44</sup>. On aurait donc tort de croire que le « reste » est aujourd'hui à sauver : le temps présent n'est pas celui du « reste » judaïque mais celui des (Juifs) endurcis, à propos desquels le même Apôtre poursuit en disant : « Un endurcissement s'est produit pour une partie d'Israël, jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des Nations ; et alors tout Israël sera sauvé »<sup>45</sup>. Par conséquent, la plénitude des Nations n'étant pas encore entrée, ils font quelque chose de vain et de prématuré ceux qui entreprennent de sauver les endurcis, qui ne sont ni ne peuvent prétendre être Israël, et qui ne regardent pas Dieu, mais le monde et l'argent qui s'écoulent, ce qui leur fait assurément manquer et la foi et le salut. « Car la racine de tous les maux — dit (l'apôtre) — est l'amour de l'argent, et pour l'avoir désiré, certains se sont écartés de la foi »<sup>46</sup>.

6. En outre, il est navrant et bien digne de larmes d'utiliser comme incitation à la foi dans le Christ ce que le Christ lui-même a prescrit de renier et d'abandonner, et d'user de Mammon comme intermédiaire et introducteur auprès de Dieu, ce qui revient à contredire ce dernier et à faire en sorte qu'il soit possible de servir deux maîtres. Le grand Jean Chrysostome, commentant *Personne ne peut servir deux maîtres*<sup>47</sup>, dit : « Le Seigneur a opposé sans les définir les deux maîtres qui ordonnent des choses contraires ; puis il ajoute : *Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon* »<sup>48</sup>. Soyons saisis d'effroi en pensant à ce que nous avons conduit le Christ à dire : à mettre l'argent sur le même plan que Dieu. Et si cela même est effrayant, combien n'est-il pas plus effrayant encore de préférer à Dieu la tyrannie de l'argent ? »<sup>49</sup>. Et, expliquant le mot de l'Apôtre *Aucun prostitué, ou impur, ou exploiteur, c'est-à-dire idolâtre, n'a d'héritage dans le règne du Christ*<sup>50</sup>, le même (Jean Chrysostome) appelle ouvertement idolâtre tout adorateur de Mammon<sup>51</sup>. Analysant cette autre parole de l'Apôtre : « Beaucoup, je vous l'ai souvent dit et maintenant je vous le dis en pleurant, marchent en ennemis de la croix du Christ, eux qui ont pour fin leur perte, pour dieu leur ventre et qui se font gloire de leur honte »<sup>52</sup>, il tisse ce commentaire : « Certains feignaient d'être chrétiens, mais vivaient dans le relâchement et la mollesse, ce qui est contraire à la croix. C'est la raison pour laquelle Paul disait cela »<sup>53</sup>. En effet la croix est le propre d'une âme prête à combattre, qui ne se soucie pas de mourir et n'aspire à aucun relâchement. Or ces gens-là<sup>54</sup> ont une conduite opposée, si bien que, même s'ils disent être du Christ, ce sont des ennemis de la croix. Car s'ils aimaient la croix, ils s'efforceraient de vivre la vie de crucifié. Le Christ en effet a coutume d'appeler croix la mort et les souffrances endurées pour lui, ainsi lorsqu'il dit : *Si quelqu'un ne prend pas sa croix pour me suivre*<sup>55</sup>, c'est-à-dire : si quelqu'un n'est pas prêt à mourir. Mais ces gens étant sans courage, aimant la vie et leur corps, sont des ennemis de la croix. Et quiconque aime la mollesse et la sécurité en ce monde, est ennemi de la croix. Bien dignes de larmes de tels gens, qui flattent leur corps et

44. Rom. XI, 7.

45. Rom. XI, 25-26.

46. Tim. VI, 10.

47. Matth. VI, 24.

48. Ibid.

49. JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth. homilia XXI*, PG 57, col. 295. Citation assez libre.

50. Ephés. V, 5.

τὸ κατάλειμμα νῦν· οὐ γὰρ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ καταλείμματος ὁ παρὼν καιρὸς, ἀλλὰ τῶν πεπωρωμένων, περὶ ὧν ἐξῆς φησιν ὁ αὐτὸς ἀπόστολος ὅτι· « Πῶρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη, καὶ τότε πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται ». Μήπω γοῦν τοῦ τῶν ἐθνῶν πληρώματος εἰσεληλυθότος, περιττόν  
 15 τι πρὸ καιροῦ πράττουσιν οἱ σφῆζεν τοὺς πεπωρωμένους ἐπιχειροῦντες, οἵτινες οὐδὲ Ἰσραὴλ εἶναι ἢ λέγεσθαι δύνανται, μὴ Θεὸν ὀρῶντες, ἀλλὰ ῥέοντα κόσμον καὶ χρήματα, δι' ὧν μάλιστα τῆς πίστεως καὶ τῆς σωτηρίας ἐκπίπτουσι. « Ῥίζα γάρ, φησί, πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία ἧς τινες ὀρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως ».

6. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλως ἐλείπον καὶ δακρύων ἄξιον τὸ προκλητικὰ ταῦτα τῆς εἰς Χριστὸν τίθεσθαι πίστεως ἅπερ αὐτὸς ἀρνεῖσθαι καὶ ἀφιέναι προσέταξε καὶ χρῆσθαι τῷ Μαμωνᾷ πρὸς Θεὸν μεσίτη τε καὶ προσαγωγῷ, καθάπερ ἀντιφθεγγόμενους ἐκείνῳ καὶ δυνατόν εἶναι κατασκευάζοντας τὸ τοῖς δυσὶ τινα δουλεύειν. Καὶ μὴν ὁ μέγας  
 5 Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἐξηγούμενος τὸ οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, « Δύο, φησὶν, ὁ Κύριος ἀορίστως τέθεικε τοὺς ἐναντία ἐπιτάττοντας. Εἶτα ἐπήγαγεν· Οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ Μαμωνᾷ. Φριζόμεν ἐννοήσαντες τί παρεσκευάσαμεν τὸν Χριστὸν εἰπεῖν, ὅτι μετὰ τοῦ Θεοῦ τέθεικε τὸν χρυσόν. Εἰ δὲ τοῦτο φρικτόν, πῶς οὐ φρικωδέστερον τὸ προτιμᾶν Θεοῦ τὴν τοῦ χρυσοῦ τυραννίδα; » Διερμηνεύων δὲ τὸ  
 10 ἀποστολικὸν ῥητὸν τὸ Πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ, πάντα τὸν τῷ Μαμωνᾷ λατρεύοντα φανερώς εἰδωλολάτρην καλεῖ. Τὸ δ' ἕτερον ἀναπτύσσων τοῦ ἀποστόλου λόγιον, ὃ φησιν ὅτι· « Πολλοὶ περιπατοῦσιν οὐς πολλακίς ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ  
 15 κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν », οὕτως ὑφαίνει τὴν ἐξήγησιν· « Ἐπειδὴ τινες ἦσαν ὑποκρινόμενοι τὸν χριστιανισμόν, ἐν ἀνέσει δὲ ἔζων καὶ τρυφῇ, καὶ τοῦτό ἐστιν ἐναντίον τῷ σταυρῷ, διὰ τοῦτο ταῦτα ἔλεγεν ὁ Παῦλος· ὁ γὰρ σταυρὸς ψυχῆς ἐστὶ παρατεταγμένης καὶ θανατώσης καὶ οὐδὲν ἄνετον ἐπιζητούσης. Ἐκεῖνοι δὲ ἀπεναντίας πολιτεύονται, ὥστε κἂν λέγωσιν εἶναι τοῦ Χριστοῦ, ἐχθροὶ εἰσι τοῦ σταυροῦ.  
 20 Ἡ γὰρ ἂν, εἰ τὸν σταυρὸν ἐφίλου, ἐσπούδαζον τὸν ἐσταυρωμένον βίον ζῆν. Ὁ γὰρ Χριστὸς οἶδε σταυρὸν καλεῖν τὸν θάνατον καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτοῦ πάθη, ὡς ὅταν λέγῃ· Ἐάν μὴ τις ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσῃ μοι, τουτέστιν· ἐάν μὴ τις ἢ παρασκευασμένος πρὸς θάνατον. Οὗτοι δὲ ἀγενεῖς ὄντες καὶ φιλόζωοι καὶ φιλοσώματοι, ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τυγχάνουσι· καὶ πᾶς ὅς ἂν ἢ τρυφῆς φίλος καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀσφαλείας,  
 25 ἐχθρὸς ἐστὶ τοῦ σταυροῦ. Δακρύων δὲ ἄξιοι οἱ τοιοῦτοι, τὸ μὲν σῶμα λιπαίνοντες,

5 12 αὐτὸς om. MPV || 13 οὐ — τότε : ἄχρι τε M || 19 ἀπὸ om. PV.

6 1 ἄλλον V || 3 μεσίτην M || 4 κατασκευάζοντας om. PV || 6 τέθ. ἀορ. M || 8 χρυσόν P || 13 ὁ : ὅς PV || 14 τοῦ σταυροῦ om. PV || 17 τοῦτο om. cod. St sed vide op. cit. Joh. Chrysost. || 18 ἀνεκτόν CPRV || 20 ζῆν : ζητεῖν P || 22 αὐτοῦ om. PV || 25 οἱ τοιοῦτοι : οὗτοι M.

51. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Ephes. homilia XVIII*, PG 62, col. 121-128.

52. *Phil.* III, 18-19.

53. Les copistes ont laissé tomber τοῦτο, qui se trouve dans Jean Chrysostome, pensant sans doute que la phrase suivante était une citation de saint Paul.

54. Jean Chrysostome parle ici des Chrétiens qui n'appliquent pas les préceptes du Christ dans leur rigueur, et non pas des Juifs; mais dans le contexte du Traité, ce sont les Juifs qui sont implicitement visés.

55. *Matth.* X, 38.

qui ne font aucun cas du jour à venir (où ils devront) rendre des comptes<sup>56</sup>; aussi (Paul) poursuit-il : *eux qui ont pour dieu leur ventre*, c'est-à-dire : eux qui se font un dieu du *mangeons et buvons*. Tu vois quel fléau est la mollesse ? Les uns se font un dieu de l'argent, les autres du ventre : ils sont eux aussi des idolâtres et pires encore »<sup>57</sup>.

7. Voilà ce que dit cet homme divin (Jean Chrysostome). À ceux qui l'examinent d'un œil critique, le baptême de Juifs en échange de dons et de promesses d'argent pourrait être tenu non seulement pour une idolâtrie mais pour une trahison du Christ, et même pour une faute bien pire et plus énorme ; car ceux qui ont autrefois tué le Christ ont donné un salaire au traître, tandis que ceux qui sont de nos jours leurs successeurs reçoivent un salaire pour que le Christ leur soit livré<sup>58</sup>. Quelle différence il y a entre les deux et ce qui résulte de la comparaison, il est superflu je pense de le dire<sup>59</sup>. Mais si quelqu'un s'exerçait à la contradiction et supposait, par une hypothèse à vrai dire insoutenable, que le Juif qui a reçu de l'argent et qui a été baptisé a fait de tout cœur acte de foi, même ainsi il ne pourrait montrer que le cas est conforme aux préceptes sacrés<sup>60</sup>. Car si tous, selon le grand Pierre, « nous avons été rachetés de la vaine conduite héritée de nos pères non par de l'argent et de l'or destructibles, mais par le précieux sang du Christ comme par celui d'un agneau sans tache et irréprochable »<sup>61</sup>, il faut que, rachetés à un tel prix, nous ne devenions pas les esclaves d'hommes. Or celui qui vient à la foi en recevant de l'argent semble avoir été acheté par celui qui lui a donné l'argent, même s'il se trouve que sa foi est droite. J'entends des gens répondre qu'ils ont acheté des âmes que l'impiété avait perdues et qu'ils les ont amenées à Dieu en rançon de leur propre âme<sup>62</sup>; mais il faut de toute façon que notre homme<sup>63</sup> soit une marchandise appartenant à deux maîtres, à celui qui a répandu son sang et à celui qui a donné de l'argent, et voici qu'à nouveau on associe Mammon au sang du Christ ! À quel point la conclusion qu'on en peut tirer est inconvenante, je laisse à d'autres le soin de le mesurer.

## II

8. Que contrevienne aux lois du Christ celui qui conduit un Hébreu au baptême avec un don ou une promesse matérielle, et qu'il ne faille pas même envisager rien de tel — sans parler de le faire —, c'est ce qui a été sommairement montré; à qui voudrait approfondir le sujet en détail, il resterait bien des livres à écrire. Mais que plus généralement tous ceux des Juifs qui viennent (à nous), même s'ils viennent sans recevoir argent et promesses, ne doivent pas être reçus au petit bonheur mais avec une circonspection réfléchie, en pensant que certains feignent de devenir chrétiens par un prétendu zèle en ayant en tête de railler et de vilipender ce qui est à nous — voilà ce que signifie le précepte *Ne jetez pas vos perles aux cochons de*

56. Le sens est clair, mais la formulation de Jean Chrysostome curieuse : τῆς μελλούσης (s. e. ἡμέρας?) εὐθύνας δίδοναι μηδένα ποιούμενοι λόγον...

57. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Philipp. homilia XIII*, PG 62, col. 276-277.

58. Les grands prêtres ont donné à Judas trente pièces d'argent pour qu'il leur livre Jésus (*Matth. XXVI, 15*), tandis que les Juifs d'aujourd'hui reçoivent de l'argent de l'empereur pour que le baptême leur soit délivré.

τῆς δὲ μελλούσης εὐθύνας δίδονται μηδένα ποιούμενοι λόγον. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν· ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία, τούτέστι· θεὸς αὐτοῖς τούτο ἐστι, τὸ φάγωμεν καὶ πῖωμεν. Ὁρᾷς ὅσον κακὸν ἡ τρυφή; Τοῖς μὲν τὰ χρήματα, τοῖς δὲ ἡ κοιλία θεός· εἰδωλοάτραι καὶ οὗτοί εἰσι καὶ ἐκείνων χείρους ».

7. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θεὸς οὗτος ἀνὴρ. Κριθεῖη δ' ἂν τοῖς ἀκριβῶς σκοποῦσι τὸ βαπτίζεσθαι τινὰς τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τε δόσεσι καὶ ὑποσχέσεσι χρημάτων οὐκ εἰδωλολατρεία μόνον, ἀλλὰ καὶ προδοσία Χριστοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῶ χειρὸν καὶ μείζον κακόν· οἱ μὲν γὰρ πάλαι χριστοκτόνοι μισθὸν τῷ προδότη παρέσχον, οἱ δὲ καθ' ἡμᾶς ἐκείνων διάδοχοι μισθοὺς ἴν' αὐτοῖς ὁ Χριστὸς προδοθῆ λαμβάνουσιν. Ὅσῳ δὲ ταῦτα διενήνοχεν ἀλλήλων καὶ πρὸς ὃ τὰ τῆς συγκρίσεως βλέπει, περιττὸν δήπου καὶ λέγειν. Γυμνάζων δὲ τις καὶ τὸν ἐναντίον λόγον καὶ διδοὺς καθ' ὑπόθεσιν, ὅπερ ἀδύνατον, ὡς ὁ χρήματα λαβὼν καὶ βαπτισάμενος Ἰουδαῖος ἀπὸ καρδίας ἐπίστευσεν, οὐδ' οὕτως εὐρήσει τὸ πρᾶγμα θεσμῶν ἐχόμενον ἱερῶν. Εἰ γὰρ ἡμεῖς ἅπαντες, κατὰ τὸν μέγαν Πέτρον, « οὐκ ἀργυρίῳ καὶ χρυσίῳ τοῖς φθαρτοῖς ἐλυτρώθημεν τῆς πατροπαραδότου ματαίας ἀναστροφῆς, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀσιπίλου καὶ ἀμώμου Χριστοῦ », καὶ δεῖ τοιαύτης ἡμᾶς ἠγορασμένους τιμῆς ἀνθρώπων μὴ γίνεσθαι δούλους· ὁ δὲ λήψει χρημάτων ἐπὶ τὴν πίστιν ἐλθὼν, ἐωνῆσθαι δοκεῖ τῷ δεδωκότι τὰ χρήματα, κἂν ὀρθῶς τυχὸν ἐπίστευσε. Τοῦτο γὰρ καὶ λεγόντων ἀκούω τινῶν ὡς ὠνήσαντο ψυχὰς ἀπολλυμένας ἀπιστία καὶ Θεῷ προσήγαγον εἰς ἀντίλυτρον τῶν ἰδίων ψυχῶν· ἀνάγκη πάντως δύο τοῦτον εἶναι δεσποτῶν ὄνιον, τοῦ τε τὸ αἶμα κενώσαντος καὶ τοῦ τὰ χρήματα δεδωκότος, καὶ συμβαίνει πάλιν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ παραζευχθαι τὸν Μαμωνᾶν. Ὅσον δὲ τὸ ἐντεῦθεν ἄτοπον, ἑτέροις ἀφήμι συνορᾶν.

## II

8. Ὅτι μὲν οὖν ἀντιπίπτει τοῖς τοῦ Χριστοῦ νόμοις ὁ κατὰ τινὰ δόσιν ἢ ἐπαγγελίαν σωματικὴν ἐπὶ τὸ βάπτισμα προάγων Ἑβραῖον, καὶ ὡς οὐ χρή τι τοιοῦτον οὐδ' ἔννοεῖν — μὴ ὅτι γε πράττειν —, οὕτως ὡς ἐν ὑποτυπώσει δέδεικται, πολλῶν ἂν συγγραφομένων βιβλίων εἴ τις ἐθέλοι πάντα κατὰ μέρος ἐξακριβοῦν· ὅτι δὲ πάντας ἀπλῶς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων προσιόντας, κἂν ἀχρηματίστως καὶ ἀνυποσχέτως προσίωσιν, οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ μετὰ λελογισμένης χρή δεχέσθαι τῆς παρατηρήσεως, οἷά τινων κατὰ ζῆλον δῆθεν ὑποκρινομένων τὸν χριστιανισμὸν ὡς ἂν τὰ ἡμέτερα κατανοοῦντες ἐπισκώπτωσι καὶ διασύρωσι — τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ μὴ βάλλετε τοὺς

6 27 τοῦτό om. P || 28 κακόν ἐστιν PV.

7 1 οὖν om. P || 2 τινες R St || κρημάτων C || 3-4 καὶ μείζον om. M || 5 ὅσον M || 6 δὲ iteravit C || 9 θεσμῶν ἐχομένων ἱερῶν M || ἅπαντες : πάντα M || 10 τοῖς φθαρτοῖς om. PV || 11 ἄμ. κ. ἀσπ. MP || 15 Θεῷ om. M || 16 τοῦτον P : τούτων MRV St τοῦτο C || ὄνιον : δούλον M.

8 2 τι om. PV || 6 οὐχ οὕτως M || 8 ἐπισκώπτωσι M || ἐστι om. C.

59. Notons en tout cas que la comparaison assimile implicitement l'empereur Basile à Judas.

60. C'est-à-dire aux canons ecclésiastiques.

61. *I Pierre* I, 18-19.

62. Les partisans du baptême des Juifs, et d'abord Basile I<sup>er</sup>, justifiaient donc l'argent versé aux nouveaux convertis en disant qu'ils rachetaient ainsi leurs propres péchés, autrement dit que leurs dons avaient le caractère de ψυχικά.

63. C'est-à-dire le Juif converti.

peur qu'ils ne se retournent pour vous déchirer<sup>64</sup> —, c'est ce que va nous montrer le huitième canon du concile qui réunit pour la deuxième fois nos bienheureux Pères à Nicée : « Attendu que certains Hébreux<sup>65</sup> ont cru devoir se moquer du Christ notre Dieu en faisant semblant d'être devenus chrétiens<sup>66</sup>, nous décidons que ces gens-là ne soient admis<sup>67</sup> ni à la prière, ni à l'église<sup>68</sup>. Mais si l'un d'entre eux se convertit par une foi sincère, fait profession de foi de tout son cœur, tournant en dérision les us et coutumes de chez lui afin de convaincre d'erreur d'autres (Juifs) et de les redresser, celui-là il faut le recevoir et le baptiser »<sup>69</sup>. Vois avec quel soin minutieux le canon a retenu comme signe d'une foi sincère le fait que le Juif tourne en dérision les us et coutumes de chez lui; et il ne veut pas dire par là les préceptes de Moïse, comme certains l'ont cru<sup>70</sup>, non plus que les hérésies des Juifs — qui sont exposées par écrit et donc connues de tout le monde —, mais les pratiques habituelles venues du dehors (du judaïsme), de traditions perverses, et accomplies en secret<sup>71</sup>. Voilà pourquoi (le canon) ajoute : « afin de convaincre d'erreur d'autres (Juifs) et de les redresser »; car « convaincre »<sup>72</sup> se dit généralement pour des choses tout à fait cachées et non pas faites au grand jour.

9. Eh bien, que les flatteurs s'efforcent, en divaguant, d'établir qu'il suffit qu'un Hébreu renonce devant l'empereur aux préceptes anciens (de l'Ancien Testament)! Nous, en suivant les saints canons et en nous conformant aux traditions ecclésiastiques, c'est-à-dire apostoliques et patristiques, nous recevons après mûre réflexion celui qui, sans promesse ni dons humains d'aucune sorte, par un choix pur et sans feinte passe à la foi du Christ, et nous lui prescrivons de tourner en dérision ses propres coutumes et pratiques habituelles, non pas devant l'empereur mais devant l'Église de Dieu, les évêques et les prêtres, et ce n'est pas lui le premier qui doit dire ou écrire cela comme certains le demandent — car cette dénonciation (des erreurs)<sup>73</sup> nous revient plutôt qu'à lui —, et nous devons le contraindre à cela conformément au canon, afin que, s'il saute par perversité quelque chose, il soit confondu par nous, qui avons par écrit la confession presque intégrale des baptisés d'autrefois<sup>74</sup>. Et lorsqu'il aura tourné en dérision tout cela, nous ordonnons qu'il jette l'anathème là-dessus<sup>75</sup>, de même que sur les hérésies de chez les Juifs et sur les inventeurs de toutes ces choses<sup>76</sup>, et qu'il renonce aux préceptes de Moïse, qui sont désormais sans usage, et alors nous faisons de lui un Chrétien, puis un catéchumène, procédant dans l'ordre aux opérations successives, sans faire une « esquisse de baptême », comme a eu la maladresse de le dire l'un de ces évêques irréflechis<sup>77</sup>, mais

64. *Matth.* VII, 6, déjà cité.

65. Le texte du canon dit plus précisément : « quelques égarés venant de la religion des Hébreux ».

66. ici, un passage du canon est sauté : « mais en reniant secrètement le Christ, en célébrant en cachette le sabbat et en se livrant à d'autres pratiques judaïques. »

67. Canon 8 : « ni reçus en communion. »

68. « Et qu'il soit bien clair qu'ils sont de religion juive, et qu'ils n'aient pas le droit de faire baptiser leurs enfants, ni d'acheter et de posséder un esclave (non juif). »

69. Concile de Nicée II, canon 8, RALLÈS-POTLÈS II, p. 583; le canon poursuit « et baptiser aussi ses enfants, et s'assurer que lui-même renonce bien aux habitudes judaïques. S'il n'en est pas ainsi, qu'il ne soit accueilli d'aucune manière ». Voir plus haut dans le même volume, p. 45.

70. Il y eut donc débat sur le sens à donner à l'expression *θριαμβεύειν τὰ κατ' αὐτὸν ἔθη*; voir plus bas, p. 354-355.

μαργαρίτας τοῖς χοίροις, ἵνα μὴ στραφέντες βῆξωσιν ὑμᾶς —, ὁ τῆς ἐν Νικαῖα τὸ  
 10 δευτερον συνελθόντων μακαρίων πατέρων ἡμῶν ὄγδοος δηλώσει κανὼν· « Ἐπειδὴ  
 γάρ, ψοσί, τῶν Ἑβραίων τινὲς μυκτηρίζειν ἔδοξαν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν προσποιού-  
 μενοι χριστιανίζειν, ὀρίζομεν τούτους μήτε εἰς εὐχὴν μήτε εἰς ἐκκλησίαν δέχεσθαι.  
 Εἰ δὲ ἐξ εἰλικρινοῦς πίστεως ἐπιστρέψει τις αὐτῶν καὶ ὁμολογήσει ἐξ ὄλης καρδίας,  
 θριαμβεύων τὰ κατ' αὐτὸν ἔθη καὶ πράγματα, πρὸς τὸ καὶ ἄλλους ἐλεγχθῆναι καὶ  
 15 διορθώσασθαι, τοῦτον προσδέχεσθαι καὶ βαπτίζειν ». "Ορα τὴν τοῦ κανόνος ἀκρίβειαν,  
 πῶς σημεῖον εἰλικρινοῦς ἔλαβε πίστεως τὸ θριαμβεύειν τὸν Ἰουδαῖον τὰ κατ' αὐτὸν ἔθη,  
 οὐ τὰ μωσαϊκὰ νόμιμα λέγων, ὡς τισιν ἔδοξεν, οὐδὲ τὰς παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις,  
 — τούτων γὰρ ἡ θέσις ἔγγραφος οὐσα πᾶσι καθέστηκε γνῶριμος —, ἀλλὰ τὰ  
 20 παρ' αὐτῶν ἐκ πονηρῶν παραδόσεων ἔξωθεν ἐπιτηδεύόμενα καὶ κρυφίως πραττόμενα.  
 Διὸ καὶ ἐπήγαγε πρὸς τὸ καὶ ἄλλους ἐλεγχθῆναι καὶ διορθώσασθαι· ὁ δὲ ἔλεγχος  
 τῶν ἐπιεκκρυμμένων πάντας, οὐ τῶν πεφανερωμένων.

9. Ἄλλ' ἐπιτριβεῖεν οἱ κόλακες ἀρκετὸν εἶναι παραληροῦντες εἰ μόνον ἐπὶ  
 βασιλέως ἀποτάξαιτο τις Ἑβραῖος τοῖς παλαιοῖς νομίμοις· ἡμεῖς δέ, θεῖος κανὼσι  
 στοιχοῦντες καὶ ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς εἴτ' οὖν ἀποστολικαῖς καὶ πατρικαῖς ἐπόμενοι  
 παραδόσεσι, τὸν πάσης χωρὶς ὑποσχέσεώς τε καὶ δόσεως ἀνθρωπίνης ἐκ καθαρᾶς  
 5 καὶ ἀσηματίστου προθέσεως ἐπὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ μεταχωροῦντα πίστιν λελογισμένως  
 δεχόμεθα καὶ θριαμβεύειν ἐπιτρέπομεν, οὐκ ἐπὶ βασιλέως, ἀλλ' ἐπ' ἐκκλησίας  
 Θεοῦ καὶ ἐπισκόπων καὶ ἱερέων τὰ ἴδια ἔθη καὶ ἐπιτηδεύματα, οὐκ αὐτοῦ πρώτου ταῦτα  
 λέγοντος ἢ γράφοντος, ὡς τινες ἀπαιτοῦσιν — τοῦτο γὰρ ἡμᾶς ἐξαγορεύειν μᾶλλον  
 ἐστὶν ἤπειρ ἔκεινον —, ἀλλ' αὐτὸν εἰς τοῦτο κατὰ τὸν κανόνα συνωθοῦντες, ὡς ἄν, εἴ τι  
 10 κακούργως παραλίποι, διελεγχθῆ παρ' ἡμῶν ἐν γράμμασι πάντα σχεδὸν ἐχόντων  
 ἐκ τῆς τῶν πάλαι βαπτισθέντων ἐξαγορεύσεως. Ἐπὶ δὲ τὰ τοιαῦτα θριαμβεύση,  
 ταῦτα μὲν καὶ τὰς παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις καὶ τοὺς πάντων τούτων εὐρετὰς  
 ἐπιτάττομεν ἀναθεματίσαι, τοῖς δὲ μωσαϊκοῖς νομίμοις, ὡς ἤδη σχολάσασιν,  
 ἀποτάξασθαι. Καὶ λοιπὸν χριστιανὸν ποιοῦντες αὐτόν, εἴτα κατηχούμενον, τὰ ἐξῆς  
 15 ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν, οὐ τὸ βάπτισμα σχεδιάζοντες, ὡς πού τις παρεφθέγγατο  
 τῶν ἀνεπισκέπτων ἐπισκόπων, ἀλλ' ὡς οἱ θεοὶ κανόνες τῆς τε δευτέρας καὶ τῆς

8 13 ἐξ εἰλ. ἐπ. πίστ. R St || 14 κατ' αὐτῶν M || πρὸ τὸ CM || 21 κεκρυμμένων PV.

9 1 παραληροῦντες M || 5 μετανοοῦντα πίστιν καὶ μεταχωροῦντα P || 7-8 αὐτοῦ πρώτου... λέγοντος...  
 γράφοντος recte corr. Cu St : αὐτοὶ πρώτοι... λέγοντες... γράφοντες cod. || 9 εἴπερ M || 11 τῶν  
 οπ. M || ἐὰν δὲ τοιαῦτα V || 12 ταῦτα scripserunt Cu St || 14 ποιοῦμεν M Cu.

71. Idée que les Juifs ne sont pas seulement condamnables parce qu'ils en restent aux « lois mo-  
 saïques », parfois déformées par des hérésies judaïques, mais surtout parce qu'ils conservent des  
 pratiques extérieures au judaïsme et en quelque sorte « païennes » (ἔξωθεν) les caractérisant comme  
 une « ethnie » perverse; voir plus bas, p. 354.

72. Les termes ἐλεγχθῆναι et ἔλεγχος sont pris ici dans leur sens judiciaire le plus fort : il s'agit  
 de vaincre les autres Juifs de se livrer à des activités criminelles.

73. Le verbe ἐξαγορεύειν est constamment employé dans les pénitentiels dans le sens de  
 confesser.

74. Les formules d'abjuration imposées aux Juifs; voir plus bas, p. 355-356.

75. Sur les us et coutumes des Juifs.

76. Les formules d'abjuration prévoient en effet, en même temps que la condamnation des hérés-  
 ies judaïques, l'anathème porté contre les hérésiarques.

77. Jeu de mot : τις... τῶν ἀνεπισκέπτων ἐπισκόπων. Il faut comprendre que l'expression τὸ βάπτισμα

comme disent les divins canons des deuxième<sup>78</sup> et sixième<sup>79</sup> conciles, en lui faisant « passer du temps dans l'église et écouter les Écritures. »

10. Quant à celui qui nous a objecté les *trois mille*<sup>80</sup> et les *cinq mille*<sup>81</sup>, et qui est allé inventer un certain Théon baptisé par Paul le jour même en mer Adriatique<sup>82</sup>, nous nous contenterons de nous moquer de lui en reprenant l'expression très juste du grand Basile : il ne distingue pas les époques<sup>83</sup>. Car s'il avait le moindre sens des réalités, il se serait en premier lieu rendu compte que les deux canons précédemment cités veulent que ces gens passent du temps dans l'église et que le cinquième canon du grand Basile<sup>84</sup>, de même que le quatre-vingt-quatrième<sup>85</sup> veulent que nous ne jugions pas de telles choses à la durée, mais que l'on s'attache à la manière du repentir ; ensuite, il aurait prêté attention à ce fait que le même Paul qui a procédé le même jour à de nombreux baptêmes — car c'est ce qu'exigeaient alors les circonstances —, fixant des règles pour les générations à venir et prévoyant la sécurité qui allait résulter de la propagation de la foi<sup>86</sup>, dit ceci quelque part, dans ce qu'on appelle ses canons : « Celui qui va être catéchisé, qu'il le soit pendant trois ans. S'il est zélé et bien intentionné<sup>87</sup>, qu'il soit reçu (au baptême), car ce n'est pas à la durée mais à la manière qu'il faut juger »<sup>88</sup>.

### III

11. Voilà sur ce sujet. Quant à ce que chuchote l'un de ces opportunistes, que, s'il était question de l'un des dogmes divins, il pourrait y avoir opportunité à contester, mais que, puisque la question n'est pas de cet ordre, le franc-parler est inopportun et superflu<sup>89</sup>, il me semble que c'est parfaitement inexact, et qu'il ne s'agit de rien d'autre que du mot d'un flatteur qui ne méconnaît peut-être pas la vérité, mais veut tromper ses auditeurs. Car ceux qui ont une exacte connaissance

*σχεδιάζειν* a été employée par l'un des évêques favorables à la politique de Basile I<sup>er</sup> pour justifier un rituel un peu abrégé. Grégoire exploite cette « gaffe » (*παρεφθέγγατο*), qui donne l'idée d'un « baptême bâclé ».

78. Canon 7 du concile de Constantinople (381), cf. RALLÈS-POTLÈS II, p. 187-188 : « Ceux qui passent de l'hérésie à l'orthodoxie et au nombre des élus, nous les recevons selon un rituel que la coutume a ainsi fixé... » Sont distingués ensuite les hérétiques qui sont accueillis après abjuration par simple bénédiction ou onction, et ceux qui sont accueillis « comme les Hellènes » et dont on précise : « Le premier jour nous faisons d'eux des Chrétiens, le second jour des catéchumènes, le troisième jour nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et sur les oreilles, et nous les instruisons et les élevons de telle sorte qu'ils se rendent pendant longtemps à l'église et qu'ils y entendent les Saintes Écritures ; après quoi nous les baptisons. » Il n'est question des Juifs ni dans ce canon, ni dans le canon du concile in Trullo qui en dérive.

79. Concile in Trullo (691-692), canon 95, qui reprend explicitement le canon 7 de Constantinople, RALLÈS-POTLÈS II, p. 529-531.

80. *Actes* II, 41 : « Ceux donc qui accueillirent sa parole se firent immerger, et, ce jour-là, trois mille âmes environ furent ajoutées. »

81. *Actes* IV, 4 : « Beaucoup de ceux qui avaient entendu la parole eurent foi, et le nombre des hommes passa à environ cinq mille. »

82. Le baptême du « timonier » (*gubernius*) Théon, par Pierre et non par Paul, est raconté dans les *Acta Petri cum Simone* 5, éd. Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I, p. 50-51. Le baptême ne se fit du reste pas « le jour même ».

ἕκτης συνόδου φασί, χρονίζειν αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τῶν γραφῶν ἀκροῶσθαι ποιούντες.

10. Πρὸς μέντοι γε τὸν τοὺς *τρισχίλιους* καὶ τοὺς *πεντακισχίλιους* ἡμῖν προβαλλόμενον καὶ Θεῶνά τινα πλάσαντα κατὰ τὸν Ἀδριαν αὐθήμερον ὑπὸ Παύλου βεβαπτισμένον, ἀρκοῦμεθα τῇ τοῦ μεγάλου Βασιλείου φωνῇ καταγελαῖν, εἰκότως αὐτοῦ λέγοντος ὡς μὴ διακρίνοντος τοὺς καιρούς. Εἴπερ γάρ τις αἴσθησις ἦν, πρῶτον μὲν ἂν τοῦτο  
 5 συνείδεν ὡς οἱ δηλωθέντες δύο κανόνες χρονίζειν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ βούλονται τοὺς τοιούτους, καὶ ὡς ὁ πέμπτος τοῦ μεγάλου Βασιλείου κανὼν οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ τέταρτος καὶ ὀγδοηκοστὸς οὐ τῷ χρόνῳ τὰ τοιαῦτα θέλουσι κρίνειν ἡμᾶς, ἀλλὰ τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχειν· ἔπειτα ἀκείνῳ προσέσχεν ἂν, ὡς ὁ πολλοὺς τῆς αὐτῆς ἡμέρας βαπτίζων Παῦλος — οὕτω γὰρ ἀπῆτει τότε τὸ τοῦ καιροῦ παραστατικόν —,  
 10 τύπους τιθεὶς τοῖς μετέπειτα καὶ προβλέπων τὸ τοῦ μέλλοντος ἀπερίστατον, διὰ τὸ γενησόμενον τῆς πίστεως πλάτος, οὕτω πού φησι τῶν αὐτοῦ λεγομένων κανόνων· « Ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχεῖσθω· ἐάν δὲ σπουδαῖός τις ἦ καὶ εὐνοίαν ἔχη, προσδεχέσθω· ὅτι οὐ χρόνος ἀλλὰ τρόπος κρίνεται ».

### III

11. Καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦτα. Τὸ δὲ παρά τινος ὑποψιθιρισθὲν τῶν τῷ καιρῷ δουλευόντων ὡς, εἰ μὲν τι τῶν θείων ἐζητεῖτο δογμάτων, εἶχεν ἂν τινα καιρὸν ἢ ἐνστασις, τοιούτου δὲ τοῦ ζητουμένου μὴ ὄντος, ἀκαιρος ἢ παρρησία καὶ περιττή, δοκεῖ  
 5 μοι τέλος ἀποπίπτειν τοῦ ἀκριβοῦς καὶ μηδὲν ἕτερον ἢ κόλακος εἶναι ῥῆμα, τὸ μὲν ἀληθὲς ἴσως οὐκ ἀγνοοῦντος, φενακίζοντος δὲ τοὺς ἀκροατάς. Οἱ γὰρ τῶν θείων ἀκριβεῖς ἐπιστήμονες εἰς δύο ταῦτα τὸ τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας διαιροῦσι σεβάσμιον· εἰς

10 1 τοὺς ante τρισχ. om. P || τοὺς ante πεντ. om. PRV St || προβαλλόμενον M || 2 ἀνδριαν RV St || 7 καὶ ὁ ὀγδ. M || 12 ἦ : ἦν R.

11 2 μέντοι M || 3-4 καὶ δοκεῖ μοι M || 6 θεοσεβείας om. C.

83. Citation de Basile de Césarée difficile à localiser.

84. RALLÈS-POTLÈS IV, p. 107 = *op.* 188, éd. Courtonne II, p. 125-126. Mais voir surtout le canon 2, RALLÈS-POTLÈS II, p. 96.

85. RALLÈS-POTLÈS IV, p. 253 = *op.* 217, éd. Courtonne II, p. 216.

86. Il ne s'agit plus de convertir au christianisme le plus de païens possible, comme au temps de saint Paul, mais, le christianisme étant désormais bien établi, d'énoncer de nouvelles règles pour que les baptêmes soient précédés d'une longue catéchèse calculée selon les mérites de chacun.

87. Le canon dit : καὶ εὐνοίαν ἔχει πρὸς τὸ πρᾶγμα, ce qui signifie simplement que le catéchumène manifeste de la bonne volonté; dans le contexte du Traité le mot signifie plutôt que le Juif abandonne ses sentiments d'hostilité à l'égard des Chrétiens.

88. *Sanctorum apostolorum constitutiones de mystico ministerio* (Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ μυστικῆς λατρείας) XV (*Pauli apostoli canones*), 14, éd. Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* I, p. 66-67. Ces « Constitutions apostoliques » sont distinctes des *Constitutiones apostolicae per Clementem* (Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος), que le concile in Trullo tient pour contaminées par des hérétiques et rejette plus explicitement (canon 2, RALLÈS-POTLÈS II, p. 308); mais Grégoire les considère comme suspectes, d'où l'expression « ce qu'on appelle ses canons », et plus loin (§ 14) : « un canon promulgué, à ce qu'on dit, par Paul ».

89. Les évêques du parti adverse conseillaient à Grégoire de ne s'indigner et de ne crier au scandale que dans le cas où les décisions impériales contreviendraient aux dogmes, ce qui n'était, selon eux, pas le cas pour le baptême des Juifs.

des choses divines divisent ce qui rend notre religion vénérable en deux catégories : d'une part les commandements ou proclamations, d'autre part les dogmes<sup>90</sup>. Les commandements sont, disent-ils, des règlements et des préceptes proclamés publiquement, délivrés également à tous et exigeant d'être mis en œuvre par tous, tandis que les dogmes sont une croyance réfléchie ou une conviction éclairée sur le mystère de notre religion, croyance ou conviction que l'on appelle aussi la foi, s'agissant d'un assentiment de l'âme, simple et sans détour<sup>91</sup>, qui n'exige aucune mise en œuvre, contrairement aux commandements<sup>92</sup>, et qui ne saurait être divulguée dans le détail sans risque, car la plupart de ces dogmes ne sont même pas communiqués à la plupart des hommes. Aussi Jean à la bouche d'or, expliquant la parole de l'Apôtre affirmant que *la loi des commandements est abolie par les dogmes*<sup>93</sup>, dit qu'il y a une grande différence entre un commandement et des dogmes, et il affirme fortement que les dogmes ont été introduits pour remplacer les commandements, c'est-à-dire la foi pour remplacer la vie<sup>94</sup>. Commentant cette autre parole de l'Apôtre : « Celui qui vous octroie l'Esprit et qui opère des miracles parmi vous, est-ce par les œuvres de la loi ou pour avoir entendu la foi? »<sup>95</sup>, il dit : « Pourquoi avez-vous été jugés dignes d'un tel don et pourquoi avez-vous accompli des miracles? Est-ce parce que vous avez gardé la loi ou parce que vous avez conservé la foi? Évidemment à cause de la foi. Comme ceux-là disaient que la foi n'avait pas de force si la loi ne s'y ajoutait pas, lui montre qu'au contraire la foi ne servira plus à rien si les règlements s'y ajoutent; car la foi n'a de force que lorsque rien ne s'y ajoute venant de la loi »<sup>96</sup>. Et en ouvrant la deuxième épître aux Thessaloniens<sup>97</sup>, il donne les explications suivantes dans la conclusion morale<sup>98</sup> de sa seconde homélie : « Tu vois comment la prière s'articule en fonction et des dogmes et de la conduite morale. Quand nous demandons que soit révélé aux catéchumènes l'évangile de la justice, et qu'ils soient jugés dignes du vêtement d'incorruptibilité et du bain de la régénération, nous évoquons tous les dogmes; mais quand nous demandons que leur soient donnés un esprit pieux, une pensée sage et tout ce qui est encore dans la prière, nous pensons à la conduite morale »<sup>99</sup>. Vois donc comment le grand Chrysostome appelle partout œuvres et commandements de la loi l'exacte conduite morale, et dogmes le fait d'écouter et de recevoir la foi simplement et sans détour, et comment il rattache aux dogmes le vêtement d'incorruptibilité et le bain de la régénération.

12. Écoute maintenant ce qu'écrit Basile, le héraut de Dieu, à Amphiloque : « Parmi les dogmes et les proclamations gardées dans l'Église, nous tenons les dernières de l'enseignement écrit, et nous avons reçu les premiers, transmis en tant que mystère jusqu'à nous, de la tradition apostolique. Tous, qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre catégorie, ont la même force au regard de la piété. Car si l'on se

90. Sur cette opposition, cf. B. PRUCHE, « Autour du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », *Revue des Sciences religieuses* 52, 1964, p. 224-232; ID., « Δόγμα et Κήρυγμα dans le traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce », *Studia Patristica* IX (TU 94), 1966, p. 257 s.; E. AMAND DE MENDIETA, « The Pair Δόγμα and Κήρυγμα in the theological Thought of St Basil of Caesarea », *Journal of Theological Studies* 16, 1965, p. 129-142.

91. À rapprocher de JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, 84, l. 19-20, éd. Kotter p. 187 : Πίστις δέ ἐστιν ἀπολυπραγμότητος συγκατάθεσις.

92. M. à m. : « comme c'est le cas pour les commandements ».

93. *Éphés.* II, 15 : dans les éditions modernes, le texte évangélique porte τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν

ἐντολάς, εἴτ' οὖν κηρύγματα, καὶ εἰς δόγματα· καὶ τὰς μὲν ἐντολάς εἶναι φασὶ  
 προστάγματα καὶ διδάγματα κηρυττόμενα δημοσίᾳ καὶ πᾶσιν ἐπ' ἴσης ἐκκείμενα  
 καὶ παρὰ πάντων ἀκαιτοῦντα τὴν ἐργασίαν· τὰ δὲ δόγματα, δόξαν λογικὴν καὶ  
 10 πεπληροφορημένην ὑπόληψιν περὶ τοῦ μυστηρίου τοῦ καθ' ἡμᾶς, ἦν δὴ καὶ πίστιν  
 καλοῦσιν, ἀπλὴν καὶ ἀπερίεργον οὖσαν ψυχῆς συγκατάθεσιν καὶ μὴ τινος δεομένην  
 ἐργασίας κατὰ τὰς ἐντολάς, ἧς τὰ κατὰ μέρος δημοσιεύειν οὐκ ἀσφαλές, ὅτι μηδὲ  
 ἐκφορὰ τοῖς πολλοῖς τὰ πολλὰ τῶν τοιούτων. Αὐτίκα γοῦν ὁ τὸ στόμα χρυσοῦς  
 Ἰωάννης, ἐρμηνεύων τὸ ἀποστολικὸν λόγιον ὃ φησὶ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν κατηργῆσθαι  
 15 τοῖς δόγμασιν, πολλὴν εἶναι λέγει διαφορὰν ἐντολῆς καὶ δογμάτων, καὶ ἀντὶ τῶν  
 ἐντολῶν εἰσαχθῆναι τὰ δόγματα διαβεβαιούται, τούτέστιν ἀντὶ τοῦ βίου τὴν πίστιν.  
 Ἐτέρον δὲ τοῦ ἀποστόλου ῥητὸν ἐξηγούμενος ἔχον οὕτως· « Ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν  
 τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἀκοῆς πίστεως; »,  
 « Διὰ τί, φησί, τοσαύτης ἠξιώθητε δωρεᾶς καὶ θαύματα ἐτελέσατε; Ὅτι νόμον ἐφυλάξατε  
 20 ἢ ὅτι πίστιν ἐτηρήσατε; Δηλονότι διὰ τὴν πίστιν. Ἐπεὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἔλεγον μὴ ἔχειν  
 ἰσχὺν τὴν πίστιν, τοῦ νόμου μὴ προσκειμένου, δείκνυσι τὸ ἐναντίον, ὅτι τῶν ἐντολῶν  
 προστεθεισῶν οὐδὲν ἢ πίστις ὠφελήσει λοιπόν· τότε γὰρ ἡ πίστις ἰσχύει ὅτε μὴ προστεθῆ  
 τι ἀπὸ τοῦ νόμου ». Τὴν δὲ πρὸς Θεσσαλονικεῖς δευτέραν ἐπιστολὴν ἀναπτύσσων,  
 ἐν τῷ τῆς δευτέρας ὁμιλίας ἠθικῷ, διέξεισιν οὕτως· « Εἶδες εὐχὴν ἀπρητισμένην  
 25 καὶ δογμάτων ἕνεκεν καὶ πολιτείας· ὅταν μὲν γὰρ αἰτῶμεν ἀποκαλυφθῆναι τοῖς  
 κατηχοῦμένοις τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας καὶ  
 τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας ἀξιώθηται τούτους, τὰ δόγματα πάντα λέγομεν· ὅταν  
 δὲ δοθῆναι αὐτοῖς νοῦν ἐνθεον καὶ σώφρονα λογισμὸν καὶ τὰ λοιπὰ τῆς εὐχῆς,  
 αἰνιττόμεθα τὴν πολιτείαν ». Ὅρα μοι τοῖνυν πῶς ὁ μέγας Χρυσόστομος πανταχοῦ  
 30 νόμου μὲν ἔργα καὶ ἐντολάς τὴν ἀκριβῆ καλεῖ πολιτείαν, δόγματα δὲ τὴν ἀκοὴν  
 καὶ παραδοχὴν τῆς πίστεως τὴν ἀπλὴν τε καὶ ἀπερίεργον, καὶ ὅπως τὸ ἐνδύμα τῆς  
 ἀφθαρσίας καὶ τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας ἀφορίζει τοῖς δόγμασιν.

12. Ἄκουε λοιπὸν καὶ Βασιλείου τοῦ θεοφάντορος οἷα γράφει πρὸς Ἀμφιλόχιον·  
 « Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς  
 ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα  
 ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφοτέρω τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν.  
 5 Εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ τῶν ἐθνῶν ἄγραφα παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ

11 8 καὶ διδάγματα om. R St || 11 ψυχὴν PRV || 12 τὸ κατὰ μέρος M || 13 τὸ om. PV || 15 καὶ  
 ante δογμάτων om. P || 16 διαβεβαιούνται R || 20 ἐτηρήσατε — πίστιν om. C || 21 προσκειμένου M ||  
 22 προστεθειῆ PV || 26-27 καὶ τ. λ. τ. π. om. R || 27 παλιγγενεσεως V || 30 καὶ — ἀκοὴν om. P.

12 1 ἄκουσαι M || 2-3 ἐκ τ. ἐγγ. διδ. ἐχ. τὰ δὲ om. C || 5 ἐπιχειρήσαμεν R ἐπιχειρήσομεν P  
 ἐπιχειρήσομεν V.

ἐν δόγμασι κατηργήσας et est traduit : « en abolissant la loi des commandements décrétés ». Le texte  
 qu'utilisent Jean Chrysostome et Grégoire, avec τοῖς δόγμασιν, donne un sens plus riche et oppose  
 fortement les « commandements » aux « dogmes ».

94. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Ephes. Homilia V*, PG 62, col. 39-40.

95. *Gal. III*, 5.

96. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Gal. Commentarius*, PG 61, col. 650.

97. Erreur pour *II Cor.*

98. Τὸ ἠθικὸν désigne le message moral délivré à la fin d'une homélie.

99. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. II ad Cor. homilia II*, PG 61, col. 404.

risquait à abandonner les coutumes non écrites, on porterait atteinte sans s'en rendre compte à l'Évangile sur des points importants, comme le fait de se marquer du signe de la croix pour ceux qui espèrent en Notre Seigneur Jésus-Christ, de se tourner vers l'Orient pendant la prière, de prononcer certaines paroles à l'épiclesse, au moment de la consécration du pain de l'Eucharistie et de la coupe de la bénédiction, de bénir l'eau du baptême et l'huile de l'onction ainsi que le baptisé lui-même, de procéder à l'onction avec l'huile, d'immerger le baptisé par trois fois, ou de renoncer à Satan et à ses anges. Tout cela ne nous vient de rien d'autre que d'un enseignement non divulgué et secret, (mais)<sup>100</sup> sans complication ni artifice »<sup>101</sup>. Et il poursuit un peu plus loin : « Telle est la justification de la tradition des choses non écrites : empêcher que, faute d'une sérieuse attention, la connaissance des dogmes ne devienne par accoutumance un objet de mépris pour la masse. Car autre chose est un dogme et autre chose une proclamation. Les dogmes, on les tait ; les proclamations, on les divulgue »<sup>102</sup>. Vois comment, après avoir dit que ce qui est accompli au baptême relevait de la tradition non divulguée, il appelle dogme tout ce qui est non divulgué et tu, et comment il cloue le bec à tous ceux qui, à tort, ne comptent pas parmi les dogmes l'enseignement concernant le baptême.

13. Mais laissons tomber ces gens-là, et venons-en à d'autres, qui supposent que ce qui concerne le baptême des Juifs n'est qu'un petit sujet peu digne d'intérêt, et, pour ne pas allonger notre traité, supposons qu'ils aient raison et admettons que soit qualifié de plus « petit » un dogme qui n'est pourtant pas moindre qu'aucun des plus grands. Mais quoi ? Tiendrons-nous pour rien les dogmes « petits » ? Personne ne pourrait dire cela sans être complètement privé de sens, à moins de vouloir aller contre la nature elle-même et contre l'évidence des choses, et bien plus contre les disciples du Christ et contre le Christ lui-même. Si de n'importe quel système on détourne un élément si petit soit-il, l'ensemble ne fonctionne plus. Le divin Chrysostome, pour élucider une parole de l'Apôtre ainsi formulée : « Il n'y a que des gens qui vous troublent et qui veulent renverser l'Évangile du Christ »<sup>103</sup>, déclare : « Certes, ceux qui les troublaient ne renversaient pas tout l'Évangile ; ils ne faisaient qu'introduire l'observation des jours<sup>104</sup>. (L'Apôtre) apporte donc la preuve que si petit que soit l'élément que l'on pervertit, il gâte l'ensemble. De même, en effet, que celui qui rogne si peu que ce soit sur la frappe d'un *nomisma* impérial retire sa validité à toute la pièce, de même celui qui renverse le plus petit élément de la foi saine, porte atteinte à la totalité et ne peut, après ce début, qu'aller vers le pire »<sup>105</sup>. Et le grand Jacques écrit quelque part ceci : « Quiconque accomplit toute la loi, mais fait une faute sur un point, est coupable de tout »<sup>106</sup>. Le Seigneur lui-même dit : « Celui qui délie l'un des moindres des commandements et qui enseigne ainsi les hommes sera appelé le moindre dans le royaume des cieux »<sup>107</sup>, et « Qui est injuste en petit est aussi injuste en grand »<sup>108</sup>.

100. Grégoire saute ici un membre de phrase ; Basile parle d' « un enseignement non divulgué et secret, gardé par les Pères dans un silence sans complication ni artifice », entendons : dans un silence qui ne cache rien de sournois ni de maléfique ; en mettant à la file les quatre adjectifs, Grégoire rompt la logique du texte.

101. BASILE, *Sur l'Esprit Saint* XXVII, 66, éd. Pruche (n. 33) p. 478-482.

102. *Ibid.*, p. 484.

τὰ καιρία ζημιούντες τὸ εὐαγγέλιον· οἷον τὸ κατασημαίνεσθαι τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ τοὺς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἠλικότας, τὸ πρὸς ἀνατολὰς τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχὴν, τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τὸ εὐλογεῖν τὸ ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον, τὴν τοῦ ἐλαίου χρῆσιν, τὸ τρίς βαπτίζεσθαι τὸν ἄνθρωπον, τὸ ἀποτάττεσθαι τῷ Σατανᾶ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Ταῦτα γὰρ οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου καὶ ἀπορρήτου καὶ ἀπολυπραγμονήτου καὶ ἀπεριέργου διδασκαλίας ». Καὶ μεθ' ἕτερα· « Οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν ἀγράφων παραδόσεως, ὡς μὴ μελετηθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνώσιν εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ τὴν συνήθειαν. Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὰ μὲν γὰρ δόγματα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται ». Σκόπει μοι πῶς, τὰ τελούμενα κατὰ τὸ βάπτισμα τῆς ἀδημοσιεύτου φήσας εἶναι παραδόσεως, τὸ ἀδημοσιεύτον καὶ σιωπώμενον ἅπαν ἐκάλεσε δόγμα, καὶ ὅπως ἐμφράττει πᾶν ἄδικον στόμα τῶν μὴ συναριθμούντων τοῖς δόγμασι τὸν περὶ τοῦ βαπτίσματος λόγον.

13. Ἄλλ' οὗτοι μὲν χαίρειν ἔασθωσαν, ἐφ' ἑτέρους δὲ μεταβῶμεν, οἱ μικρὸν τι ζήτημα καὶ οἷον ἄξιον παρορᾶσθαι τὸ περὶ τοῦ τῶν Ἑβραίων βαπτίσματος ὑποτίθενται, καί, ἵνα μὴ τὸν λόγον μηκύνωμεν, ἀληθεύειν αὐτοὺς ὑποθώμεθα, καὶ τὸ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἦττον ἔστω βραχύτατον κατ' αὐτούς. Τί οὖν, τὰ βραχέα τῶν δογμάτων ἠγησόμεθα τὸ μηδέν; Ἄλλ' οὐδεὶς ἂν εἴποι τοῦτο μὴ πάντῃ φρενῶν ἔρημος, εἰ μὴ ἄρα βούλοιο μάχεσθαι πρὸς τὴν φύσιν αὐτὴν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων ἐνάργειαν, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸς τοὺς Χριστοῦ μαθητὰς καὶ πρὸς αὐτὸν ἑκείνον. Παντὸς γὰρ οὐτινοσοῦν συνθέτου καὶ μικρὸν τι μέρος παρατρεπόμενον, ἀχρειοῦν πέφυκε τὸ ὄλον. Ἀμέλει καὶ ὁ θεῖος Χρυσόστομος ἀποστολικόν τι ῥητὸν ἐπιλυόμενος οὕτω διαλαμβάνον· « Εἰ μὴ τινὲς εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες ἀνατρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ », φησί· « Καὶ μὴν οἱ ταράσσοντες οὐχ ὄλον ἀνέτρεπον τὸ εὐαγγέλιον, ἀλλὰ μόνην ἐπεισηγον τὴν τῶν ἡμερῶν παρατήρησιν· δείκνυσιν οὖν ὅτι καὶ μικρὸν παραποιοθὲν τὸ ὄλον λυμαίνεται. Ὡς γὰρ ὁ καὶ μικρὸν τι τοῦ χαρακτῆρος περικόψας ἐν τοῖς βασιλικαῖς νομίμασιν, ὄλον εἰργάσατο κίβδηλον, οὕτως ὁ τῆς ὑποῦς πίστεως καὶ τὸ βραχύτατον ἀνατρέψας, τῷ παντὶ λυμαίνεται ἐπὶ τὰ χεῖρω προῖων ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ». Ὁ δὲ μέγας Ἰάκωβος οὕτω που γράφει· « Ὅστις ὄλον τὸν νόμον πληρώσει, πταίσει δὲ ἐν ἐνί, γέγονε πάντων ἐνοχος ». Καὶ ὁ Κύριος αὐτὸς· « Ὅς ἂν λύση, φησί, μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτω τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν », καὶ « Ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν ».

12 ἠλικότας V || 8 ἐπὶ : ἐν PV || 9 εὐλογίας χαριστίας M || τῆς βαπτίσεως PV || 10 χρίσεως MR χρίσματος PV || χρῆσαν scripsit St || 11 ἀποτάττεσθαι PRV St || 15 συνήθειαν : δόξαν PV || γὰρ om. PV || 17 φήσας — ἀδημοσιεύτον om. M.

13 2 ὑποτίθενται om. R || 8 ἀχρειοῦν : ἀχρι οὐ M || 13 ὡς γὰρ εἰ M || 16 πταίσει : πέση M || 17 τῶν ἐντ. μου τούτων M.

103. Gal. I, 7.

104. Formule traditionnelle pour désigner l'astrologie; saint Paul fait, en effet, reproche aux Galates (IV, 10) d' « épier jours, mois, saisons, années ».

105. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Gal. Commentarius*, PG 61, col. 622.

106. Jac. II, 10.

107. Matth. V, 19.

108. Luc XVI, 10.

## IV

14. Mais j'en ai dit assez contre ceux des nôtres qui luttent contre nous, ou plutôt contre notre foi commune, même si — je ne le souhaite pas et Dieu fasse qu'il n'en soit rien — il se trouve un évêque de cette sorte. Mais contre ceux qui sont laïcs et qui usurpent des fonctions ecclésiastiques, il suffit de citer le soixante-quatrième canon du sixième concile, qui stipule : « Un laïc ne doit pas publiquement prendre la parole et enseigner, s'attribuant ainsi indûment la dignité de didascale ; il doit se contenter du rang que Dieu lui a accordé, ouvrir ses oreilles à la parole de ceux qui ont reçu la grâce de la parole didactique et recevoir d'eux les enseignements divins. Car dans l'Église unique, Dieu a créé différents membres »<sup>109</sup>. Tel est donc ce canon, qui apprend aux laïcs à rester à leur place. Mais certains, s'opposant à lui, invoquent un autre canon promulgué, à ce qu'on dit, par Paul le plus grand des Apôtres, et qui déclare ceci : « L'enseignant, même si c'est un laïc, du moment qu'il sait parler et que ses mœurs sont respectables, qu'il enseigne. En effet, ils seront tous des enseignés de Dieu »<sup>110</sup>.

15. Et alors ? Est-ce que les canons se contredisent ? Sans doute ils se contredisent ; non sur le fond, mais en raison de l'antinomie des circonstances ; et encore pas de toutes les circonstances, mais seulement de celles qui touchent au temps et à la raison. Pour le temps de la composition de l'un et de l'autre canon, absolument personne ne niera qu'il soit différent. Quant à la raison pour laquelle le plus ancien autorise à enseigner quiconque sait parler et a des mœurs respectables, tandis que le plus moderne réserve l'enseignement à ceux qui y sont habilités, c'est que dans le premier cas la foi était récente, étroitement circonscrite à un petit nombre de gens, tandis que dans le second elle est solidement et largement implantée, répandue pour une foule innombrable. C'est du reste ce que laisse entendre le canon réputé apostolique : « Ils seront tous des enseignés de Dieu », c'est-à-dire : l'enseignement étant dispensé par tous ceux à qui un charisme divin aura été donné. Car il y avait à cette époque différents charismes donnés à ceux qui recevaient le baptême, parmi lesquels celui de l'enseignement ; et ainsi, alors qu'il y avait beaucoup d'enseignés, à cause du grand nombre d'enseignants, on pouvait dire : « Tous recevront de Dieu leur enseignement ». À cette époque, comme nous l'avons dit, c'est en tenant compte de la rareté de la foi et en constatant que le charisme de l'enseignement était donné à certains en même temps que le baptême, que l'Apôtre a permis à tous ceux qui avaient reçu ce charisme d'agir ainsi (d'enseigner) ; mais plus tard, quand la voix des Apôtres eut atteint toutes les limites de la terre, que l'Évangile eut été proclamé dans le monde entier, que pour cette raison le charisme de l'enseignement eut cessé avec les autres<sup>111</sup>, et que l'âme des fidèles n'eut plus été troublée par l'incroyance mais par le désir de commander et d'être le premier, les circonstances qui en ont résulté ont conduit les Pères à promulguer ce deuxième canon. Car les législateurs ecclésiastiques aussi bien que civils ont maintenant l'habitude, pour le bien et l'utile,

109. Canon 64 du concile in Trullo, RALLÈS-POTLÈS II, p. 453-454.

110. *Sanctorum apostolorum constitutiones de mystico ministerio* XV, éd. Pitra, *op. cit.* (n. 88) I,

## IV

14. Ἄλλα ταῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω πρὸς τοὺς ἐξ ἡμῶν καθ' ἡμῶν, μᾶλλον δὲ κατὰ τῆς κοινῆς πίστεως, εἴ γε καί, ὡς ἀπευχόμεθα μηδὲ γένοιτο, τοιοῦτός ἐστιν ἐπίσκοπος. Πρὸς δὲ τοὺς ἐν λαϊκοῖς τελούοντας καὶ τοῖς ἱερατικοῖς ἑαυτοὺς εἰσωθοῦντας ἔργοις, αὐτάρκης ὁ ἐξηκοστός τέταρτος τῆς ἑκτῆς συνόδου κανὼν διαλαμβάνων ὅτι· « Οὐ  
5 χρὴ δημοσίᾳ λαϊκὸν λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν, ἀξίωμα ἑαυτῷ διδασκαλικὸν ἐντεῦθεν περιποιούμενον, ἀλλ' εἴκειν τῇ παραδοθείσῃ παρὰ τοῦ Κυρίου τάξει, καὶ τὸ οὐς τοῖς τὴν χάριν τοῦ διδασκαλικοῦ λαβοῦσι λόγου διανοίγειν, καὶ τὰ θεῖα παρ' αὐτῶν ἐκδιδάσκεσθαι. Ἐν γὰρ τῇ μιᾷ ἐκκλησίᾳ διάφορα μέλη πεποίηκεν ὁ Θεός ». Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ τοὺς  
10 λαϊκοὺς παιδεύων ἐπὶ τῶν οἰκείων ὄρων ἐστάναι κανὼν. Τούτῳ δὲ τινες ἀντιπίπτοντες κανόνα παραφέρουσι ἕτερον ἐκτεθειμένον, ὡς φασιν, ὑπὸ τοῦ μεγίστου τῶν ἀποστόλων Παύλου, οὕτως ἔχοντα· « Ὁ διδάσκων, εἴ καὶ λαϊκὸς εἴη, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδασκοὶ Θεοῦ ».

15. Τί οὖν φαμεν; Ἄρα μάχονται οἱ κανόνες ἀλλήλοις; Μάχονται μὲν, ἀλλ' οὐ φύσει, κατὰ περίστασιν δὲ τῷ λόγῳ τῆς ἀντινομίας, καὶ περίστασιν οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τοῦ χρόνου καὶ τῆς αἰτίας. Ὁ μὲν οὖν χρόνος τῆς ἑκατέρου κανόνος θέσεως ὅτι διάφορος, ἀντρεῖ πάντως οὐδεὶς· ἢ δὲ αἰτία δι' ἣν ἐκεῖνος μὲν πᾶσι τοῖς ἔμπειροις τοῦ λόγου καὶ τὸν  
5 τρόπον σεμνοῖς ἐπιτρέπει διδάσκειν, οὗτος δὲ τὰ τῆς διδαχῆς ἀφορίζει μόνοις τοῖς ἐπ' αὐτῇ τεταγμένοις, τὸ ἐν ἐκείνῳ μὲν τῷ καιρῷ τῆς πίστεως ἀρτιφύες καὶ βραχὺ καὶ ἐν ὀλίγοις περιγραφόμενον, ἐν τούτῳ δὲ πάγιόν τε καὶ μέγα καὶ εἰς πλῆθος οὐκ ἀριθμητὸν ἐξαπλούμενον· ὃ καὶ αὐτὸς αἰνιττόμενος ὁ λεγόμενος ἀποστολικὸς κανὼν· « Ἔσονται πάντες, φησί, διδασκοὶ Θεοῦ », τουτέστι· πάντων διδασκόντων ὅσοις χάρισμα  
10 δέδοται θεῖον. Εἶχε γὰρ ὁ καιρὸς ἐκεῖνος χαρίσματα τοῖς βαπτιζομένοις διάφορα παρεχόμενα, μεθ' ὧν καὶ τὸ τῆς διδασκαλίας, καὶ οὕτω πολλῶν διδασκομένων ἐκ τοῦ πολλοῦ εἶναι διδάσκοντας « πάντες ἔσονται θεοδιδασκοί ». Τότε μὲν οὖν, ὡς ἔφαμεν, ἐκ τοῦ σπανίου τῆς πίστεως περιστατούμενος ὁ ἀπόστολος καὶ τὸ τῆς διδασκαλίας χάρισμα διδόμενόν τισιν ἅμα τῷ βαπτισθῆναι βλέπων, παντὶ τῷ τοιαύτην λαβόντι χάριν  
15 ἐπέτρεπε τοῦτο ποιεῖν· ὕστερον δὲ τοῦ φθόγγου τῶν ἀποστόλων πάντα περιλαβόντος τὰ τῆς γῆς πέρατα καὶ τοῦ εὐαγγελίου κηρυχθέντος ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῦ διδασκαλικοῦ χαρίσματος μετὰ τῶν ἄλλων ἐπιλιπόντος, καὶ οὐκέτι μὲν ἀπιστίας, φιλαρχίας δὲ καὶ φιλοπρωτίας τὰς τῶν πιστῶν ταραττοῦσης ψυχάς, ἢ ἐντεῦθεν περίστασις ἐπὶ τὸν δεύτερον τοῦτον κανόνα τοὺς πατέρας ἐκίνησεν. Εἴθισται γὰρ  
20 ἦδη πρὸς τὸ καλὸν καὶ συμφέρον τοῖς τε ἐκκλησιαστικαῖς καὶ τοῖς πολιτικοῖς θεσμοθέταις μεταγενεστέραις διατάξεις ἐνίας τῶν προλαβουσῶν ἀναιρεῖν, ὡς τῷ

14 1 μὲν om. P || 2 ἐστιν om. V || 4 ὅτι om. V || 6 οὐς om. V || 7 διδάσκεσθαι PV || 8 οὖν om. M || 9 οἰκείων : ἰδίων M || τούτῳ : τοῦτον M || 10 παραφέρουν V.

15 2 περίστασιν — καὶ om. C || δὲ om. PV || 3 κανόνος : χρόνου PV || 5 ἀφορίζει μόνοις : ἀφορισμένοις M || 6 τὸ ἐν : τῶν V || 12 τοὺς διδάσκοντας P || 20 καὶ τ. πολ. om. St || 21 τῶν om. C.

p. 67. L'auteur doute de l'authenticité de ces canons attribués à saint Paul, voir plus haut, § 10 et n. 88.

111. Thème patristique bien connu de la fin des charismes après l'époque apostolique.

de faire que les plus récentes dispositions périssent certaines des dispositions précédentes, en considérant que, pour l'époque, la société et la situation présentes, elles n'apportent rien d'utile; c'est aujourd'hui pour tous une règle et une pratique, que les canons et les lois les plus récents l'emportent sur les précédents. Il est donc normal que dans le cas présent aussi le canon le plus récent fasse autorité et que les laïcs lui obéissent et restent à leur place, attendu surtout que celui qu'ils croient être de leur parti, Paul, prescrit et dit de sa voix éclatante : « Que chacun marche tel que Dieu lui a fait sa part, chacun tel que le Seigneur l'a appelé »<sup>112</sup>, « Que chacun demeure dans la vocation à laquelle il a été appelé »<sup>113</sup>; attendu aussi que Jacques, frère du Seigneur, fait cette recommandation : « Ne soyez pas nombreux à être didascales, mes frères, sachant que nous n'en serons que plus durement jugés. Car tous nous commettons de nombreuses fautes »<sup>114</sup>.

16. Mais s'ils ne veulent absolument rien entendre et tiennent coûte que coûte à l'enseignement, qu'ils veuillent bien au moins s'abstenir de la catéchèse et du baptême; et si à toute force ils visent à cela aussi et ne prêtent pas attention à nous qui protestons comme hiérarques, nous nous taisons, en nous disant à nous-mêmes le *En te sauvant, sauve ton âme*<sup>115</sup>; mais qu'eux-mêmes, en faisant participer ceux qu'ils baptisent aux mystères qu'ils voudront, ne nous forcent pas à communier avec eux. Et si, faisant comme s'ils renonçaient à cette incongruité, ils disent qu'ils enseignent eux-mêmes et qu'ils confient à des prêtres la catéchèse et le baptême, même ainsi il est évident qu'ils agissent de façon non canonique. Car, indépendamment du fait que même les prêtres peuvent ne pas très bien savoir comment il faut recevoir les Hébreux venant à nous, la manière dont ils doivent se confesser, ce qu'ils doivent abjurer et qui ils doivent anathématiser, le seul fait que ces (prêtres) procèdent au baptême indépendamment des évêques est en soi une incongruité. Le trente-neuvième canon des Saints Apôtres<sup>116</sup> et le cinquante-septième de Laodicée<sup>117</sup> interdisent en effet aux prêtres et aux diacres de procéder à un quelconque acte liturgique contre l'avis de l'évêque; et le trente et unième canon du sixième concile dit : « Nous décidons que, dans les chapelles se trouvant à l'intérieur d'habitations, les clercs qui feront la liturgie devront la faire avec l'assentiment de l'évêque du lieu; si bien que si un clerc n'observe pas cette règle, il doit être déposé »<sup>118</sup>.

17. Et si quelqu'un conteste en disant : « Mais tous les prêtres aujourd'hui procèdent à des baptêmes sans ordre de leur évêque », nous répondrons qu'il leur est loisible de procéder aux actes liturgiques habituels sans précaution particulière, dans la mesure où ils font tout cela avec l'approbation des évêques — car si un évêque sait que des prêtres font quelque chose et ne l'interdit pas, c'est exactement comme s'il l'autorisait —, mais qu'inversement, s'il s'agit d'une nouveauté du genre du baptême des Hébreux aujourd'hui, ils n'en ont absolument pas l'autorisation en

112. *I Cor.* VII, 17.

113. *I Cor.* VII, 20.

114. *Jac.* III, 1-2.

115. *Gen.* XIX, 17 : avant de détruire Sodome par le feu, les anges disent à Lot : « En te sauvant, sauve ton âme, ne regarde pas en arrière et ne t'arrête pas dans tout le pays avoisinant; sauve-toi dans

καίρω καὶ τῇ νῦν πολιτεία καὶ καταστάσει λυσιτελοῦσας οὐδέν, καὶ τοῦτο κρατεῖ παρά  
 πᾶσι καὶ πολιτεύεται νῦν τὸ τοὺς ὑστέρους κανόνας καὶ τοὺς νόμους ἐπικρατεῖν  
 τῶν προτέρων. Ἄξιον οὖν κἀνταῦθα τὸν μεταγενέστερον κανόνα κρατεῖν, καὶ τούτῳ  
 25 τοὺς λαϊκοὺς πειθόμενους μένειν ἐφ' ἑαυτῶν, καὶ μάλιστα τοῦ συνιστῶντος αὐτοῦς, ὡς  
 οἴονται, Παύλου λαμπρᾶ τῇ φωνῇ νομοθετοῦντος καὶ λέγοντος· « Ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν  
 ὁ Θεός, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Κύριος, οὕτως περιπατεῖτω », « Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ  
 ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω », καὶ τοῦ θεαδέλφου Ἰακώβου τοιάδε παραινούντος·  
 30 « Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μείζον κρίμα ληψόμεθα· πολλὰ  
 γὰρ πταίωμεν ἅπαντες ».

16. Εἰ δὲ τούτοις οὐ πᾶν τι προσέχοντες τὸν διδασκαλικὸν ἐκ παντὸς μεταδιώ-  
 κουσι τρόπον, τοῦ κατηχεῖν γοῦν καὶ βαπτίζειν, εἰ βούλονται, ἀποσχέσθωσαν. Εἰ δὲ καὶ  
 τούτου πάντως ὀρέγονται καὶ ἡμῶν διαμαρτυρομένων ὡς ἀρχιερέων οὐκ ἐπιστρέφονται,  
 ἡμεῖς μὲν ἐπιλέγοντες ἑαυτοῖς τὸ *Σώζων σῶξε τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν* σιωπήσομεν, αὐτοὶ δέ,  
 5 τοῖς ὑπ' αὐτῶν βαπτιζομένοις μεταδιδόντες ὧν βούλονται μυστηρίων, ἡμᾶς αὐτοῖς  
 μὴ καταναγκαζέτωσαν κοινωνεῖν. Εἰ δέ, τὸ ἄτοπον ὡσπερ ἀποτιθέμενοι, διδάσκειν μὲν  
 δι' ἑαυτῶν φασί, κατηχεῖν δὲ καὶ βαπτίζειν διὰ πρεσβυτέρων, εὐρίσκονται καὶ οὕτως  
 ἀκανόνιστα πράττοντες. Ἴνα γὰρ τέως μὴ λέγη τις ὡς οὐδ' αὐτοῖς ἐστὶ δῆλον τοῖς  
 πρεσβυτέροις ὅπως χρῆ δέχεσθαι τοὺς ἐξ Ἑβραίων προσιόντας, καὶ ὅπως αὐτοὺς  
 10 ἐξαγορεύειν δεῖ, καὶ τίσι μὲν ἀποτάττεσθαι, τίνα δὲ ἀναθεματίζειν, αὐτὸ τὸ χωρὶς  
 ἐπισκόπων βάπτισμα παρ' ἐκείνων τελείσθαι τοιοῦτον αὐτόθεν ἄτοπον. Ὁ μὲν γὰρ τῶν  
 ἀγίων ἀποστόλων τριακοστὸς ἕνατος κανὼν καὶ ὁ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ πεντηκοστὸς ἑβδομος  
 οὐδὲν ἐπιτελεῖν βούλονται τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διακόνους παρά τὴν τοῦ ἐπισκόπου  
 γνώμην· ὁ δὲ τῆς ἕκτης συνόδου τριακοστὸς πρῶτός φησιν· « Ἐν τοῖς εὐκτηρίοις οἴκοις  
 15 ἔνδον οἰκίας τυγχάνουσι λειτουργούντας κληρικούς ὑπὸ γνώμην τοῦτο πράττειν τοῦ  
 κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου ὀρίζομεν, ὥστε, εἴ τις κληρικὸς μὴ τοῦτο οὕτω παραφυλάξῃ,  
 καθαιρέσθω ».

17. Εἰ δὲ τις ἀντιφερόμενος εἶποι· « Καὶ μὴν οἱ πρεσβύτεροι πάντες βαπτίσματα  
 σήμερον τελοῦσιν ἐπισκοπικῆς χωρὶς προτροπῆς », ἐροῦμεν ὅτι τὰ μὲν συνήθη πάντα  
 τελεῖν αὐτοὺς ἀπαρτηρήτως ἔξεστιν, ὡς γνώμῃ τῶν ἐπισκόπων πάντα ποιούσιν — ὁ γὰρ  
 εἰδὼς ὁ ἐπίσκοπος παρά τῶν ἱερέων τελούμενον οὐ κωλύει, δοκεῖ πάντως ἐπιτρέπειν —,  
 5 εἰ δὲ τι καινόν, οἷον τὸ νῦν βάπτισμα τῶν Ἑβραίων, οὐ πάντως αὐτοῖς ἐπιτέτραπται

15 22-23 καὶ παρά πᾶσι πολ. R St | 24 τῶν om. C | 27 οὕτω M St | 29 μείζον : μέγα M | 30 γὰρ οὖν P.

16 2 γοῦν : μὲν PV || εἰ om. C || 4 λέγοντες C || 6 τὸ om. V || μὲν om. C || 9 Ἑβραίων : ἰουδαίων  
 PV || αὐτοῦς om. PV || 10 καὶ om. PRV St || 12 ὁ om. PRV St || 14 τῆς om. R St.

17 2 ἐπιτελοῦσιν M.

la montagne de peur d'être pris toi aussi. » Par cette allusion, Grégoire veut signifier qu'alors ce sera  
 le sauve-qui-peut général, que tout sera perdu et que le châtement divin sera inéluctable.

116. Canon 39 des Apôtres, RALLÈS-POTLÈS II, p. 54 : « Que les prêtres et les diacres ne procèdent à aucun acte liturgique sans l'assentiment de l'évêque. Car c'est à ce dernier qu'a été confié le peuple du Seigneur, et c'est lui qui rendra compte de son salut. »

117. Canon 57 de Laodicée, RALLÈS-POTLÈS III, p. 222, sur les chōrénéques et périodeutes, mais qui reprend dans sa disposition finale le canon des Apôtres.

118. Canon 31 du concile in Trullo, RALLÈS-POTLÈS II, p. 371.

raison du caractère inhabituel. Et pourquoi parler des prêtres, alors qu'aux évêques eux-mêmes il n'est pas permis de faire quelque chose d'inhabituel contre l'avis de leur supérieur, selon le neuvième canon du concile d'Antioche, qui dit : « Les évêques de chaque province doivent reconnaître celui qui est à la tête de la métropole et ne rien faire de plus sans lui pour tout ce qui relève de la province et des territoires dépendant de lui »<sup>119</sup>. Voilà en ce qui concerne les évêques et prêtres exerçant dans le ressort d'une métropole. Mais si un prêtre d'un autre ressort épiscopal s'introduisait de son propre chef dans un diocèse étranger et y célébrait liturgie et baptême sans tenir le moindre compte de l'évêque du lieu, le canon est clair et pour tous évident<sup>120</sup>; et de notre point de vue, un tel individu se trouverait *ipso facto* déposé.

\* \* \*

119. RALLÈS-POTLÈS III, p. 140-141. Pour comprendre la citation faite par Grégoire, il faut partir du canon 34 des Apôtres (RALLÈS-POTLÈS II, p. 45-47 : « Les évêques de chaque contrée doivent connaître celui qui est le premier parmi eux, le considérer comme leur chef, et ne rien faire de plus sans son avis, sinon seulement ce qui relève du diocèse et des territoires de chacun... ». Ce canon est repris de façon maladroitement et presque furtive dans le canon 9 d'Antioche : « Il faut que l'évêque qui est à la tête de la métropole connaisse les évêques de la province et qu'il soit en charge de toute la province... Aussi a-t-on décidé qu'il aurait un rang supérieur, et que les autres évêques ne feraient rien de plus sans lui..., sinon ce qui relève du diocèse de chacun et des territoires dépendant de lui... (μηδὲν πράττειν περιττόν... ἀνευ αὐτοῦ, ἢ ταῦτα μόνα, ὅσα τῇ ἐκάστου ἐπιβάλλει παροικία καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις) ». Les deux canons confirment donc bien l'autorité du métropolitain sur les évêques de sa province, en précisant que l'évêque doit consulter son métropolitain pour les problèmes de discipline ou de foi excédant sa juridiction épiscopale, mais non pas pour les affaires purement internes n'engageant pas la province. Mais Grégoire Asbestas (à moins que ce soit la tradition manuscrite) mélange les deux canons, substitue une construction à une autre pour le premier membre de phrase, mutile la suite en sautant ἢ ταῦτα μόνα, et se trouve ainsi contraint, pour obtenir un sens à peu près satisfaisant, de remplacer παροικία (diocèse de l'évêque) par ἐπαρχία (province à la tête de laquelle se trouve le métropolitain). Dans ce contexte, ἐκάστου n'a aucun sens.

120. Nombreux sont les canons qui interdisent aux clercs d'officier dans un autre ressort épiscopal sans lettre de recommandation de leur propre évêque et sans l'agrément de l'évêque local : canon 15 des Apôtres, RALLÈS-POTLÈS II, p. 20-21 ; canon 5 et 13 de Chalcedoine, *ibid.*, p. 229 et 250 ; canon 17 du concile in Trullo, *ibid.*, p. 343.

διὰ τὸ ἀσύνηθες. Καὶ τί λέγω περὶ τῶν ἱερέων, ὅπου γε οὐδὲ τοῖς ἐπισκόποις ἐφεῖται  
 τι τῶν ἀσυνήθων ποιεῖν παρὰ τὴν τοῦ προεστῶτος γνώμην, κατὰ τὸν ἑνατον κανόνα  
 τὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ· « Τοὺς καθ' ἑκάστην γάρ, φησίν, ἐπαρχίαν ἐπισκόπους εἰδέναι χρὴ  
 τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα, καὶ μηδὲν πράττειν περιττὸν ἄνευ αὐτοῦ, ὅσα ἐπιβάλλει  
 10 τῇ ἑκάστου ἐπαρχίᾳ καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὸν χώραις ». Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν ὑπὸ  
 μητρόπολιν τελούντων ἐπισκόπων καὶ ἱερέων. Εἰ δὲ πρεσβύτερος ἑτέρας παροικίας, τῇ  
 ἀλλοτρίᾳ δι' ἐξουσίας ὑπεισελθὼν, ἐπιτελοίῃ καὶ λειτουργίας καὶ βαπτίσματα, λόγον  
 μηδένα τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου τιθέμενος, σαφῆς καὶ πᾶσι πρόδηλος ὁ κανὼν·  
 καὶ τέως, ὅσον ἐφ' ἡμῖν, ὁ τοιοῦτος ἤδη καθήρηται.

17 9 ἀλλ' ὅσα M || 10 ὑπ' αὐτήν M || 10-11 περὶ τῶν ὑπὸ μητροπολιτῶν τῶν ἐπισκόπων M || 11 ἑτέρας  
 σπ. V || 12 ἀλλοτρίᾳ δὴ ἐξ ὑπεισελθὼν M || ἐξ ὑπεισελθὼν M || 13 τιθέμενος : ποιούμενος M || 14 καθήρη-  
 ται V.

## COMMENTAIRE

*Grégoire de Nicée* — À moins d'une homonymie peu vraisemblable ou d'une fausse attribution moins probable encore, le *Traité sur le baptême des Juifs* est la seule œuvre conservée d'un personnage haut en couleur, Grégoire Asbestos, qui a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'Église de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle et dont une sorte de *damnatio memoriae* a failli occulter complètement le souvenir. Aussi n'est-il pas inutile de regrouper ici les éléments d'une biographie malheureusement très incomplète<sup>121</sup>. Certains aspects du *Traité* (date, contexte polémique) s'en trouveront éclairés; et inversement le *Traité* donnera une idée de la culture et du talent d'un homme dont la plupart des autres sources, violemment hostiles, se contentent de broser une caricature.

Grégoire Asbestos est à la jonction de deux époques, celle du patriarche Méthode (né peu après 787)<sup>122</sup>, dont il est le cadet et le fidèle admirateur sinon le disciple, et celle de Photius (né vers 810?)<sup>123</sup>, dont il est sans doute l'aîné et qui — nous dit Nicéas Paphlagôn dans un passage traduit ci-dessous — le considère comme son « maître ». Puisqu'il meurt en 879/880, et qu'il est nommé archevêque de Syracuse en 843/844, il est raisonnable de placer sa naissance vers 800. Il appartient donc à une génération qui participe activement au rétablissement des images et se lance aussitôt dans d'autres combats, dont les sources concernant Méthode, Ignace et Photius montrent la violence, et que les historiens modernes dénaturent en y voyant une simple opposition entre un « parti des libéraux » ou des « modérés », soucieux de bonne entente avec la cour, et un « parti des rigoristes » ou des « zélotes » peu disposé aux concessions<sup>124</sup>. Cette classification simpliste placerait absurdement le bouillant Grégoire Asbestos, parce que admirateur de Méthode et partisan de Photius, dans le premier camp...

On peut supposer entre Méthode, né à Syracuse, et Grégoire Asbestos une solidarité de Siciliens. Ils n'ont cependant pas pu se connaître avant l'arrivée de Méthode à Constantinople (où il est déjà installé en 811); peut-être se rencontrent-ils lorsque Méthode séjourne à Rome, entre 815 et 821<sup>125</sup>. En tout cas, la *Chronique de Cambridge* nous apprend que « l'archevêque Grégoire apporta l'orthodoxie » dans l'île en 843/844<sup>126</sup>, c'est-à-dire probablement qu'il fut nommé à cette date par

121. La seule biographie cohérente de Grégoire Asbestos se trouve dans l'ouvrage de G. LANCIA DI BROLO, archevêque de Monreale, *Storia della Chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli del cristianesimo* II, Palerme 1884, p. 264-292.

122. Voir J. GOUILLARD, « La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode », *Tr. Mém.* 10, 1987, p. 11-12.

123. Hélène AHRWEILER, « Sur la carrière de Photius avant son patriarcat », *BZ* 58, 1965, p. 348-363; P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 180-181. La date reste hypothétique. Le cardinal Hergenröther proposait une date nettement plus tardive : 828.

124. F. DVORNIK, *Le schisme de Photius*, Paris 1950, p. 37-51; D. STIERNON, *Constantinople IV*, dans *l'Histoire des conciles œcuméniques* publiée sous la direction de G. Dumeige, V, Paris 1967, p. 15-17, 29.

125. J. GOUILLARD, « La Vie d'Euthyme de Sardes... » (n. 122), *ibid.*

126. Éd. Cozza-Luzi, p. 28; le texte (en version grecque seulement) est accessible dans

Méthode avec mission de restaurer le culte des images dans une métropole où son prédécesseur, Théodore Krithinos, avait strictement appliqué la politique iconoclaste<sup>127</sup>. Nous ne savons rien de son activité en Sicile avant et après 844, sinon que son rayonnement fut alors assez fort pour qu'un texte beaucoup plus tardif parle de ses « disciples »<sup>128</sup>. À la date de 847, nous le trouvons installé à Constantinople, définitivement semble-t-il, soit en raison de l'insécurité que les Arabes font déjà régner en Sicile, soit pour se justifier devant Méthode et le synode permanent d'une accusation portée contre lui, soit enfin parce qu'il est lié à Méthode et pressenti par certains pour lui succéder au patriarcat. Grégoire de Syracuse appartient, en effet, à l'entourage du patriarche, et nous avons toutes raisons de penser qu'il est l'auteur, un peu plus tard, d'une grande Vie de son protecteur<sup>129</sup>, dont ne subsiste qu'un résumé « expurgé » et anonyme<sup>130</sup>. Peut-être Nicéas Choniate nous en conserve-t-il un fragment, celui sur le retour à l'orthodoxie du haut fonctionnaire Lizix/Zélix, iconoclaste et « manichéen », grâce aux efforts de Méthode<sup>131</sup>; peut-être aussi Gènesios et Théophane Continué s'en inspirent-ils pour l'épisode où Méthode répond à une accusation d'adultère portée contre lui en faisant publiquement la preuve de sa nécessaire chasteté<sup>132</sup>. On devine que cette Vie perdue était écrite sur un ton assez vif et que l'auteur y réglait ses comptes<sup>133</sup>. Grégoire épouse toutes les

A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes* I, Bruxelles 1935, p. 345 : 'Ετους ζτηβ' ἔφερον ὁ ἀρχιεπίσκοπος Γρηγόριος τὴν ὀρθοδοξίαν ἰνδ. ζ'.

127. Théodore Krithinos, ancien économiste de Sainte-Sophie, iconoclaste notoire plusieurs fois envoyé en ambassade en Occident par Théophile, fut nommé par cet empereur archevêque de Syracuse peu après 827; après son remplacement par Grégoire, il fit encore figure, à Constantinople même, de chef d'un parti iconoclaste attardé. Il comparut au concile de 869 et fut anathématisé au même titre que les patriarches iconoclastes (MANSI XVI, col. 141-142 et 388-389): voir J. GOUILLARD, « Deux figures mal connues du second iconoclasme », *Byz.* 21, 1961, p. 387-401, repris dans ID., *La Vie religieuse à Byzance*, Variorum Reprints, Londres 1981. Pour un autre témoignage sur l'application de la politique iconoclaste en Occident au IX<sup>e</sup> s., à Hydrous/Otrante cette fois, voir la *Vie de Grégoire le Décapolite*, éd. Dvornik p. 22 et 58. Sur la succession des archevêques de Syracuse à cette époque, voir plus bas, n. 161.

128. Voir le passage de la *Vie de Théodore Stoudite* par Michel, cité plus bas, n. 134.

129. C'est ce qu'affirme, bien tardivement il est vrai, une note marginale du *Vatic. gr.* 825 (XV<sup>e</sup> s.) relevée par Allatius (*Diatriba de Methodiis*, PG 100, col. 1222-1234), puis par Ehrhard (*Überlieferung* II, p. 746 n. 1).

130. Cette Vie abrégée (BHG 1278) porte le titre modeste de Ὑπόμνημα : AASS, Juin II, col. 961-968 = PG 100, col. 1244-1261. Un seul manuscrit tardif, l'*Athen. gr.* 991 (XVI<sup>e</sup> s.), attribue l'œuvre à Grégoire, « archevêque de Sicile » (cf. EHRHARD, *Überlieferung* III, p. 71, qui ne reconnaît du reste pas Grégoire Asbestas, p. 73).

131. *Thesaurus orthodoxae fidei*, PG 140, col. 281-284, où le texte figure, notamment dans le manuscrit *Bodl. Thomas Roe* 22 (XIII<sup>e</sup> s.) en appendice au chap. XX sur les Saracènes, sous le titre Περί τῆς καινοφανοῦς αἰρέσεως τῶν Λιζικιανῶν, et se donne comme un emprunt à « Grégoire archevêque de Sicile, qui écrivit la vie de notre saint Père Méthode, patriarche de Constantinople ». Voir J. GOUILLARD, « Deux figures mal connues... » (n. 127), p. 371-380. Cet épisode ne figure pas dans la Vie abrégée.

132. GÉNÉSIOS, éd. Lesmüller-Werner et Thurn p. 59-60; THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 159 (d'où dérivent les récits du PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 654, et de SKYLITZÈS, éd. Thurn p. 87). Méthode montre cette partie de son corps desséchée et comme nécrosée; il explique comment, tourmenté par la passion amoureuse lorsqu'il était à Rome, il avait prié saint Pierre et obtenu miraculeusement de lui d'être définitivement à l'abri de la tentation charnelle. On ne trouve dans la Vie abrégée qu'une allusion voilée à cet épisode : PG 100, col. 1261.

133. Gènesios et Théophane Continué (*loc. cit.*) précisent que celle qui tenait le rôle de la femme séduite n'était autre que la mère de Métrophane, futur évêque de Smyrne et ennemi acharné de Photius et de Grégoire Asbestas.

querelles de Méthode : pour se moquer des Stoudites, il déclare que les vers de Théodore Stoudite sont mauvais <sup>134</sup>, et dès son élection, il reproche au nouveau patriarche, Ignace, d'attaquer la mémoire de son prédécesseur <sup>135</sup>.

L'incident survenu le 3 juillet 847, qui transforma cette inimitié en conflit ouvert, eut heureusement un excellent narrateur, l'ennemi juré de Photius et de Grégoire Asbestas, Nicétas Paphlagôn <sup>136</sup> :

(Photius) avait pour maître et pour initiateur en toutes choses ce Grégoire Asbestas dont on disait qu'il avait naguère été évêque de Syracuse, mais qui, étant l'objet de certaines accusations à Constantinople, se trouvait désormais déposé par l'Église des Romains comme ayant agi contrairement aux canons. Dès qu'il fut sur le point d'être consacré, Ignace lui fit dire de ne pas assister à la consécration, pour que lui soit laissé le temps, ajoutait-il, d'examiner à loisir et avec assez de minutie les accusations portées contre lui. Voilà ce que le patriarche commença par faire, à tort pensèrent la plupart, mais en tout cas par souci de justice. Comment décrire le tumulte et la rage meurtrière qui en résultèrent ? Comment représenter la rivalité, la discorde, la rancune de ce redoutable Sicilien, qui résultèrent d'un simple petit mot ? A peine eut-il entendu le message qu'au lieu d'en prendre son parti et d'avoir la sagesse de mettre un voile sur sa honte, il éteignit et jeta à terre les cierges qu'il tenait en main pour la consécration et, perdant toute retenue, couvrit des pires injures devant toute l'Église celui qui n'était pas responsable (Ignace) et clama comme un forcené qu'on introduisait dans l'Église non pas un pasteur mais un loup. Pierre de Sardes, appelé le Misérable, ainsi qu'Eulampios d'Apamée et d'autres clercs de peu de réputation le suivirent, déchirant sans raison l'Église. Tout au long des onze années de son premier patriarcat, Ignace s'efforça, en prenant les devants, de le (Grégoire) traiter avec honneur par ses paroles et des dons ; mais il ne parvint pas à éteindre la méchanceté d'Asbestas <sup>137</sup>. Ce dernier parcourait toutes les maisons des gens au pouvoir en déblatérant vainement contre Ignace et en le déchirant à belles dents, jugeant, lui ce maudit, que le saint n'était même pas digne d'être appelé chrétien ; et personne ne l'honorait plus que Photius et ses parents. Il avait la réputation d'un grand homme de Dieu. Aussi Photius, lorsqu'il fut consacré par lui comme premier consacré, à cause de la confiance qu'il avait en lui, hérita de toute la fureur de cet homme contre (Ignace) qui n'avait rien fait.

Cette page de polémique contient quelques aveux : Grégoire Asbestas jouit dans l'Église d'une haute réputation et exerce un grand ascendant sur un groupe d'évêques, de clercs et de hauts fonctionnaires cultivés comme Photius (alors *prôtasèkrètis*) ; d'autre part, l'opinion est à peu près unanime pour critiquer la maladresse

134. *Vie de Théodore Stoudite* par Michel (= *Vie B*, la plus ancienne, composée vers la fin du IX<sup>e</sup> s.), 56, PG 99, col. 312-313. L'évêque de Sardaigne, rencontrant un moine stoudite, lui raconte l'histoire suivante : il avait l'habitude de faire chanter chaque année avec dévotion le Triodion composé par Théodore pour la sainte Quadragésime. Étaient hébergés chez lui des « moines par l'habit, qui se disaient disciples de Grégoire, l'ancien archevêque de Syracuse de Sicile ». Comme c'était la Pentecôte, l'évêque de Sardaigne fit répéter le chant, comme d'habitude ; mais les moines siciliens se moquèrent de Théodore et déprécièrent sa poésie liturgique comme n'étant pas composée selon les règles de l'art (ὡς οὐ κατὰ λόγον συντεθέντα παιδείας). Ils parvinrent à en persuader l'évêque, qui renonça à faire chanter le Triodion. La nuit suivante, Théodore lui apparut en songe (il était mort depuis longtemps) pour lui en faire le reproche. L'évêque chassa aussitôt les disciples de Grégoire.

135. Voir ce que dit à ce sujet Anastase le Bibliothécaire, MANSI XVI, col. 3. Rappelons que l'élection d'Ignace, décidée par l'impératrice sans consultation des métropolitains, fut jugée anticanonique.

136. *Vie d'Ignace*, PG 105, col. 512.

137. Jeu de mot sur le nom d'Asbestas, ἀσβεστος signifiant « inextinguible ».

ou le sectarisme d'Ignace. Grégoire n'était nullement « déposé » ; il avait été l'objet d'accusations que ses adversaires ne peuvent définir, lorsqu'ils le condamnent en 869, que comme « des affaires délictueuses » (*propter criminales causas*)<sup>138</sup>. Anastase le Bibliothécaire n'est guère plus précis (*propter diffamata et publicata nonnulla crimina*) et laisse entendre que ces accusations auraient pesé aussi sur les partisans de Grégoire ; mais il prête surtout à l'archevêque de Syracuse un ressentiment violent contre Ignace, accusé de s'être disqualifié dès le début de son patriarcat en s'attaquant à la mémoire ou aux décisions de Méthode (*quod derogator esset ejusdem sanctae memoriae Methodii et idcirco quasi parricida foret habendus*)<sup>139</sup>. Ce reproche, largement diffusé par le clan de Grégoire, est repris plus tard par Photius. Le Pseudo-Syméon ajoute un renseignement précis et sans doute exact : Grégoire aurait été accusé d'avoir consacré évêque de Taormina en Sicile le prêtre Zacharias, envoyé par Méthode à Rome pour on ne sait quelle mission, de façon anticanonique<sup>140</sup>. Comparissant à Constantinople, il aurait été absous par Méthode ; Ignace ne demandait donc pas un délai pour juger une affaire pendante, mais prétendait rouvrir un dossier que son prédécesseur avait clos<sup>141</sup>.

Se trouve dès lors engagé un mécanisme qui rejette Grégoire dans une opposition violente et lie son sort à celui de Photius, le *protasèkrètis* qu'il a réussi à détacher d'Ignace ainsi qu'une bonne partie de l'aristocratie civile. Cette propagande schismatique est dénoncée par Ignace, qui fait déposer par décision synodale, dès la fin de 847 ou au début de 848, Grégoire de Syracuse, Pierre de Sylée et Eulampios d'Apamée<sup>142</sup>, et plus tard d'autres évêques du même parti : Zacharias de Taormina, Théophile d'Amorion, Pierre de Milet<sup>143</sup>. Grégoire fait appel à Rome, d'abord auprès de Léon IV en 852/853, puis auprès de Benoît III en 855, qui demandent successivement des explications à Ignace et ne semblent pas satisfaits des réponses<sup>144</sup>. Grégoire peut alors compter sur le soutien de la papauté, trop heureuse d'intervenir dans les affaires de l'Église orientale ; il n'est pas canoniquement déposé, puisqu'un appel a été interjeté, mais il est suspendu en attendant une décision romaine.

C'est alors que se produit un retournement, dont il est sans doute l'initiateur et le principal exécutant : la déposition d'Ignace à l'été 858, la promotion du laïc Photius qui reçoit de lui successivement tous les ordres à la file, puis est consacré patriarche, Grégoire étant, semble-t-il, le premier des évêques consécrateurs (peu avant le 25 décembre 858). Les partisans de Grégoire précédemment déposés sont

138. MANSI XVI, col. 87 et 91.

139. *Ibid.*, col. 2-3.

140. PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 671. Sur la mission, V. GRUMEL et J. DARROUZÈS, *Regestes*, n° 437.

141. Cf. V. GRUMEL, « Le schisme de Grégoire de Syracuse », *ÉO* 39, 1940-1942, p. 257-267.

142. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 445, où l'on trouvera les multiples sources conciliaires qui évoquent cette déposition. F. DVORNIK, *Le schisme...* (n. 124), p. 51-58, pense sans raison suffisante qu'Ignace ne se résolut à déposer Grégoire et ses partisans que plus tard, vers 853.

143. Pour Zacharias et Théophile, cf. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne II, p. 154-155 ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 454. La date (avant 858) reste douteuse. Rappelons que Zacharias est l'envoyé de Méthode que l'on reprochait à Grégoire d'avoir consacré de façon non canonique. Pour Pierre de Milet, nous avons seulement une mention de sa réhabilitation et de son transfert à la métropole de Sardes vers 858 : GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 457.

144. *Ibid.*, n°s 447-448.

réhabilités. À preuve, la lettre d'avènement de Photius est portée à Rome en 860 par Théophile d'Amorion et Zacharias de Taormina <sup>145</sup>; le concile des Saints-Apôtres, en avril 861, avec l'assentiment des légats romains bientôt désavoués par Nicolas I<sup>er</sup>, casse la sentence de déposition portée contre Grégoire par Ignace, tandis qu'il dépose et anathématise Ignace lui-même <sup>146</sup>. C'est la revanche du Sicilien, comme le suggère Nicétas Paphlagôn en racontant comment furent saisis chez Photius, aussitôt après sa déposition (fin septembre 867), les Actes somptueusement reliés d'un concile (celui de 861?) condamnant Ignace, que Grégoire avait lui-même illustrés <sup>147</sup> :

Au début de chacune des sessions, Ignace avait été peint en couleur de la main même d'Asbestos le Syracusain (car il était aussi peintre <sup>148</sup>, j'imagine, ce noble sire, en plus de ses méchants défauts). À la première session — ô rage inextinguible, ô fureur ne reculant devant rien! —, il avait représenté Ignace traîné à terre et battu, avec écrit au-dessus de sa tête : « Le diable »... À la seconde session, il l'avait représenté recevant des crachats et tiré de force, avec cette inscription : « Le principe du péché » <sup>149</sup>. À la troisième session, on le voyait déposé, et il était inscrit : « Le fils de la perte » <sup>150</sup>. À la quatrième session, l'image le montrait les mains liées et envoyé en exil, et Asbestos avait écrit : « Cupidité de Simon le Magicien ». Au début de la cinquième session, il le montre pris dans un carcan avec cette injure : « Celui qui s'est élevé au-dessus de tout dieu et de toutes choses sacrées » <sup>151</sup>. À la sixième, il était représenté jeté en prison, et il avait droit à cette apologie : « Abomination de la désolation » <sup>152</sup>. À la septième et dernière session, il était peint traîné à terre et frappé à la tête, et il était écrit : « L'Antéchrist ».

En réponse au concile des Saints-Apôtres de 861, le synode réuni à Saint-Pierre puis au Latran en juillet-août 861 prive Grégoire de Syracuse de tout ministère ecclésiastique pour avoir consacré Photius en lui conférant à la suite tous les ordres alors qu'il était lui-même suspendu, et le menace d'anathème, lui et ses adeptes, s'ils ne se plient pas à cette décision et s'ils persistent à détourner d'Ignace les fidèles <sup>153</sup>.

145. *Ibid.*, n° 467.

146. *Ibid.*, n° 469.

147. *Vie d'Ignace*, PG 105, col. 540-541. Le texte raconte comment on trouva, en perquisitionnant alors chez Photius, sept sacs scellés contenant des documents pris par lui au patriarcat, et notamment deux volumes somptueux d'actes conciliaires. Le premier contenait un compte rendu de « sept actions synodales qui n'avaient jamais eu lieu » contre Ignace; il faut sans doute entendre par là les sessions du concile tenu aux Saints-Apôtres en 861, qui condamna Ignace, avec peut-être un rappel du synode de 859. Le deuxième volume, destiné aux « rois de Francie », contenait les Actes du synode qui avait excommunié et anathématisé le pape Nicolas I<sup>er</sup> en août-septembre 867. Voir GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n°s 526-527.

148. A. Grabar met fort justement ces peintures de Grégoire Asbestos en relation avec les illustrations marginales, très polémiques et d'inspiration plutôt « populaire », de certains Psautiers comme, au IX<sup>e</sup> s., le célèbre Psautier Chludov, dont la victime est le patriarche iconoclaste Jean le Grammairien : *L'iconoclasme byzantin*, Paris 1957, p. 185-186, 196-198.

149. Grégoire ne s'inspire sans doute pas de *II Thess.* 2, 3, où « l'homme d'iniquité, fils de la perte » n'est autre que l'Antéchrist.

150. *Jean XVII*, 12; *II Thess.* II, 3.

151. *II Thess.* II, 4.

152. *Dan.* IX, 27; XI, 31; XII, 11.

153. MANSI XVI, col. 108; voir aussi les lettres de Nicolas I<sup>er</sup> citées ci-dessous.

Il suffit de lire les lettres de Nicolas I<sup>er</sup> pour comprendre que la papauté voit en Grégoire le véritable chef du « parti » (l'expression *pars Gregorii Syracusani* revient sans cesse avec ce sens) qui a choisi et installé Photius au patriarcat, tient en main la situation et suscite le « scandale » dans l'Église. Des pages entières lui sont consacrées dans la réponse du pape à Michel III datée du 28 septembre 865<sup>154</sup> et dans tout le courrier qui quitte Rome le 13 novembre 866<sup>155</sup>. Il passe avant Photius dans la lettre que, le 10 juin 869, Adrien II adresse à Ignace rétabli patriarche<sup>156</sup>; il est condamné à l'égal de Photius dans le *libellus* dont le pape impose la signature aux évêques réunis pour le concile de Constantinople de 869<sup>157</sup>. Il est alors condamné, traduit devant le concile en même temps que Photius lors de la septième session, anathématisé en même temps que lui<sup>158</sup>. Photius est déjà déposé (25 septembre 867), lorsqu'il écrit à Grégoire Asbestas de poursuivre en son nom l'ordination de clercs et la consécration d'églises malgré la persécution qui commence<sup>159</sup>. Dans une autre lettre, indatale celle-là, incluse ensuite dans les *Amphilochia*, Photius soumet au profond jugement historique de Grégoire « archevêque de Syracuse » une dissertation sur les trois noms de Rome (Amor, Flora, Roma)<sup>160</sup>, donnant ainsi le ton de relations uniquement littéraires.

À partir de ce moment, du reste, le nom de Grégoire n'intervient plus guère dans la polémique religieuse, comme si, pour regagner la confiance de Basile I<sup>er</sup> et désarmer l'hostilité d'Ignace et de la papauté, Photius avait pris quelque distance avec son turbulent partisan et ancien maître à penser. Lorsqu'il redevient patriarche (26 octobre 877), il rétablit Grégoire dans sa dignité; mais il n'est plus question de regagner Syracuse, pourvue, depuis longtemps sans doute, d'un autre archevêque<sup>161</sup>, à peu près inaccessible depuis 868 et prise d'assaut par les Arabes le 21 mai

154. *Ep.* 88, MGH, *Epistolae* VI, p. 462, 478, 482 (où le pape propose que des partisans de Grégoire viennent défendre sa cause à Rome, tandis que représenteraient les intérêts d'Ignace un certain nombre d'évêques et de moines dont il donne les noms, parmi lesquels Théodore de Syracuse, qui a sans doute été nommé par Ignace à la place de Grégoire dès 847/848), 483-484. Le pape explique longuement à l'empereur les raisons pour lesquelles il a été obligé de prendre parti *contra partem Gregorii Syracusi*.

155. *Ep.* 90 à Michel III, *ibid.*, p. 497-500, 504, 511; *ep.* 91 aux archevêques, métropolitains et évêques relevant de Constantinople, p. 519, 521, 523-527; *ep.* 92 à Photius, p. 533, 537; *ep.* 94 à Ignace, p. 545.

156. *Ep.* 39, *ibid.*, p. 751 : il s'agit de confirmer les décisions visant *prae omnibus et super omnia Gregorium Syracusanum et Photium tyrannum*.

157. MANSI XVI, col. 316, voir aussi col. 32.

158. MANSI XVI, col. 87, 91, 97, 133 et 381.

159. *Ep.* 112, éd. Laourdas-Westerink I, p. 150-151, datée par les éditeurs de 868/871.

160. *Ep.* 257 = *Amphilochia* 134, *ibid.* II, p. 200-202.

161. Probablement le Théodore de Syracuse que le pape Nicolas I<sup>er</sup> cite comme un fidèle Ignatien dans sa lettre de 865 à Michel III (voir plus haut, n. 154). La succession des archevêques de Syracuse s'établit donc ainsi : Théodore Krithinos, après 827 et jusqu'en 843; Grégoire Asbestas de 843/844 jusqu'à sa déposition; un second Théodore, à une date incertaine entre 848 et 865 et jusqu'à la prise de la ville en 878 : cf. R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notitiis illustrata*, 3<sup>e</sup> éd., I, Panormi 1733, p. 612-613; G. LANCIA DI BROLO, *Storia della Chiesa...* (n. 121) II, p. 290; J. GOUILLARD, « Deux figures mal connues... » (n. 127), p. 394. Nous sont parvenus un sceau de « Grégoire archevêque de Syracuse » (certainement Asbestas) et un sceau de « Théodore archevêque de Syracuse » (sans doute Krithinos), voir V. LAURENT, *Corpus des sceaux de l'Empire byzantin* V, 1 (*L'Église de Constantinople, la hiérarchie*), n<sup>os</sup> 886-887, p. 694-697.

878<sup>162</sup>. C'est sans doute vers cette date<sup>163</sup> que Grégoire Asbestas est nommé métropolitain de Nicée, à la suite d'une cascade de mutations et de transferts qui libèrent d'abord ce siège important, pour peu de mois, en faveur d'Amphiloque de Cyzique<sup>164</sup>. Grégoire assiste avec ce titre à l'ouverture du concile de Constantinople, à Sainte-Sophie entre le 10 et le 15 novembre 879<sup>165</sup>; mais il meurt peu de temps après, probablement avant la cinquième session (26 janvier 880)<sup>166</sup>. À cette occasion, le récit de Nicéas Paphlagôn souligne une fois de plus l'ascendant de Grégoire sur Photius et, en confirmant que la mort du nouveau métropolitain suivit de peu sa nomination, évoque les éloges funèbres dont il fut l'objet et qui l'égalèrent aux Pères de l'Église, alors que « ce misérable n'avait fait jusqu'à la fin qu'affiler sa langue comme un rasoir contre le saint (Ignace). » Dieu donne alors des preuves non équivoques de sa colère en permettant que meure le fils aîné de l'empereur, Constantin, et que Syracuse soit prise par les Arabes dans un bain de sang<sup>167</sup>.

Le *Traité sur le baptême des Juifs*, puisqu'il est attribué à Grégoire « de Nicée » et non « de Syracuse », devrait dater de la fin de sa vie, plus précisément des années 878/879. À ce moment, la verve et la fureur du Sicilien n'ont plus à s'employer contre Ignace. Elles se tournent contre l'empereur lui-même et la politique de conversion des Juifs, lancée quatre ou cinq ans plus tôt. Il semble que ce soit réagir un peu tard, mais plusieurs allusions du *Traité* montrent que Grégoire a déjà protesté et que ses adversaires ont eu le temps de lui répondre. De plus, dans cette polémique à épisodes lancée en 873/874 et sans doute poursuivie jusqu'à la mort de l'empereur

162. VASILIEV-CANARD, *Byzance et les Arabes* II, 1, p. 21-26 et 70-79. Le récit de la prise de Syracuse par Théodose parle d'un archevêque sans citer son nom; il s'agit sans doute de Théodore, mais M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Catania 1933, 2<sup>e</sup> éd., I, p. 544, s'appuie sur G. Gaetani pour donner le nom de Sophronios.

163. Le passage de la *Vie d'Ignace* cité ci-dessous pourrait faire croire que le transfert de Grégoire à Nicée se fit avant la prise de Syracuse par les Arabes, puisque cet événement est présenté comme une punition de Dieu pour ce transfert et d'autres méfaits; mais Nicéas ne respecte peut-être pas la chronologie, et l'on peut penser au contraire que la chute de Syracuse a été l'occasion du transfert.

164. Voir NICÉAS PAPHLAGÛN, *Vie d'Ignace*, PG 105, col. 573 : Photius force Nicéphore de Nicée à abandonner son évêché pour devenir orphanotrophe; il le remplace par Amphiloque de Cyzique, puis, ce dernier étant mort peu de temps après, par Grégoire de Syracuse; cf. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n<sup>os</sup> 544 a, 544, 545. Ces mutations sont enregistrées dans le *Traité des transferts*, éd. J. Darrouzès, *RÉB* 42, 1984, p. 179 (n<sup>o</sup> 36), commentaire p. 201-203; voir aussi LEQUIEN, *Oriens Christianus* I, p. 646-647.

165. MANSI XVIIIA, col. 373.

166. Telle est du moins la conclusion de J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel* II, Regensburg 1867, p. 492, n. 3-4, qui constate que le nom de Grégoire manque dans la liste des évêques participant à la cinquième session (26 janvier 880). Cette liste manque dans Mansi, où elle est remplacée par une simple mention des principaux dignitaires, parmi lesquels le métropolitain de Nicée n'a pas à figurer (col. 512 pour la cinquième session, col. 513 pour la sixième), mais le cardinal Hergenröther l'a trouvée complète dans le *Monac. gr.* 436 (p. 203), un manuscrit du XIV<sup>e</sup> s. ayant appartenu à Bessarion, qui contient les actes des conciles de 869 et de 879, ainsi que la *Vie d'Ignace* par Nicéas et divers documents concernant l'« affaire Photius ». Hergenröther ajoute (II, p. 493, n. 5) que Grégoire, au moment de sa mort, « devait bien avoir soixante-huit ans »; je pense qu'il était plus âgé d'une bonne dizaine d'années.

167. PG 105, col. 573. S. Aristarchès s'efforce absurdement de reconstituer cet « éloge » de Grégoire par Photius, qu'il dit avoir été prononcé le 17 janvier 880 (*Φωτίου λόγοι και διμιλιαί*, Constantinople 1901, II, p. 400-403); il en profite pour donner une biographie très imaginative de l'intéressé, qu'il fait naître en 811, on ne sait pourquoi (*ibid.*, p. 396-399).

en 886, il était probablement difficile à Grégoire Asbestas de prendre officiellement position sur la conversion des Juifs avant que le retour de Photius au patriarcat ne le rétablisse dans ses droits, dans les derniers mois de l'année 877. Est-ce à dire que ce conflit rejoigne celui qui oppose les partisans de Photius à ceux d'Ignace ? L'hypothèse ne reposerait sur rien d'autre que sur la vraisemblance, grande ennemie de l'histoire. Nous ne possédons aucun indice d'une position d'Ignace non plus que de Photius sur le problème de la conversion des Juifs ; quelques propos antijudaïques de ce dernier ne signifient pas qu'il soit intervenu ni dans la définition, ni dans la condamnation de la politique de Basile I<sup>er</sup> 168. Tout au plus peut-on remarquer qu'Ignace était patriarche en 873-874 et que par conséquent le clergé ignatien fut chargé de promouvoir, jusqu'en 877 au moins, les mesures alors décrétées. Sont probablement de ce parti les évêques complaisants et « opportunistes » que Grégoire Asbestas fustige, sans mettre pourtant en doute leur légitimité.

*Les baptêmes de Juifs sous Basile I<sup>er</sup>* — En deux siècles et demi, trois empereurs ont tenté de convertir les Juifs au christianisme par la force ou l'intimidation, et de supprimer ainsi le statut ambigu qui ne fait d'eux, à l'intérieur de la Romanie chrétienne, ni vraiment des citoyens, ni vraiment des étrangers, mais les témoins d'une histoire sainte interrompue par un « reniement ». Ces trois tentatives répondaient toutefois à des situations très différentes. Héraclius, en 630/632 voulait refaire l'unité de l'Empire, réduire une dissidence dont la perte de la Palestine avait montré le danger, affirmer la victoire de la Croix dans une lutte historique et apocalyptique dont Jérusalem était l'enjeu. Ce formidable enjeu n'existait plus lorsque Léon III, en 721/722, décida de renforcer l'unité religieuse de l'Empire en éliminant les sectes « dualistes » et « judaïsantes » dont la permanence en Asie Mineure est bien attestée 169. Les Juifs furent eux aussi contraints à l'exil ou au baptême, mais il s'agissait désormais de communautés dispersées et non plus d'un peuple prêt à refaire son unité politique. Sous Basile I<sup>er</sup>, tout est encore différent. Aucune sécession ne menace, sinon celle des lointains Pauliciens. Byzance est à nouveau en expansion ; elle se soucie de missions lointaines, et il n'est pas exclu que les premiers succès du judaïsme chez les Chazars soient pour quelque chose dans l'abandon de la traditionnelle tolérance 170. Mais, cette fois, les Juifs que l'empereur veut rallier, avec des méthodes moins coercitives, sont plutôt ceux de la capitale et des grandes villes, des commerçants ou artisans qui participent à la reprise démographique et économique de l'Empire.

Sur ce dernier épisode, les principales sources sont bien connues 171.

1) Constantin Porphyrogénète, dans la biographie de son grand-père Basile I<sup>er</sup>,

168. Voir les remarques de C. MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Cambridge 1958, p. 151-153.

169. Voir plus haut dans le même volume, p. 44, et plus bas, p. 366-367.

170. Voir D. M. DUNLOP, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton 1954 ; O. PRITSAK, « The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism », *Harvard Ukrainian Studies* 2, 1978, p. 261-281, qui montre que la conversion est en partie réalisée avant 864 ; N. GOLB et O. PRITSAK, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca-Londres 1982, qui éditent ou rééditent deux fragments de la Géniza.

171. Elles sont notamment utilisées par J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Athènes 1939, p. 127-141, et A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971, p. 82-105.

écrit ceci <sup>172</sup> : « Sachant que rien n'est plus agréable à Dieu que le salut des âmes et que celui qui du vil extrait du précieux est comparé à la bouche du Christ <sup>173</sup>, il ne se montra pas non plus négligent et paresseux pour cette tâche apostolique; il commença par attirer dans ses filets et soumettre au Christ, autant qu'il était en son pouvoir, la race des Juifs incirconcis et endurcis de cœur <sup>174</sup>; il leur ordonna de venir discuter en apportant les arguments en faveur de leur propre foi et, ou bien de faire la démonstration que leurs positions étaient solides et sans réplique, ou bien, s'ils étaient convaincus que le Christ était bien l'objet essentiel de la Loi et des Prophètes et que, la Loi n'était qu'une ombre dissipée par l'éclat de la lumière solaire <sup>175</sup>, d'aller à l'enseignement du Seigneur et de se faire baptiser; il ajouta en outre, en faveur de ceux qui se ralliaient, des distributions de dignités et les soulagea de leurs précédentes charges fiscales, leur promit de les transformer d'hommes de rien en notables (προσθεῖς δὲ καὶ ἀξιωματῶν τοῖς προσερχομένοις διανομάς, καὶ τοῦ βάρους τῶν προτέρων ἀπαλλάξας φόρων, καὶ ἐπιτίμους ἐξ ἀτίμων ποιεῖν κατεπαγγελιάμενος) : ainsi il en libéra beaucoup du voile qui les aveuglait (τοῦ ἐπικειμένου καλύμματος τῆς πωρώσεως ἠλευθέρωσε) et les attira à la foi du Christ, même s'il est vrai que la plupart, quand l'empereur eut quitté la vie, revinrent comme des chiens à leur vomissement <sup>176</sup>. Quoi qu'il en soit, même s'il fut aussi impossible de faire changer ces gens-là — ou plutôt certains d'entre eux — que des Éthiopiens <sup>177</sup>, l'empereur aimé de Dieu, lui, aura reçu intégralement de Dieu le salaire de cette tâche en raison de son zèle. »

2) Dans la *Novelle* 55, Léon VI se propose de transcrire en termes législatifs les mesures prises par son père <sup>178</sup> : « Les empereurs précédents, se penchant sur le cas de la race des Hébreux, autrefois célèbre par la faveur que Dieu lui avait octroyée, mais devenue depuis célèbre par les malheurs que mérita sa folie contre le Christ Dieu, promulguèrent différentes lois qui, traitant de l'organisation de leur existence, ordonnèrent qu'ils pussent lire les Saintes Écritures (en grec) <sup>179</sup>, qu'ils ne fussent pas empêchés de suivre leurs propres coutumes <sup>180</sup>, et même que leurs enfants fussent assimilés à eux non seulement par la parenté du sang, mais par celle qui résulte de la circoncision <sup>181</sup>. Voilà, comme je l'ai dit, ce que décidèrent ceux qui se

172. THÉOPHANE CONTINUÉ, *Vie de Basile*, 95, Bonn, p. 341-342; d'où KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 241-242 et ZONARAS, Bonn, III, p. 435.

173. « Et si du vil tu extrais le précieux, tu seras comme ma propre bouche », *Jér.* XV, 19.

174. Les Juifs sont traditionnellement appelés « incirconcis de cœur », cf. *Actes* VII, 51; rappel de *Lév.* XXVI, 41; *Jér.* VI, 10; IX, 25; *Deut.* X, 16. Il n'y a donc pas à corriger ἀπερίτμητον en περιτμητον comme le suggèrent Cumont et Starr.

175. Idée traditionnelle que l'Ancien Testament dit de façon anticipée et donc énigmatique ce que le Nouveau révèle clairement.

176. *Prov.* XXVI, 11.

177. Expression proverbiale : on ne peut pas blanchir un noir.

178. Éd. Noailles-Dain p. 209-211, où la traduction est fautive sur plusieurs points.

179. Pour favoriser un rapprochement avec le christianisme, Justinien avait officiellement permis aux Juifs des différentes communautés de l'Empire de faire la lecture liturgique de l'Ancien Testament dans leur langue vernaculaire et non pas seulement en hébreu; pour le grec, seule la traduction de la Septante et à la rigueur celle d'Aquila étaient autorisées : *Novelle* 146 (553), reprise dans *Basiliques* I, 1, 57.

180. *CJ* I, 9, 13-14 = *Basiliques* I, 1, 43-44.

181. Manière de dire que le droit de pratiquer la religion juive était considéré comme héréditaire.

sont succédé auparavant à la tête de l'Empire. Mais l'empereur de divine mémoire<sup>182</sup>, de la semence de qui nous sommes le rejeton, comme il avait plus que les autres le désir de sauver ces gens, ne se contenta pas de les laisser — comme avaient fait ses prédécesseurs — soumis aux seules dispositions des lois anciennes, et, les ayant amenés au culte salvateur des Chrétiens tantôt par l'explication des paroles saintes, tantôt par les admonestations qu'il leur adressait, les a initiés par l'eau vivifiante du baptême. Et de fait, en les persuadant de se transformer en un homme nouveau selon le Christ, il a fait en sorte qu'ils abandonnent le vieil homme et tout ce qui caractérisait l'ancienne (Loi) : circoncision, sabbat et tout ce qui s'y rattachait. Mais après les avoir ainsi, de fait, débarrassés de leur esprit judaïque, il n'est pas allé jusqu'à décider par la promulgation d'une loi spéciale d'imposer silence et abandon aux dispositions antérieures qui donnaient la liberté de vivre selon les règles du judaïsme. Aussi, jugeant raisonnable de compléter ce que notre père a laissé inachevé, nous ordonnons que se taise toute la législation ancienne légiférant sur les Hébreux<sup>183</sup>, et que ces derniers n'aient pas l'audace de vivre autrement que comme l'exige la foi pure et salvatrice des Chrétiens. Si quelqu'un est convaincu d'avoir abandonné les préceptes chrétiens et d'être revenu aux coutumes et aux croyances juives, qu'il paie la peine prévue par les lois frappant les apostats<sup>184</sup>. »

3) Une chronique familiale (*Sefer Yuhasin*, Livre des généalogies), composée à Oria en Italie méridionale vers 1054 par le chef de la communauté juive locale, Ahima'atz<sup>185</sup>, nous montre, à travers un brouillard de légendes, les traces profondes laissées dans la mémoire collective par cet épisode<sup>186</sup>. Elle nous parle d'une discussion publique entre Rabbi Hananel et l'évêque d'Oria, puis d'une convocation à Constantinople de Rabbi Shefatiya, son frère aîné, avec qui Basile I<sup>er</sup> entreprend une controverse publique, Écritures en main, sur le coût comparé du Temple de Salomon et de Sainte-Sophie. C'est l'empereur chrétien qui est vaincu ; mais il n'en lance pas moins une violente persécution contre les Juifs de tout l'Empire, qu'il a décidé de détourner de la Torah, faisant une exception pour ceux d'Oria et comblant de faveur Shefatiya, qui a exorcisé sa fille et jouit à la cour d'une grande considération. Les indications chronologiques données par l'auteur sont un peu contradictoires : Rabbi Shefatiya embarque pour Constantinople huit cents ans après la destruction du Temple, donc (s'il fallait prendre au sérieux une date évidemment imprécise et symbolique) en 868<sup>187</sup> ; la persécution dure vingt-cinq ans ; elle s'inter-

Cette liberté ne s'exprime du reste dans les Codes que négativement, par l'interdiction faite à quiconque n'est pas juif de naissance d'adhérer au judaïsme et de se faire circoncire.

182. Expression signifiant tout simplement qu'il est mort.

183. Les Juifs définis ethniquement et non plus par leur religion.

184. La confiscation des biens : *CTh XVI*, 8, 7 (357, concernant les Chrétiens qui se convertissent au judaïsme) = *CJ I*, 7, 1, repris dans *Basiliques LX*, 54, 20.

185. A. NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles II (Anecdota Oxoniensia)*, Oxford 1895, p. 111-132 ; L. SALZMAN, *The Chronicle of Ahimaaz*, New York 1924 ; D. KAUFMANN, « Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilio I und Leo VI », *BZ* 6, 1897, p. 100-105 ; J. STARR, *The Jews...* (n. 171), p. 127-131 (n<sup>os</sup> 63-66) ; A. SHARF, *Byzantine Jewry...* (n. 171), p. 87-90 ; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des Patria*, Paris 1984, p. 307-309.

186. Voir aussi les poèmes liturgiques en hébreu mentionnés par J. STARR, *The Jews...* (n. 171), p. 127, n<sup>o</sup> 62, qui sont contemporains de la persécution.

187. Date retenue par F. DÖLGER, *Regesten*, n<sup>o</sup> 478.

rompt avec la mort de Basile I<sup>er</sup>, Léon VI rapportant dès son avènement, en 886, les mesures de son père.

4) La *Chronique de Cambridge*, composée vers l'an 1000, place le « baptême des Juifs » à la date précise de 6832, indiction 7 = 873-874, qu'il faut préférer à celle de 868<sup>188</sup>.

5) Une autre source occidentale, le *De ordinationibus a Formoso papa factis* d'Auxilius († vers 912), mentionne incidemment que « l'empereur Basile... convertit par force un grand nombre de Juifs, dont très peu, quelque temps après, manifestèrent une adhésion spontanée à la foi du Christ, et, comme c'est la coutume, déclarèrent qu'ils garderaient fidèlement les Évangiles et les écrits apostoliques que l'on avait fait apporter, sans qu'aucun d'eux ait reçu pour autant un nouveau baptême »<sup>189</sup>.

De cet ensemble de textes, on peut conclure que Basile I<sup>er</sup> n'eut pas directement recours à la contrainte, comme Héraclius et Léon III, mais systématisa les débats publics fondés sur l'interprétation de l'Ancien Testament, ainsi que le préconisait en son temps Grégoire le Grand<sup>190</sup>. Le récit d'Ahima'atz garderait le souvenir légendaire, tourné à l'avantage du judaïsme, de ce genre de controverse. Grégoire de Nicée n'évoque pas cet aspect de la politique de conversion, mais il en confirme un autre (§ 3) : les promesses faites par l'empereur aux Juifs acceptant le baptême. Là-dessus, la *Vie de l'empereur Basile* et le *Traité* se complètent parfaitement et emploient des expressions très proches, bien que leurs auteurs aient des positions radicalement opposées, Constantin Porphyrogénète voulant montrer tous les efforts de Basile pour mener à bien une œuvre pieuse, et Grégoire lui faisant grief d'avoir vicié dès le départ son projet en consentant des avantages sociaux, économiques, voire fiscaux, exorbitants aux nouveaux convertis. Ils reçoivent peut-être directement de l'argent et en tout cas des dignités avec les sommes d'or qu'elles rapportent annuellement (δόγα); ils ne sont plus soumis aux restrictions légales frappant les Juifs, telles l'interdiction de posséder des esclaves chrétiens, de contracter des mariages avec les Chrétiens et d'accéder à des charges publiques. Faut-il penser que l'empereur change aussi leur statut fiscal et les libère d'un métier humiliant, celui de tanneur, auquel ils auraient été héréditairement attachés? Ce serait surinterpréter des textes qui, eux-mêmes, pèchent par exagération pour mieux donner l'impression d'une métamorphose sociale. Le sujet a suscité bien des polémiques et mérite examen.

Que savons-nous des conditions de vie des communautés juives dans l'Empire aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles? Autant la législation du Bas-Empire, reprise à peu près telle quelle par les Macédoniens, dessine un statut juridique précis, autant restent floues les données concernant l'implantation des Juifs, les métiers exercés par eux, les impôts payés par eux. Sans rouvrir un dossier maintes fois examiné, disons qu'on ne saurait tirer ni de la *Vie de Basile*, ni du *Traité* la preuve formelle que les Juifs étaient alors astreints à des impôts spéciaux et « discriminatoires ». Peut-être Basile ne leur concède-t-il qu'un allègement des impôts ordinaires et la suppression de corvées

188. G. COZZA-LUZI et B. LAGUMINA, *La cronica siculo-saracena di Cambridge*, Palerme 1890, p. 32 et 103, trad. p. 60 et 113; J. STARR, *The Jews...* (n. 171), p. 127, n° 61.

189. E. DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig 1866, p. 109-110; J. STARR, *The Jews...* (n. 171), p. 135-136, n° 72.

190. Voir plus haut dans le même volume, p. 35-36.

et autres « vexations » frappant les artisans, membres des corporations ou simples citoyens<sup>191</sup>. De même, l'affirmation que les Juifs devenus chrétiens sont « débarassés » du métier répugnant de tanneurs ne signifie pas qu'ils y étaient précédemment « attachés », comme on pouvait l'être au Bas-Empire<sup>192</sup>. Il s'agit d'une spécialité où leur habileté est reconnue, comme dans le tissage et la teinture. Vers 1165, Benjamin de Tudèle note la « très basse condition » des Juifs relégués alors à Péra et explique les mauvais traitements auxquels les soumettent les Grecs par le fait que les tanneurs jettent leurs eaux sales devant la porte des maisons et souillent ainsi tout le quartier<sup>193</sup>. À la fin du XII<sup>e</sup> ou au début du XIII<sup>e</sup> siècle, Michel Choniata fait l'éloge de l'évêque Nicétas de Chônai, qui expulsa les Juifs de sa cité et les contraignit à « aller de ville en ville, comme des chiens affamés rongant leur cuir, pour exercer leur métier de tanneurs et de teinturiers »<sup>194</sup>. Plus tard encore Maxime Planude, parlant de l'implantation des Juifs à Vlanga (ancien port d'Éleuthère), dit qu'on se détourne d'eux à cause de « la mauvaise odeur que leur donne leur métier de tanneurs »<sup>195</sup>. Le passage de Grégoire de Nicée est donc le premier d'une longue série de textes qui reconnaissent le savoir-faire des Juifs dans cet art et leur imputent la fâcheuse réputation faite aux tanneurs dans toutes les civilisations méditerranéennes jusqu'à nos jours. Mais nous savons que les Juifs exerçaient bien d'autres métiers (médecine, commerce, artisanats divers)<sup>196</sup>, et nous n'avons aucune raison de croire que tous les tanneurs étaient juifs. Leur corporation est citée dans le *Livre de l'éparque* sans aucune allusion aux Juifs<sup>197</sup>. Seul le *Sefer Shevet Yehuda* de Salomon ibn Verga, qui ne mérite sur ce point aucune créance, laisse entendre qu'un empereur byzantin (il ne dit pas lequel), faute d'avoir pu convertir les Juifs, les contraignit « à n'avoir d'autre activité que celle de tanneurs et à se construire pour cela des ateliers près de

191. N'entrons pas ici dans le détail du débat, coloré d'idéologie, qui opposa F. Dölger à A. Andréadès. Le premier ayant parlé d'une capitation frappant les Juifs à Byzance (*Finanzverwaltung*, 1927), s'attira une réponse du second, qui conclut d'un nouvel examen à l'absence probable de toute taxe spéciale (« Les Juifs et le fisc dans l'Empire byzantin », *Mélanges Charles Diehl*, Paris 1930, I, p. 7-29); une nouvelle mise au point de F. Dölger reprend et complète l'inventaire des sources sans apporter de preuve décisive (« Die Frage der Judensteuer in Byzanz », *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 26, 1933, p. 1-24, repris dans *Paraspora*, Ettal 1961, p. 358-377). On trouvera un bon exposé du problème dans A. SHARF, *Byzantine Jewry...* (n. 171), p. 189-200, et, pour une époque plus tardive mais avec une bibliographie plus à jour, dans S. B. BOWMAN, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, University of Alabama 1985, p. 41-48.

192. F. DÖLGER, « Die Frage der Judensteuer... » (n. 191), p. 365.

193. M. N. ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Londres 1907, p. 23-24 (texte) et 14 (traduction).

194. Éd. Lambros I, p. 53; voir J. STARR, *The Jews...* (n. 171), p. 29 et 224-225 (n° 176).

195. Lettre 31, à Autoréianos, éd. Treu p. 52. Au début du XIV<sup>e</sup> s., des Juifs vénitiens pratiquent le traitement des peaux et le tannage à Constantinople en même temps que les Juifs sujets de l'Empire, ce qui provoque un différend entre Andronic II et le baile, cf. D. JACOBY, « Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine », *Byz.* 37, 1967, p. 196-205, repris dans *Id.*, *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, Variorum Reprints, Londres 1975.

196. Chaudronniers au quartier des Chalkopratéia (*Patria*, éd. Preger II, p. 226-227), verriers à Èmèse (*Vie de Syméon Salos*, éd. Rydén p. 154 et 163), artisans de la soie dans le passage de Benjamin de Tudèle cité plus haut.

197. XIV, 1-2, éd. Sjuzumov p. 219-222. D'autres textes font allusion aux tanneurs sans les caractériser comme juifs, ainsi JEAN CHRYSOSTOME, PG 52, col. 522; 61, col. 168; NICÉTAS CHONIATE, *Hist.*, éd. van Dieten p. 349 (à propos d'Andronic Comnène torturé par la foule de Constantinople).

la mer<sup>198</sup>. Par ailleurs, si Grégoire de Nicée n'évoque pas le « quartier juif », c'est peut-être parce qu'il n'est pas unique, mais fractionné selon l'implantation des métiers dans la ville<sup>199</sup>. Les Juifs sont soumis à des tracasseries administratives, à des humiliations, parfois sans doute à des expulsions, mais il n'y a aucune raison de leur supposer, en dehors de leur statut légal, un statut fiscal et social discriminatoire.

Le témoignage de Grégoire de Nicée rend en tout cas plus clair le fait que les Juifs visés au premier chef par les mesures de Basile sont de Constantinople et peut-être de quelques grandes villes, qu'ils vivent d'un artisanat et d'un commerce qui précisément commencent à se développer, et que la politique religieuse se double peut-être d'une politique sociale tendant à favoriser l'émergence d'une classe moyenne et son accès au rang sénatorial<sup>200</sup>. Ainsi s'expliquerait mieux la part personnelle que l'empereur prend non pas seulement à la décision de convertir, mais à l'accueil des convertis. Que Rabbi Shefatiya soit convoqué par Basile lui-même et discute longuement avec lui, texte en main, peut passer pour légende. Mais Grégoire de Nicée dit bien que le Juif qui doit devenir chrétien est « appelé par celui qui a le pouvoir suprême » (§ 3), peut-être pour une discussion sur l'Ancien Testament et en tout cas pour la collation d'une dignité; c'est « devant l'empereur » qu'il prononce une rapide formule d'abjuration (§ 9). L'empereur présidait donc certainement ces cérémonies « simplifiées » que Grégoire de Nicée juge anticononiques; peut-être était-il le « parrain » (ἀνάδοχος) des nouveaux baptisés, comme il l'était souvent pour les princes païens venus recevoir le baptême à Constantinople. Peut-être même procédait-il à un simulacre de catéchèse et au baptême; car c'est certainement lui que vise le Traité, lorsqu'il reproche violemment à certains « laïcs » de vouloir à toute force usurper dans ce rôle les privilèges des clercs (§ 14 et 16).

La date de composition du Traité, vraisemblablement 878-879, s'accorde bien, nous l'avons vu, avec la chronologie la plus généralement admise<sup>201</sup>. Si l'ordre de convertir les Juifs est donné par Basile I<sup>er</sup> en 873/874, sous le patriarcat d'Ignace, il est normal que l'affaire soit encore brûlante et la polémique relancée lorsque Photius

198. M. WIENER, *Das Buch Schevet Jehuda von R. Salomo aben Verga*, Hanovre 1856, chap. XXVIII, p. 47-48 (texte) et 94-95 (traduction); on peut maintenant consulter la traduction de St. B. BOWMAN, *The Jews of Byzantium...* (n. 191), p. 338-340. Salomon ibn Verga ne fait (à Séville à la fin du xv<sup>e</sup> s.?) que rassembler des témoignages épars et qu'il comprend mal, dont celui de Benjamin de Tudèle, sur les malheurs des Juifs dans toutes les civilisations de la Méditerranée. Il est impossible de dater la persécution dont il parle à propos de Byzance; les tentatives dans ce sens de Z. Ankori ne sont guère convaincantes (*Karaites in Byzantium*, New York-Jérusalem 1959, p. 176 s.).

199. Sur le ou les quartiers juifs de Constantinople, on consulera D. JACOBY, « Les quartiers juifs... » (n. 195), qui distingue une implantation jusqu'au v<sup>e</sup> s. aux Chalkopratéia et une autre sur la Corne d'Or, à proximité de ce qui deviendra le quartier vénitien; vers le milieu du xi<sup>e</sup> s., les Juifs semblent avoir été regroupés à Péra, où les situent les témoignages des Croisés et celui de Benjamin de Tudèle; sous les Paléologues, les sources parlent presque exclusivement du quartier juif de Vlanga, sur la Propontide au Sud de la ville. S. W. BARON (*The Jewish Community, its History and Structure to the American Revolution I*, p. 365) et Z. ANKORI (*Karaites...*, cité n. 198) insistent avec raison sur le fait qu'il ne faut pas penser à l'implantation des Juifs à Byzance en termes de « ghetto » et que sans doute la diversité des métiers l'emporte sur la diversité des ethnies, au moins jusqu'au xi<sup>e</sup> s.

200. La même tentative, dans le contexte bien différent de la fin du xi<sup>e</sup> s. et sans qu'il soit alors question des Juifs, aura des détracteurs aussi énergiques que Grégoire de Nicée; voir P. LEMERLE, *Cinq études sur le xi<sup>e</sup> siècle byzantin*, Paris 1977, p. 289-293.

201. Elle l'est notamment par J. Starr et A. Sharf, mais non pas par F. Dölger, qui retient celle de ca 868, *Regesten*, n° 478.

est rétabli sur le trône patriarcal. Les sources les plus crédibles affirment que la politique de Basile s'interrompt avec sa mort, en ajoutant que presque tous les « nouveaux convertis » revinrent au judaïsme. C'est en effet vraisemblable. Seule la Nouvelle de Léon VI donne l'impression d'une politique poursuivie par son successeur après 886 et qui aurait trouvé alors seulement sa consécration légale ; mais on a souvent remarqué que les dispositions de ce texte juridique restent sans écho dans la législation des Macédoniens, où le statut des Juifs reste à peu près inchangé<sup>202</sup>. La Nouvelle semble n'être qu'un exercice de style<sup>203</sup>. On ne sait comment fut, cette fois, résolu l'épineux problème du retour au judaïsme des Juifs baptisés. Il semble qu'on en discuta, puisque Auxilius évoque une sorte de procédure de confirmation, sans nouveau baptême, pour les rares Juifs restés chrétiens. La reprise des conversions forcées sous Romain Lécépène ne nous intéresse pas ici<sup>204</sup>.

*Le sens et l'argumentation du Traité* — Le Traité de Grégoire Asbestos constitue le seul exposé cohérent dont nous disposons pour comprendre la position officielle de l'Église, ou du moins d'une bonne partie de la hiérarchie, face au problème récurrent des baptêmes forcés de Juifs décidés par tel ou tel empereur. Les réserves de Maxime le Confesseur, des évêques de Nicée II, du chroniqueur Théophane (et précédemment en Occident de Grégoire le Grand, d'Isidore de Séville et des évêques du concile de Tolède IV) donnent bien l'idée d'un désaveu, et en tout cas d'un embarras devant les séquelles laissées par de telles initiatives<sup>205</sup>, mais elles ne sauraient remplacer la prise de position doctrinale que nous trouvons ici. Grégoire fait mieux que confirmer les renseignements d'autres sources sur la tentative de Basile I<sup>er</sup> et témoigner de la vivacité de la polémique : il développe une argumentation sur le fond, qui ne doit rien aux circonstances et éclaire rétrospectivement le problème des baptêmes forcés sous Héraclius ou Léon III. Le pamphlétaire est aussi un remarquable théologien et un excellent canoniste, l'un des tempéraments les plus vifs, mais aussi l'un des meilleurs esprits de son temps : cultivé, logique, précis, ne sacrifiant jamais (comme fait si souvent Photius) l'efficacité de la démonstration au désir d'étaler son savoir ou sa virtuosité verbale. Les points litigieux sont clairement délimités ; ils portent sur les Juifs dans la perspective du salut, sur le rituel d'abjuration et de baptême, enfin sur l'intervention des laïcs, entendons de l'empereur, dans cette affaire.

202. *Procheiron* XXXIX, 31-32, ZÉPOS II, p. 219; *Épanagôgè* IX, 13, ZÉPOS II, p. 255; *Basiliques*, notamment pour les dispositions limitant les droits des Juifs, mais leur reconnaissant donc un statut dans l'Empire, et celles interdisant d'exercer des violences contre eux et contre leurs synagogues : I, 1, 30 (= *CJ* I, 5, 21); I, 1, 34 (= *CJ* I, 9, 6); I, 1, 40 (= *CJ* I, 9, 13); I, 1, 42 (= *CJ* I, 9, 16); I, 1, 47 (= JUSTINIEN, *Nov.* 37, 7); I, 1, 53 (= JUSTINIEN, *Nov.* 146); LX, 39, 7 (= *Dig.* 48, 8, 11 autorisant les Juifs à faire circoncire leurs enfants). Voir aussi le *Nomocanon* dit « de Photius », XII, 2, RALLÈS-POTLÈS I, p. 263-264. Commentaires de J. STARR, *The Jews...* (n. 171), p. 144-148 (n<sup>o</sup> 83-84, avec des erreurs de référence pour les Basiliques) et A. SHARF, *Byzantine Jewry...* (n. 171), p. 92-94.

203. A moins qu'on ne l'interprète comme une mesure comparable à celle de Tolède IV empêchant ceux qui ont déjà reçu le baptême de revenir au judaïsme ; ce pourrait être le sens du dispositif final, mais toutes les considérations qui précèdent prévoient bien une abolition du judaïsme dans l'Empire.

204. Voir J. STARR, *The Jews...* (n. 171), p. 151-154 (n<sup>os</sup> 90-96); A. SHARF, *Byzantine Jewry...* (n. 171), p. 94-102, et la bibliographie donnée plus haut, n. 170.

205. Voir plus haut dans le même volume, p. 37-38, 44.

Le portrait qui est brossé des Juifs n'a rien d'original. Leur condition sociale est décrite comme inférieure, mais ils n'en sont pas moins caractérisés par leur appétit de jouissance et leur goût du bien-être. Le Juif usurier imposera, surtout en Occident, l'idée de cupidité; ici, comme dans Anastase le Sinaïte<sup>206</sup>, c'est celle d'hédonisme qui prévaut. Aussi Grégoire, en haussant un peu la barre et en donnant comme critère d'une conversion sincère un renoncement ascétique auquel peu de Chrétiens souscriraient, croit-il administrer la preuve d'une sorte d'inaptitude psychologique des Juifs à la conversion (§ 2, 3, 6). Les nouveaux baptisés ne peuvent donc être attirés au christianisme que par les avantages matériels qui leur sont proposés, ou par le projet, que leur prêtait déjà Maxime le Confesseur<sup>207</sup>, d'entrer dans la communauté chrétienne pour mieux la subvertir. Ces considérations douteuses se mêlent à une exégèse traditionnelle sur l'« endurcissement » des Juifs, le « voile » qui les aveugle<sup>208</sup>, l'« impiété » qui leur est naturelle (§ 4), avec cette question qui est au fond de toute entreprise de conversion collective : le temps est-il venu d'assurer le salut d'Israël, prévu en effet, mais au dernier jour, après celui de toutes les Nations? Les variations de Grégoire sur le « reste » d'Israël (κατάλειμμα § 5) posent, en effet, ce problème, où la politique rejoint l'eschatologie. Il faut rejeter comme prématuré et subversif tout baptême collectif qui ferait adhérer au christianisme les « Hébreux » en tant que tels, et ajouter aux baptêmes individuels un rituel complémentaire tendant à séparer le Juif converti de sa communauté<sup>209</sup>.

La pensée profonde de Grégoire, celle qui colore son antijudaïsme d'un « anti-sémitisme » propre à l'Église de son temps, se trouve, en effet, dans son interprétation du canon 8 du concile de Nicée II et du rituel d'abjuration qui en découle (§ 8-9). Les partisans du baptême rapide ne voient dans l'obligation faite au Juif de « tourner en dérision ses us et coutumes » qu'une simple renonciation aux croyances et rites du judaïsme, et admettent par conséquent que le converti écrive ou lise lui-même une formule d'abjuration assez générale. Grégoire pense inversement qu'au-delà du judaïsme officiel (ἑξωθεν), et indépendamment de lui, il existe un monde secret de croyances et de pratiques criminelles, auquel le Juif adhère par sa seule appartenance ethnique et dont il faut lui arracher l'aveu. Il est nécessaire, pour atteindre cette zone profonde, d'établir une liste aussi complète que possible des révélations faites par des générations de convertis, de ne pas en confier la lecture au converti lui-même, mais, pour éviter toute fraude, à un prêtre dont les paroles seront répétées par le converti phrase après phrase. L'abjuration se double ainsi d'un procès d'inquisition; le Juif qui devient chrétien doit dénoncer les siens et renoncer à son ethnie en même temps qu'à sa religion. L'interprétation de Grégoire est certai-

206. L'Anastase « physiologiste » de la *Question 94*, PG 89, col. 732, qui, pour montrer l'influence comparée du climat, de la race et du régime alimentaire dans l'apparition des maladies, prend l'exemple des Juifs, qui s'adonnent aux plaisirs et sont grands amateurs de viandes, de sauces et de vins, mais qui, en raison du climat désertique de leur pays d'origine et de la constitution sèche de leur race, sont plutôt moins podagres et malades que d'autres.

207. Voir plus haut dans le même volume, p. 31.

208. La même métaphore scripturaire se trouve dans le passage de la *Vie de Basile* par Constantin Porphyrogénète cité plus haut, p. 348.

209. Sur les conversions collectives et les conversions individuelles, voir dans le même volume mon article, « Judaïser ».

nement plus fidèle que celle de ses adversaires à la pensée des évêques de 787. C'est du reste elle qui semble avoir été adoptée par l'Église officielle, puisque la tradition manuscrite lie le plus souvent le Traité aux deux formules d'abjuration qui nous sont parvenues<sup>210</sup>, l'une plus courte et plus ancienne qui remonterait à la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle, l'autre plus longue et plus tardive qui serait de la fin du X<sup>e</sup> ou du début du XI<sup>e</sup> siècle, comme si l'œuvre de Grégoire de Nicée avait servi de modèle pour une réécriture du rituel<sup>211</sup>.

C'est probablement ce qui se produisit. V. Beneševič notait déjà des similitudes d'expression entre les formules d'abjuration et le Traité. On peut aller un peu plus loin et constater que la formule la plus ancienne reste vague sur la notion d'ἑβραϊκὰ ἔθη et n'insiste que sur les pratiques proprement religieuses auxquelles le Juif doit renoncer en devenant chrétien. Elle prévoit, il est vrai, qu'un prêtre « énonce le premier » les termes de l'abjuration, repris ensuite « phrase par phrase » par le converti ou, si ce dernier est un enfant, par son parrain<sup>212</sup>; mais on peut se demander si cette disposition n'a pas été ajoutée au texte primitif, de même que, *in fine*, celle qui précise l'échelonnement des actes religieux conduisant le converti jusqu'au baptême<sup>213</sup>. Car si Grégoire avait trouvé l'une et l'autre dans un rituel de son temps, il n'aurait sans doute pas manqué d'en faire état au lieu de présenter la première comme une suggestion et de se référer pour la seconde à des canons qui ne concernent pas directement les Juifs (§ 9). Quant à la formule « plus exacte », elle semble inspirée par le Traité lui-même<sup>214</sup>. Non seulement elle comprend la mention d'une lecture préalable par un prêtre, mais elle insiste sur deux points mis en évidence par Grégoire : 1) le fait que le Juif approchant de la foi des Chrétiens ne doit être influencé ni par la contrainte et la peur, ni par les brimades et la pauvreté (διὰ... ἐπῆρειαν ἢ πενίαν), ni par la promesse d'honneurs en ce monde, de bienfaits, d'argent ou de biens (διὰ τιμὴν κοσμικὴν ἢ εὐεργεσίας τινὰς ἢ χρήματα ἢ πράγματα παρά τινος ὑπισχνούμενα); 2) une distinction tranchée entre d'une part la renonciation au judaïsme et à ses hérésies, d'autre part l'anathème porté ensuite sur les us et coutumes conçus contre la volonté de Dieu (ἀναθεματίζειν δὲ ὕστερον τὰ ἐπινοημένα παρὰ

210. C'est le cas pour le *Coistin* 213, le *Mosquensis* 443, le *Parisinus* 1372, le *Palatinus* 233 et le *Vallicellanus* 80. Sur dix manuscrits donnant les deux formules d'abjuration, cinq donnent également le Traité de Grégoire.

211. L'étude indispensable (et malheureusement difficile à trouver) sur ces formules est celle de V. BENEŠEVIČ, « K istorii evreev v Vizantii VI-X vekov », *Evrejskaja Myst'* II, 1, 1926, p. 197-224. Dans cet article, Beneševič analyse les éditions précédentes (p. 197-202), donne la liste des manuscrits (p. 202-203), procède à la comparaison des deux formules principales et tente d'établir leur date (p. 214-223); il en donne l'édition en appendice (*Prilož.*, p. 305-318). La formule courte est publiée par GOAR, *Euchologion*, p. 282-283, et reprise avec sa tradition slave par DMITRIEVKIJ, *Bogostuzhenie v russk. cerkvi v XVI v.*, Kazan 1884, *Prilož.*, p. 61-67, puis par BENEŠEVIČ, *op. cit.*, *Prilož.*, p. 305-307. La formule longue est inconnue de Goar et a été éditée par DMITRIEVSKIJ, *op. cit.*, *Prilož.*, p. 68-87, d'après le manuscrit de Moscou (*Mosq.* 443). Cumont, qui ignorait le travail de son prédécesseur, en donne une édition incomplète d'après de mauvais manuscrits dans « Une formule grecque... » (n. 3). L'édition la meilleure et la plus complète est celle de BENEŠEVIČ, *op. cit.*, *Prilož.*, p. 308-316.

212. Τοῦ ἱερέως δηλαδὴ προτέρου λέγοντος καὶ αὐτοῦ ἀποκρινομένου κατὰ στίχον ἢ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ, εἴπερ ὑπάρχει παιδίον, éd. Beneševič p. 305.

213. *Ibid.*, p. 307 : ... καὶ οὕτως ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν πάντα τὰ ἐπὶ τῷ βαπτίσματι νομισμένα.

214. BENEŠEVIČ, *op. cit.*, p. 214-215, remarque la similitude de certaines expressions sans en tirer de conclusion.

γνώμην Θεοῦ ἐπιτηδεύματα καὶ ἔθη)<sup>215</sup>, c'est-à-dire sur les pratiques « hors de la religion juive », dont nous voyons ensuite qu'il s'agit avant tout d'actes de magie et de divination ou de fêtes scandaleuses et secrètes dirigées contre les Chrétiens<sup>216</sup>. Tout se passe donc comme si le *Traité* de Grégoire de Nicée servait de trait d'union entre une formule d'abjuration brève et ancienne, que je placerais plus volontiers vers 787 qu'au VI<sup>e</sup> siècle, car elle reproduit parfaitement l'esprit et la lettre du canon 8 de Nicée II, mais qui me semble avoir été retouchée ultérieurement, et une formule plus récente, qui découle du *Traité* lui-même et représente, après la tentative de Basile I<sup>er</sup> ou celle de Romain Lécapène un demi-siècle plus tard, la position officielle de l'Église.

Les réflexions suivantes sur la catéchèse et le baptême sont de la plume d'un patristicien et liturgiste averti, mais leur originalité vient presque uniquement de ce qui est dit à propos du rôle des laïcs (§ 14-16), qui peut se résumer ainsi. Nous ne sommes plus aux temps apostoliques, lorsque les charismes divins étaient largement distribués et que la propagation de la foi exigeait que l'on confiât la catéchèse à des laïcs; dans un monde désormais chrétien, c'est l'ordination qui remplace les charismes. Pour marquer que la religion est désormais l'affaire des clercs, la référence au concile in Trullo (691-692) est bienvenue, puisqu'une bonne part de ses canons disciplinaires a en effet pour but d'établir une distinction tranchée entre le sacré et le profane, l'Église et le monde, au risque de tarir les sources les plus fécondes d'inspiration religieuse. On ne sait trop si Grégoire fait une concession ou renforce ses principes lorsqu'il distingue, dans le processus conduisant au baptême, un enseignement hors de l'église, qui pourrait à la rigueur être confié à des laïcs, et la catéchèse proprement dite, qui ne saurait l'être et qui se déroule dans l'église (début du § 16). Mais le vrai problème n'est pas ici celui du rôle des laïcs dans l'Église. C'est l'empereur, comme nous l'avons dit, ce « laïc » qui se mêle de catéchèse et de baptême, et contre lequel Grégoire revendique le respect des canons, l'indépendance de l'Église et la sauvegarde de la hiérarchie ecclésiastique. Ce n'est pas à l'empereur de décider que le moment est venu de sauver le « reste » d'Israël (§ 5); ce n'est pas devant lui mais devant « l'Église de Dieu, les évêques et les prêtres » que l'abjuration doit être prononcée (§ 9). Le ton est d'une rare violence : Basile est comparé à Judas pour avoir livré le Christ aux Juifs (§ 7); si les décisions anticanoniques ne sont pas rapportées, Grégoire se dit prêt à rompre la communion avec l'empereur et ses partisans, et à se détourner d'eux comme Lot se détourna des condamnés de Sodome (§ 16). La fin du *Traité* semble même prêcher la résistance ouverte aux ordres impériaux, en prévoyant une déposition automatique des prêtres qui seraient chargés de baptiser les Juifs sans l'agrément de l'évêque local (§ 17).

Autant il faut être prudent avant d'inscrire le débat sur la conversion des Juifs dans la querelle Ignace-Photius, autant il est facile de le replacer dans le contexte de la grande controverse, qui culmine au IX<sup>e</sup> siècle, sur les droits de l'empereur dans l'Église et sur le caractère sacerdotal ou non de la fonction impériale. On remarquera, du reste, que les trois empereurs qui ont entrepris de convertir les Juifs

215. Plus bas, et de façon encore plus claire : ἀναθεματίζω πᾶν ἑβραϊκὸν ἔθος καὶ ἐπιτηδεύματα μὴ παραδεδομένον ὑπὸ Μωυσέως.

216. Éd. Benešević p. 308, 312; éd. Cumont p. 466, 468.

prêtent directement ou indirectement le flanc à la même critique. Héraclius est accusé à propos du monothélisme d'intervenir en matière de dogme, et Maxime le Confesseur, lors de son interrogatoire de 655, rappelle à son successeur qu'il n'est pas Melchisédech, prêtre et roi<sup>217</sup>. Une lettre du pape Grégoire II, probablement fautive mais contemporaine, répond à une affirmation supposée de Léon III : « Je suis empereur et prêtre »<sup>218</sup>. C'est le même procès d'intention qui semble fait ici à Basile I<sup>er</sup> : il usurpe, en catéchisant et, s'il l'a réellement fait, en baptisant, une fonction sacerdotale. Grégoire de Nicée entre avec fougue dans le rôle qui fut celui de Maxime le Confesseur, de Théodore Stoudite et de quelques autres avant lui : celui de défenseur non seulement des dogmes, mais aussi et surtout du droit exclusif des clercs d'intervenir dans certains domaines. Il prend, sans grand danger semblait-il, la pose de l'évêque usant de son « franc-parler », qui « proclame sans rougir face aux rois les témoignages de Dieu » (§ 1). Et cette citation du *Ps.* CXIX, 46, placée au seuil du *Traité*, est révélatrice, puisqu'elle se retrouve dans le titre de l'*Épanagôgè* définissant les droits et devoirs du patriarche<sup>219</sup>. Coïncidence intéressante à noter, car ce texte législatif, qui plus qu'aucun rabaisse l'image de l'empereur et magnifie celle du patriarche et des clercs, est à dater de 879/886, et qu'il a Photius pour auteur ou en tout cas inspirateur.

Le problème de la conversion des Juifs est-il donc lié au « caractère sacerdotal » de l'empereur ? Je le crois. D'abord parce qu'il revient à l'empereur, comme le confirme l'*Épanagôgè* peu après 879, d'étendre la chrétienté et de promouvoir la mission à l'extérieur comme à l'intérieur ; à cet égard, intégrer les Juifs à l'Empire chrétien relève de sa décision et de son mandat divin. Ensuite parce qu'il y a dans la conversion des Juifs une dimension eschatologique, en même temps que politique et sociale, qui est aussi celle de l'empereur, comptable du temps dans l'économie du salut. C'est à travers l'institution impériale que se manifesteront les signes avant-coureurs de la seconde parousie, et parmi eux la conversion des Juifs. L'empereur, grand prêtre vétérotestamentaire dans la lignée de Melchisédech (et non pas d'Aaron), peut se croire chargé de cette ultime réconciliation<sup>220</sup>.

217. *Relatio motionis*, 4-5, PG 90, col. 117.

218. J. GOUILLARD, « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ? », *Tr. Mém.* 3, 1968, p. 298-305.

219. III, 4, ZÉPOS II, p. 242 : ... ὑπὲρ δὲ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐκδικήσεως τῶν δογμάτων λαλεῖν ἐνώπιον βασιλέως καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι.

220. Voir G. DAGRON *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, où ces analyses sont reprises et développées.



# JUDAÏSER

par Gilbert DAGRON

---

« ...Cela est admirable d'avoir rendu les Juifs  
grands amateurs de choses prédites et grands enne-  
mis de l'accomplissement. »

PASCAL

Nombreux sont les textes de haute époque, ou leurs reflets plus tardifs, qui opposent symétriquement le paganisme et le judaïsme au christianisme. Les mêmes canons excluent de l'orthodoxie « hellénisants » et « judaïsants »<sup>1</sup>; Grégoire de Nysse évoque la grave faute de ceux qui délibérément renient le Christ pour l'hellénisme ou le judaïsme<sup>2</sup>; les homélies de Jean Chrysostome interdisent aux Chrétiens de se mêler aux Juifs et aux païens sur les gradins de l'hippodrome<sup>3</sup>; un peu plus tard, l'auteur anonyme des *Miracles de sainte Thècle* dépeint, avec un sourire amusé, une femme de Séleucie d'Isaurie qui, avant sa conversion, « était encore païenne, mais n'éprouvait ni répulsion pour les Juifs, ni aversion pour les Chrétiens, et restait indécise sur tous et sur tout »<sup>4</sup>. Le concile in Trullo, en 691-692, s'attaque en même temps aux séquelles du paganisme et aux pratiques judaïsantes, justifiant la nécessité d'une profonde réforme morale par cette dénonciation équilibrée<sup>5</sup>. Vers la fin du X<sup>e</sup> siècle encore, dans l'*Onéirokritikon* d'Achmès, le Chrétien rêve soit qu'il judaïse ou « magarise » (devient Musulman), soit qu'il adore des idoles; dans le

1. Voir, par exemple, RALLÈS-POTLÈS IV, p. 400 : ὁ ἑλληνίζων ἢ ἰουδαϊζων ἢ μετατιθέσθω ἢ ἀποβαλλέσθω (canon 12 « de saint Paul »).

2. Lettre à l'évêque de Mélitène, PG 45, col. 225, reprise dans les collections canoniques, RALLÈS-POTLÈS IV, p. 303 (canon 2). La faute des Chrétiens qui se convertissent au judaïsme, à l'idolâtrie, au manichéisme ou à n'importe quelle autre forme d'athéisme est d'autant plus grave qu'elle engage la fonction « logique » de l'âme.

3. Ainsi dans *De Lazaro*, 7, PG 48, col. 1045-1046; *Catéchèses baptismales* VI, 14-15, éd. Wenger (SC 50), p. 222.

4. *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Mir. 18, éd. Dagron p. 338-339. Séleucie possède une importante communauté juive, et Aba, comme bien d'autres, consulte les médecins et les magiciens juifs.

5. Voir la lettre adressée par les évêques à l'empereur Justinien II, MANSI XI, col. 933 - RALLÈS-POTLÈS II, p. 299.

premier cas il se parjurera et trahira les siens, dans le second il conspirera plus secrètement contre eux<sup>6</sup>. Cette présentation symétrique n'est pas entièrement fautive ; elle repose d'une part sur une réalité sociale transitoire : la coexistence aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles dans presque toutes les régions de l'Orient en voie de christianisation de groupes résiduels de païens et de communautés bien vivantes de Juifs hellénisés et romanisés, d'autre part sur une réalité culturelle plus durable : l'ambivalence d'un Empire chrétien qui prolonge une histoire païenne et qui se greffe sur un héritage judaïque. Mais la symétrie n'a aucun sens du point de vue religieux, puisque le paganisme, contrairement au judaïsme, n'est pas à proprement parler une religion ; elle a en outre pour résultat de présenter paradoxalement les païens comme des non-Chrétiens du dehors et les Juifs comme des non-Chrétiens du dedans (les nuances de l'interprétation d'Achmès sont sur ce point révélatrices), alors que les premiers sont en réalité de futurs Chrétiens qui n'ont pas encore achevé leur mutation et résistent à contre-courant ou des Chrétiens qui gardent quelque chose de leurs croyances antérieures, tandis que les seconds seraient plutôt de lointains cousins opposés aux Chrétiens dans une contestation d'héritage. On devine à cette distorsion que l'Empire chrétien voudrait rompre avec son propre passé et s'approprié une autre histoire.

Abandonner le judaïsme pour le christianisme ou le christianisme pour le judaïsme n'est donc pas exactement changer de religion. C'est beaucoup moins, puisqu'il y a succession théorique et patrimoine en partie commun, accepté ou refusé ; beaucoup plus, puisque cette acceptation ou ce refus ne mettent pas seulement en cause des divergences sur la foi et les dogmes, mais une histoire et une culture. L'enjeu est si élevé et les équilibres sont si précaires que l'on peut se demander s'il y eut réellement un désir de convertir l'« autre » et à quelles conditions. Nous tenterons plus loin de répondre pour les Juifs. En ce qui concerne les Chrétiens, on perçoit souvent une hésitation qu'il faut élucider avec prudence.

Certes, l'hagiographie met en bonne place quelques saints venus du judaïsme, et de nombreuses histoires exemplaires attribuent la conversion d'un Juif à la prière d'un intercesseur et à la bienveillance de Dieu. Mais on pourrait mettre en balance plusieurs récits qui semblent dénier la validité ou la sincérité de ces conversions. L'historien Socrate met en scène un Juif qui se fait baptiser plusieurs fois par pure hypocrisie et qu'un miracle dénonce (l'eau se retire de la cuve baptismale)<sup>7</sup> ; une anecdote « édifiante » raconte comment un Juif vertueux et sur le point d'être converti meurt, est ressuscité par l'intercession d'un saint ermite, mais refuse alors le baptême qui le sauverait<sup>8</sup>. Ce dernier récit est construit à l'inverse des nombreux *exempla* où un païen négligent est provisoirement rappelé à la vie par un saint qui le baptise et lui évite ainsi la damnation ; si le Juif décline l'offre que le païen accepte, ce n'est pas seulement, comme le suggère l'auteur anonyme, parce qu'il a peur de subir une seconde et douloureuse mort, mais parce que le baptême d'un Juif appa-

6. 12, éd. Drexl p. 8 : Si un homme voit en rêve que de chrétien il est devenu juif (ἑβραῖος), c'est un homme sans foi et blasphémateur, et il va à sa perte ; si c'est un roi, il inaugurerà une hérésie contre son peuple ; si c'est un homme du peuple, il fera un faux témoignage ; si c'est une femme, elle conspirera contre son mari ; si c'est un esclave, contre son maître. La signification est la même pour celui qui rêve qu'il « magarise ».

7. *Hist. eccl.* VII, 17, PG 67, col. 772-773.

8. P. CANART, « Trois groupes de récits édifiants byzantins », *Byz.* 36, 1966, p. 11-14, 22-23.

raît un peu comme une anomalie, contrairement à celui du païen, qui n'est qu'une formalité indispensable. Même équivoque, plus sensible encore, pour les conversions collectives. Le ralliement des Juifs, après celui des ethnies, est un thème important de l'exégèse patristique<sup>9</sup> et apparaît bien dans certains textes plus populaires comme le signe d'un monde enfin réconcilié avec lui-même et qui va clore son histoire sur cet ultime et intime succès<sup>10</sup>; mais cette éventualité paraît assez douteuse ou incongrue à certains pour que Glykas, au XII<sup>e</sup> siècle, la justifie à grand renfort de citations scripturaires<sup>11</sup>. Les apocalypses les plus largement diffusées conservent pour la fin des temps, avec une évidente jubilation, un noyau dur de Juifs récalcitrants qui, à la veille du Jugement Dernier, persistent et signent, scellant ainsi une condamnation définitive<sup>12</sup>.

En tant que peuple, les Juifs sont condamnés; c'est leur fonction. Les historiens de l'art ont noté que les représentations du Jugement Dernier, qui ne montrent du côté des condamnés que des individus, caractérisés parfois par leur rang social, mais jamais des « peuples » avant le XV<sup>e</sup> siècle, font exception pour les Juifs. Sur les icônes du Sinaï ou les fresques de Staraja-Ladoga, les Pharisiens et les douze tribus d'Israël s'offrent à la sévérité du Juge suprême comme un résumé de tous les péchés du monde et comme le symbole d'un irrémédiable endurcissement<sup>13</sup>. Avant ces images, des textes décrivant à l'avance la seconde parousie, comme l'*Apocalypse de la Vierge* et la *Vie de Basile le Jeune*, y faisaient déjà figurer les Juifs « déicides » comme seule nation et les mettaient sur le même plan que les catégories de pécheurs : pour eux seuls aucun pardon n'était envisagé<sup>14</sup>. Aussi les conversions forcées sous Héraclius, puis sous Léon III et sous Basile I<sup>er</sup>, firent-elles peur : elles étaient collectives,

9. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur la sainte Pâque*, éd. Jaeger et Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera* IX, p. 245-246; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Eclogae propheticae* IV, 8, PG 22, col. 1209-1213, cf. J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période phénicienne*, Dakar 1961, p. 480 et n. 1. Sur les fondements scripturaires de cette prédiction, voir mon « Introduction historique » à la *Doctrina Jacobi*, plus haut p. 42. La même idée est reprise tout au long du Moyen Âge latin, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris-La Haye 1960, p. 152-153.

10. Voir par exemple le commentaire d'Antoine de Novgorod (1200) après le « miracle » dont il a été témoin à Sainte-Sophie, trad. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 95.

11. *Aporiai*, 17, éd. Eustratiadès I, p. 218-221. Glykas tire ses arguments d'une exégèse allégorique de l'Ancien Testament sur le thème de la réconciliation entre les pères (les Juifs), et les fils (les Chrétiens); il cite particulièrement *Mal.* III, 23-24 : « Voici que moi je vous envoie le prophète Élie avant que vienne le jour de Iahvé, jour grand et terrible; il ramènera le cœur des pères vers les fils et le cœur des fils vers les pères, de peur que je ne vienne frapper d'anathème le pays » (d'où l'idée assez répandue que le baptême des Juifs au dernier jour se fera par Élie); *Gen.* XLII, 1-28 et XLVI : repentir des frères de Joseph et descente de Jacob lui-même en Égypte; *Ex.* II, 1-10 : Moïse abandonné par sa mère, mais trouvé par la fille de Pharaon, qui, par un merveilleux hasard, donne l'enfant à allaiter à sa propre mère.

12. Ainsi dans l'*Apocalypse d'André Salos*, éd. Ryden, *DOP* 28, 1974, p. 210-211 (865 B-868 A), et, dans les passages analysés plus bas (p. 373 s.) de la *Vie de Basile le Jeune*; voir aussi plus haut dans le même volume, p. 42-43, la lettre 14 de Maxime le Confesseur.

13. Voir M. GARIDIS, « La représentation des Nations dans la peinture post-byzantine », *Byz.* 39, 1969, p. 86-103 (notamment p. 86 et 90-91); et les remarques d'A. GRABAR, « La représentation des Peuples dans les images du Jugement Dernier en Europe orientale », *Byz.* 50, 1980, p. 186.

14. *Apocalypse de la Vierge* (BHG 1050), 26, éd. James, *Apocrypha anecdota* I, *Texts and Studies* II, 3, p. 124 : la Vierge demande à Dieu — et obtient de lui — de pardonner à tous les pécheurs chrétiens qu'elle a vus punis, mais elle précise qu'elle ne demande rien en faveur des « juifs sans foi ». Pour la *Vie de Basile le Jeune*, voir le passage analysé plus bas, p. 373-374.

comme l'avaient été la plupart du temps les conversions de païens. Eussent-elles été sincères, elles faisaient passer les Juifs à l'intérieur du christianisme avec armes et bagages, sans qu'ils aient préalablement abandonné leurs coutumes et, en quelque sorte, changé d'histoire. On ne revient pas d'un passé aboli ; on ne se dégage d'une malédiction générale qu'un par un, à la suite d'exorcismes individuels dont le baptême n'est que le couronnement. Les lettres de Maxime le Confesseur sont là-dessus très claires<sup>15</sup> ; les canons conciliaires et les formules d'abjuration aussi<sup>16</sup> : il ne suffit pas à un Juif pour devenir chrétien de professer la foi dans le Christ, il lui faut abandonner sa judéité, rompre, revenir chez les siens le sarcasme à la bouche, risquer, comme saint Constantin le Juif, d'être assassiné par eux<sup>17</sup>, se renier. Sur ce point au moins, il y a réciprocité : des exemples plus tardifs (XI<sup>e</sup> siècle) montrent qu'aux Chrétiens convertis au judaïsme les rabbins faisaient aussi obligation de prouver leur sincérité en polémiquant contre leurs anciens coreligionnaires<sup>18</sup>. Il ne s'agit pas de passer d'une religion à une autre, mais de perdre une identité pour en acquérir une autre. À la fin de la *Disputatio* entre l'évêque Grégentios et Herban, lorsque les Juifs du royaume arabe des Himyarites sont sur le point de se convertir, ils ont peur de se trouver dans une situation intermédiaire, où, baptisés sans que leurs yeux se soient ouverts, ils ne seraient plus juifs sans être pour autant chrétiens<sup>19</sup>, tout comme les Juifs de Carthage après leur baptême forcé dans la *Doctrina Jacobi*<sup>20</sup>. Pour aucun peuple païen on n'aurait imaginé cet entre-deux, cette attente ou cet arrêt au deuxième temps d'un rite de passage. Herban et la communauté dont il est le chef ont du reste raison de craindre un complet anéantissement, puisque le roi chrétien des Himyarites met comme condition au baptême des Juifs de son pays la dispersion de leurs communautés et interdit sous peine de mort à un Juif de marier sa fille à un autre Juif, fût-il devenu chrétien, afin que la race juive (ἡ γενεὰ τῶν Ἰουδαίων) s'éteigne dans l'oubli<sup>21</sup>. Simple invention d'auteur, peut-être, mais qui jette une lumière vive et crue sur les craintes obsessionnelles de Maxime le Confesseur.

Comment nommer cette prévention, parfois violente, curieusement réservée à l'ethnie du Christ et de ses Prophètes ? Sommes-nous déjà à mi-chemin entre l'anti-judaïsme antique, qui réprouvait la seule religion juive, et l'antisémitisme moderne,

15. Ep. 8, PG 91, col. 445 (à compléter grâce à R. DEVRESSE, « La fin d'une lettre de saint Maxime... », *Revue des Sciences religieuses* 17, 1937, p. 25-35), et ep. 14, PG 91, col. 537-541. Voir plus haut dans le même volume, p. 30-31 et 39-40.

16. Voir le canon 8 du concile de Nicée II (787), qui impose au Juif désireux de recevoir le baptême de tourner publiquement en dérision les coutumes des Juifs. Pour l'interprétation du canon et la mise au point de formules d'abjuration spéciales pour les Juifs, voir, plus haut dans le même volume, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », p. 354-356.

17. *Vie de Constantin le Juif*, 51, AASS, Novembre IV, p. 642-643 : Constantin, sous Basile I<sup>er</sup>, fait du prosélytisme dans la communauté juive de Nicée, et ses anciens coreligionnaires lui tendent un guet-apens.

18. B. BLUMENKRANZ, « La conversion au judaïsme d'André, archevêque de Bari », *JJS* 14, 1963, p. 34 ; N. GOLB, « Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century », *JJS* 16, 1965, p. 71, qui considère qu'il ne s'agit pas d'André de Bari, mais d'un converti anonyme.

19. PG 86, col. 780-781. Le dialogue entre Grégentios et Herban est vraisemblablement écrit à la fin du VI<sup>e</sup> ou au VII<sup>e</sup> s.

20. Voir plus haut, p. 231.

21. PG 86, col. 781.

fondé sur la notion de race? Sans doute pas. Sauf exception, les auteurs chrétiens ne pensent pas en terme de race<sup>22</sup>, mais en terme d'histoire. Le roi des Himyarites cherche moins à provoquer la disparition de la race juive qu'à empêcher sa reconstitution en une ethnie qui garderait au sein même du christianisme des caractères spécifiques et prolongerait une histoire considérée par les Chrétiens comme définitivement close. Ce que redoute Maxime le Confesseur, c'est qu'à l'occasion d'un affaiblissement de l'Empire ou sous le couvert d'une conversion, les Juifs ne retrouvent après la *diaspora* une unité géographique et après l'asservissement le fil d'une histoire indépendante, comme le prévoient les apocalypses et comme les événements de 610-650 semblent en confirmer la possibilité. Ils ne doivent être qu'un peuple témoin, sans lieu ni temps dans une actualité devenue chrétienne. Dans la grande typologie de l'Histoire sainte, la mission confiée au peuple juif est celle d'annoncer le christianisme par ses prophéties, puis de le refuser pour que le message chrétien ne soit pas entaché de judaïsme. Personne ne l'a dit avec plus de clarté et moins de haine que Pascal, au XVII<sup>e</sup> siècle : « Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non suspects et d'une intelligence et fidélité et d'un zèle extraordinaire, et connu de toute la terre. Pour faire réussir tout cela, Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent leur Messie, assurant toutes les nations qu'il devait venir, et en la manière prédite dans les livres qu'ils tenaient ouverts à tout le monde. Et ainsi ce peuple, déçu par l'avènement ignominieux et pauvre du Messie, ont été ses plus cruels ennemis. De sorte que voilà le peuple du monde le moins suspect de nous favoriser et le plus exact et zélé qui se puisse dire pour sa loi et ses prophètes, qui les porte incorrompus ; de sorte que ceux qui ont rejeté et crucifié Jésus-Christ, qui leur a été en scandale, sont ceux qui portent les livres qui témoignent de lui et qui disent qu'il sera rejeté et en scandale ; de sorte qu'ils ont marqué que c'était lui en le refusant » ... « C'est leur refus même qui est le fondement de notre créance... Cela est admirable d'avoir rendu les Juifs grands amateurs des choses prédites et grands ennemis de l'accomplissement » ... « Il ne suffisait pas qu'il y eût des prophètes, il fallait qu'ils fussent conservés sans soupçon » ... « Si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions que des témoins suspects » ... « En continuant à le méconnaître, ils se sont rendus témoins irréprochables... »<sup>23</sup>.

Voilà pourquoi l'idée d'une conversion du peuple juif, sauf peut-être au dernier jour du monde, est si difficilement admise. Elle menace la vérité et l'universalité du message chrétien, qui ne sont jamais aussi bien assurées que si les Juifs s'obstinent dans leur refus de croire à l'accomplissement des prophéties dont ils sont porteurs. La christianisation de l'« ethnie juive » remettrait en question la captation d'héritage et le détournement d'élection qui sont à l'origine de la « Romanie » chrétienne ; elle établirait une sorte de continuité historique entre l'Ancien et le Nouveau Testament au lieu d'une opposition entre un « avant » et un « après » ; elle risquerait de

22. Voir, par exemple, le passage de la *Vie de Georges de Choziba* où le saint déclare que la vraie piété peut se trouver chez un Hellène, un Juif ou un Samaritain, « car dans toute race celui qui craint Dieu et le vénère est accueilli par Dieu » (*An. Boll.* 7, 1888, p. 113).

23. *Pensées*, éd. Brunschvicg, n<sup>os</sup> 571, 745, 749, 750, 761 ; voir L. MARIN, *La critique du discours. Études sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris 1975, p. 388-389.

« rejudaiser » le christianisme ou du moins de compromettre son effort patient et continu pour se « déjudaiser » et pour éliminer tout danger de confusion culturelle et culturelle en dessinant des frontières aussi nettes que possible et en creusant des fossés profonds<sup>24</sup>.

Dans ce contexte, le reproche de « judaïser », si fréquent dans les sources, prend un singulier relief. Il est d'abord adressé aux Chrétiens qui, plus sensibles à la parenté qu'aux différences entre les deux religions, participent à certaines fêtes juives, vont occasionnellement à la synagogue sans cesser pour autant de fréquenter les églises, recourent aux rabbins plutôt qu'aux prêtres pour certains actes à valeur religieuse (serments, exorcisme, bains), et font appel aux Juifs pour certaines spécialités reconnues généralement de leur compétence (médecine, magie). Les homélies de Jean Chrysostome<sup>25</sup>, d'Isaac d'Antioche<sup>26</sup>, d'Aphraatès hors de l'Empire<sup>27</sup>, montrent comment la proximité sociale, surtout dans les milieux populaires, a pu favoriser les contaminations et quelle lutte ouverte est engagée par les prédicateurs pour corriger les déviations de ceux qui sont « atteints de la maladie du judaïsme » (οἱ τὰ Ἰουδαϊκὰ νοσοῦντες). Marcel Simon remarque avec raison que ces mises en garde répétées supposent, dans la Syrie des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, une communauté juive forte, entreprenante et accueillante aux non-Juifs, sachant exploiter ses cultes et ses pèlerinages. Ajoutons seulement que cette force d'attraction persiste, ou qu'elle renaît dans la Syrie du VIII<sup>e</sup> siècle, lorsque la région cesse d'appartenir à l'Empire chrétien. Dans la *Disputatio* de Sergios le Stylite, le contradicteur juif tire argument de l'existence de Chrétiens judaïsants qui apportent en offrande à la synagogue de l'huile et du pain non levé; bien entendu, Sergios les condamne, se moque de leur souci un peu naïf d'être à la fois en règle avec le christianisme par le baptême et avec le judaïsme par le sabbat, et suppose sans beaucoup de vraisemblance qu'ils sont ou bien les descendants de païens mal détachés de l'idolâtrie, ou bien des « enfants des Hébreux » qui n'auraient pas encore tout à fait renoncé à leurs coutumes ancestrales<sup>28</sup>.

24. Le terme moderne d'acculturation pourrait servir à décrire les rapports entre Juifs et Chrétiens, au moins dans cet Orient où ils cohabitent, avec leur mélange d'intégration, d'assimilation et de refus hostile, mais à condition de comprendre que cette acculturation est à la fois celle des Juifs à l'intérieur de la Romanité et celle des Chrétiens dans la « Religion du Livre ».

25. Huit homélies de Jean Chrysostome sont prononcées sur ce thème à Antioche en 386 et 387, PG 48, col. 843 s.; cf. M. SIMON, « La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* IV (Mélanges F. Cumont), Bruxelles 1936, p. 403-421, repris dans M. SIMON, *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, Paris-La Haye 1962, p. 140-153; ID., *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948, notamment p. 334-340; R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1983, notamment p. 66-94.

26. S. KAZAN, « Isaac of Antioch's Homely against the Jews », *Oriens Christianus* 45, 1961, p. 30-53; 46, 1962, p. 87-98; 47, 1963, p. 89-97; 49, 1965, p. 57-78.

27. Cf. G. GAVIN, « Aphraates and the Jews », *Journal of the Society for Oriental Research* 7, 1923, p. 95-166.

28. *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, éd. trad. A. P. Hayman, CSCO vol. 338-339, Scriptores Syri 152-153, Louvain 1973, XXII, 1; 5; 12; trad. p. 72-73 et 76-77; voir aussi l'introduction, p. 74\*. La datation entre 730 et 770 est vraisemblable; Sergios aurait été stylite à Gousit, près d'Antioche.

Aussi trouve-t-on une série continue de canons qui mettent en garde les Chrétiens contre la fréquentation des « assemblées des Juifs », l'observance du sabbat et la célébration de Pâques ou d'autres fêtes selon le calendrier des Juifs<sup>29</sup>. Des adhésions encore nombreuses sont progressivement supprimées par un christianisme soucieux de se démarquer définitivement, de ponctuer son temps selon ses propres calculs, et qui pose en règle générale que les dispositions de l'Ancien Testament sont caduques, sauf celles que l'Église a explicitement reprises, et que ceux qui continuent de s'y conformer « judaïsent »<sup>30</sup>. Il peut s'agir d'hérétiques ou de sectaires, nous le verrons, mais ce qui frappe au VI<sup>e</sup> et surtout au VII<sup>e</sup> siècle, c'est le parti-pris de laisser au problème sa dimension sociale et anthropologique, sans trop faire intervenir la théologie. Lorsque l'empereur Justinien II et les évêques du concile in Trullo veulent en finir avec les séquelles du paganisme et du judaïsme<sup>31</sup>, ils ne pensent pas à des doctrines religieuses erronées, mais à des habitudes jugées mauvaises dont ils estiment qu'elles sont peut-être causes de la colère de Dieu et des malheurs du temps, comme Justinien I<sup>er</sup> estimait que les blasphèmes et la pédérastie pouvaient être à l'origine des séismes. Les canons conciliaires de 691-692 ne pourchassent pas de vrais païens, mais un folklore paganisant; ils ne dénoncent pas de vrais judaïsants, mais les Arméniens qui, « selon les coutumes juives », n'ordonnent clercs que les descendants des familles de prêtres<sup>32</sup>, et tous ceux, clercs et laïcs, qui mangent du pain azyme préparé par des Juifs, fréquentent ces derniers, se baignent avec eux, appellent leurs médecins et absorbent leurs médecines, lorsqu'ils sont malades<sup>33</sup>. C'est affaire de corps, d'ablutions<sup>34</sup>, de cuisine et de convivialité. Déjà dans les réponses de Barsanuphe et Jean de Gaza nous voyons un pieux laïc demander : « J'ai l'intention de fouler le vin d'un Juif dans mon pressoir. Est-ce une faute? Le vieillard lui répond que non, mais il invoque les canons lorsqu'un autre l'interroge : « Si un Juif ou un païen m'invite à un repas à l'occasion de sa fête, si même il m'envoie des présents, dois-je accepter ou non? »<sup>35</sup>. Vers la même époque, on trouve en Occident les mêmes hésitations et les mêmes condamnations : le concile d'Agde interdit en 506 aux clercs et aux laïcs de manger avec des Juifs en invoquant le repas eucharistique, et l'évêque Ferréol, qui, pour mieux convertir les Juifs, s'asseyait volontiers à leur table, est dénoncé et exilé<sup>36</sup>.

29. Pour la célébration de Pâques, voir le canon 7 des Apôtres et le canon 1 du concile d'Antioche, RALLÈS-POTLÈS II, p. 10 et III, p. 123-124; cf. R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews...* (n. 25), p. 76-77; interdictions générales de participer aux assemblées et fêtes des Juifs : canons 70 et 71 des Apôtres, canons 29 et 37 de Laodicée, RALLÈS-POTLÈS II, p. 90-91, III, p. 196 et 206.

30. Ainsi s'exprime Balsamon, au XII<sup>e</sup> s., en commentaire du canon 79 de saint Basile, RALLÈS-POTLÈS III, p. 242.

31. MANSIXI, col. 933 = RALLÈS-POTLÈS II, p. 299.

32. Canon 33 du concile in Trullo, RALLÈS-POTLÈS II, p. 379.

33. Canon 11, *ibid.* II, p. 328-329.

34. À noter que la purification « judaïque » par l'eau est évoquée dans le Pseudo-Justin à propos des rêves érotiques et de la pollution nocturne, cf. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 21, PG 6, col. 1265-1268.

35. *Correspondance*, édition de Nicodème l'Hagiorite revue par S. N. Schoinas, n<sup>os</sup> 687 et 775, p. 316 et 338.

36. Canon 40, MANSI VIII, col. 331 : « Omnes deinceps clerici sive laici Judaeorum convivia evitent, nec eos ad convivium quisquam excipiat... ». Sur Ferréol, évêque d'Uzès († 581), voir dans le présent volume mon « Introduction historique » à la *Doctrina Jacobi*, plus haut, p. 34 et n. 86. Sur les

Pour qu'il y ait à proprement parler hérésie judaïsante, il faut qu'aux pratiques et coutumes s'ajoutent des dogmes et un canon de textes saints non conformes au christianisme. Tel est le cas de sectes anciennes qui subsistent au moins jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, plus ou moins fossilisées, dans certaines régions de l'Asie Mineure. L'excellente étude que leur a consacrée Jean Gouillard me permet d'être bref<sup>37</sup>. Malgré bien des amalgames et des simplifications, les hérésiologues postérieurs à Épiphane distinguent avec une relative sûreté d'une part les sectes judaïsantes, d'autre part les mouvements hérétiques d'inspiration différente, comme le messalianisme, les formes diverses de dualisme (manichéisme, paulicianisme, bogomilisme) et, secondairement, le marcionisme, auquel est reproché un antijudaïsme primaire allant jusqu'au rejet de l'Ancien Testament. Assez habituellement, ils divisent les sectes judaïsantes elles-mêmes en deux catégories : 1) celles qui ont viré à la magie et auxquelles on donne Simon comme porte-drapeau (les samaritains et les athinganes, généralement assimilés); 2) celles qui ont gardé d'une époque très ancienne des éléments de judaïsme, entretenus et développés ensuite (les montanistes, novatiens, quatuordécimans, sabbatiens et tétradites, qui forment un groupe à peu près cohérent, avec une équivalence de fait pour les trois derniers)<sup>38</sup>. La réception en milieu chrétien de l'héritage judaïque apparaît donc comme un critère relativement sûr et constant.

On pourrait douter de la persistance de ces communautés judaïsantes, repérées dans les catalogues d'hérésiologie, si des textes précis n'en apportaient la preuve en nous montrant leur ralliement ou leur activité. Pour nous en tenir au VIII<sup>e</sup> siècle, il y a, parmi les hérétiques dont le patriarche Nicéphore dénonce à l'empereur les insolents progrès en Asie Mineure, à côté des manichéens-pauliciens et des samaritains-athinganes, les Juifs et phrygiens<sup>39</sup>. Ce sont les mêmes hérétiques judaïsants que Léon III persécute au début de son règne en les désignant comme « montanistes »<sup>40</sup>. Le Continuateur de Théophane donne sur eux des précisions intéressantes, même si

formes de syncrétisme religieux et les tendances « judaïsantes » dans le Haut-Moyen Âge occidental, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 9), p. 56-64.

37. J. GOUILLARD, « L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII<sup>e</sup> siècle », *Tr. Mém.* 1, 1965, notamment p. 310-312.

38. Voir par exemple la description sommaire des hérésies faite, sans doute peu avant la crise monothélite sous Héraclius par le prêtre TIMOTHÉE DE CONSTANTINOPLE, *De receptione haereticorum*, PG 86, col. 25 s.

39. *Vie du patriarche Nicéphore*, éd. de Boor p. 158-159; V. GRUMEL, *Regestes*, n<sup>os</sup> 383-384. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 488 et 495, parle seulement des manichéens et des athinganes de Phrygie. Voir J. GOUILLARD, « L'hérésie... » (n. 37), p. 310.

40. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 401, déclare que l'empereur fit baptiser les Juifs et les montanistes; l'*Ecloga* des Isauriens (XVII, 52) punit de mort les manichéens et montanistes, sans parler des Juifs. A. SHARF, « The Jews, the Montanists and the Emperor Leo III », *BZ* 59, 1966, p. 37-46, n'est pas du tout convaincant lorsqu'il pense que les montanistes désignent une secte juive messianique et dissidente, pour la seule raison que de vrais hérétiques montanistes n'auraient pas été rebaptisés. La tradition hérésiologique prévoit encore à l'époque qui nous intéresse que les montanistes de même que les pauliciens repentis, assimilés à des non-chrétiens, seront reçus dans l'Église comme catéchumènes puis baptisés, cf. la lettre de Théodore de Nicée à Philothée d'Euchaïta (milieu du X<sup>e</sup> s.), qui semble se référer au traité du prêtre Timothée (*De receptione haereticorum*, PG 86, 1, 33 s., début du VII<sup>e</sup> s.), J. DARROUZÈS, *Épistoliers byzantins du X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1960, p. 274-276. D'après les canons 7 du concile de Constantinople (381) et 95 du concile in Trullo (691-692), les montanistes sont traités comme des « héliènes » et soumis au baptême : cf. RALLÈS-POTLÈS II, p. 187-188, 529-531.

elles sont déformées à des fins polémiques, à propos de l'éducation de Michel II (820-829), originaire d'Amorium en Phrygie, région où — dit le chroniqueur — habitent quantité de Juifs et d'athinganes (samaritains), et où une hérésie est née de leur fréquentation et des conversations constantes que les Chrétiens ont eues avec eux. Cette secte sabbatienne (= quatuordécimane), à laquelle appartiendrait la famille de Michel II, retient du christianisme le baptême et rejette la circoncision, critère ultime du vrai judaïsme, mais suit pour le reste la loi mosaïque, nie la Résurrection, n'admet pas l'existence du diable, dont Moïse ne parle pas, met Judas parmi les élus, fête Pâques à une mauvaise date (conforme au calendrier des Juifs), admet le Pentateuque mais non pas les Prophètes<sup>41</sup>. Plus tard encore, dans l'homélie qu'il prononce le 29 mars 867 (Samedi Saint) pour l'inauguration à Sainte-Sophie d'une image de la Vierge à l'enfant, Photius fait une digression pour évoquer un groupe important de quatuordécimans présents, qui ont abjuré leurs erreurs et sont réintroduits dans l'Église : ils se vantaient précédemment, nous apprend le patriarche, d'avoir gardé plus pure la foi des apôtres, usaient d'actes apocryphes, déniaient l'efficacité de la pénitence, se trompaient eux aussi sur la date de Pâques, et, plus généralement, respectaient les coutumes des Juifs et prenaient ces derniers pour guides<sup>42</sup>, exactement comme les sabbatiens décrits par Théophane Continué.

Les adversaires des images furent, eux aussi, accusés de pencher vers le judaïsme, et le problème a été souvent posé du rapport qui aurait pu exister entre l'iconoclasme et les mouvements syncrétistes ou dissidents qui viennent d'être évoqués. S'il y en eut — ce qui est douteux —, ils ne furent en tout cas pas directs : Léon III s'attacha à convertir les Juifs et à supprimer les hérésies judaïsantes; Michel II, réputé « sabbatien », fut le plus modéré des empereurs iconoclastes et son indifférence fit croire aux iconodoules qu'ils pouvaient compter sur lui pour un rétablissement des images<sup>43</sup>. On ne voit pas comment des sectes fossilisées du fin fond de l'Asie Mineure ou des pratiques populaires limitées à certains milieux urbains auraient pu changer soudain et durablement le cours de la religion officielle. Si les tout premiers « défenseurs de l'orthodoxie », le patriarche Germain dans ses lettres<sup>44</sup> et l'auteur de la *Nouthésia gérontos* dans son traité<sup>45</sup>, suivis ensuite par tous les autres, firent griefs aux adversaires des images de « judaïser », c'est parce qu'ils retrouvaient dans leur bouche les références vétêrotestamentaires et les arguments utilisés depuis un siècle par les Juifs dans leur polémique ouverte contre les Chrétiens. Cette polémique, relancée et libérée de toute entrave par l'occupation perse et la conquête arabe, apparaît aujourd'hui comme une donnée fondamentale de la vie religieuse du

41. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 42-43 et 49 (p. 44 : c'est un athingane qui prédit que Michel deviendra empereur; p. 52 : Michel lui-même est dit athingane); KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 73-74. Voir J. GOUILLARD, « L'hérésie... » (n. 37), p. 310-311. ZONARAS, *Annales*, Bonn, III, p. 337, reprend Théophane Continué; à noter que GÉNÉSIOUS, éd. Lesmüller-Werner et Thurn p. 22, se montre beaucoup plus discret et ne parle que du magicien athingane.

42. PHOTIUS, *Homélie* 17, éd. Laourdas p. 165-166; trad. Mango p. 288-289, accompagnée d'un commentaire très éclairant sur les quatuordécimans, p. 279-282.

43. Voir notamment la *Vie de Théodore Stoudite* par Michel, PG 99, col. 221 et 317. On notera que les sources orthodoxes qui le disent sabbatien ne mettent pas cette origine en rapport direct avec ses tendances iconoclastes.

44. Lettre à Thomas de Claudiopolis, MANSI XIII, col. 109.

45. Éd. Mélioranskij p. 11-13, 31-32, 38.

VII<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>. L'accusation d'idolâtrie fut peut-être formulée assez tôt par les Juifs, mais elle semble n'avoir acquis une véhémence particulière que lorsque les Chrétiens eurent eux-mêmes levé les dernières barrières à l'envahissement de l'icône. Pour y répondre, au VII<sup>e</sup> et au début du VIII<sup>e</sup> siècle, des auteurs comme Léontios de Néapolis<sup>47</sup>, Jean de Thessalonique<sup>48</sup>, Étienne de Bosra<sup>49</sup>, le Pseudo-Athanase des *Quaestiones ad Antiochum ducem* (plus précisément de la Question 39)<sup>50</sup>, l'auteur du *Dialogue de Papiscus et Philon*<sup>51</sup> et celui des *Trophées de Damas*<sup>52</sup> fourbissent leurs armes et mettent au point contre les Juifs une panoplie d'arguments déjà bien rodés avant 730 : l'image renvoie au prototype, on trouve dans l'Ancien Testament des représentations licites, il y a des miracles d'icônes, le temps de la Grâce abolit l'âge de la Loi. Les iconodoules, dans leurs débats contre les iconoclastes, n'ajoutent ensuite à peu près rien de neuf, du moins jusqu'à l'intervention de Théodore Stoudite et du patriarche Nicéphore.

Il y a toutes chances pour que le patriarche Germain soit sincère lorsqu'il s'étonne de trouver dans la bouche d'un évêque chrétien, Thomas de Claudiopolis, un grief qu'on s'était habitué à entendre, fréquemment précise-t-il, adressé par les Juifs. Bientôt après, l'injure fuse, et les légendes prennent corps : les iconoclastes sont *ioudaioiphrones*<sup>53</sup>; Léon III fut influencé par un magicien juif...<sup>54</sup>. Mais il faut comprendre que les rôles ont été dès le départ intervertis. Au lieu de chercher dans l'iconoclasme du VIII<sup>e</sup> siècle des tendances judaïsantes qui ne s'y trouvent pas, il faut se rendre compte que la polémique relancée par les Juifs au VII<sup>e</sup> siècle a été l'occasion pour les Chrétiens de « déjudaiser » encore un peu plus le christianisme et de prendre leurs distances, sur un point jugé sensible, avec l'héritage vétérotestamentaire. Il n'y a pas au VII<sup>e</sup> siècle (non plus sans doute qu'au VIII<sup>e</sup> siècle) une

46. Voir plus haut dans le même volume, l'article de V. Déroche, p. 284 s. Du côté juif aussi, la polémique contre les interprétations christologiques de l'Ancien Testament semble avoir été une donnée constante et a laissé des traces écrites, cf. E. I. J. ROSENTHAL, « Anti-Christian Polemics in Medieval Bible Commentaries », *JJS* 11, 1960, p. 115-135.

47. PG 93, col. 1597-1609; voir V. DÉROCHE, « L'authenticité de l'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis », *BCH* 110, 1986, p. 655-669.

48. MANSI XIII, col. 164-168.

49. Cité par JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores* III, 72-73, éd. Kotter p. 174.

50. Question 39, PG 28, col. 621. Le Père Joseph Munitiz, que j'ai consulté, a l'impression que l'auteur de cette Question, qui n'est pas Anastase, résume JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 45 (cf. THÉOGNOSTE, *Thésaurus* XIII, 5, p. 75-76), ce qui donne un terminus *post quem*, mais non pas une date sûre pour la composition.

51. I, éd. McGiffert p. 51.

52. Éd. Bardy, PO 15, p. 245-250.

53. Le terme (ou des équivalents) se trouve déjà dans la *Nouthésia* (éd. Mélioranskij p. 11-13), mais le ton injurieux est surtout donné par le PS-DAMASCÈNE, *Adversus Constantinum Caballinum*, PG 95, col. 313, 333. Plus tard, le *Synodikon de l'Orthodoxie* dit que les iconoclastes « se sont rangés au parti des Juifs », éd. J. Gouillard, *Tr. Mém.* 2, 1967, p. 54-55.

54. Sur les différentes formes de la légende, apparue quelques années avant 787 (cf. PS-DAMASCÈNE, PG 95, col. 336-337) et reprise au concile de Nicée II par Jean de Jérusalem (MANSI XIII, col. 197-200), voir notamment L. W. BARNARD, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974, p. 34-50. Dans un article souvent cité, J. Starr (« An iconoclastic Legend and its historical Basis », *Speculum* 8, 1933, p. 500-503) a tenté de donner un peu de crédibilité à la forme de la légende qui présente Beser, un proche de Léon III, comme un ancien prisonnier en terre d'Islam, influencé pendant sa captivité par des Juifs conseillers de Yazid II.

vraie théologie de l'image, mais, à propos de l'image, une nouvelle stratégie de rupture avec le passé judaïque. Les iconoclastes, de leur côté, pouvaient évidemment se réclamer de toute une tradition chrétienne réticente à l'égard des représentations et n'avaient pas besoin des Juifs pour lire l'Exode. « Judaïser » signifie ici vouloir revenir en arrière, tenter un retour aux sources, une Réforme<sup>55</sup>.

Parlons maintenant des vrais convertis, de ceux qui abandonnèrent le christianisme pour le judaïsme, et demandons-nous d'abord si les Juifs eurent vraiment le souci de convertir. À cette question, il est difficile de répondre de façon tranchée. À l'inverse du christianisme qui fait dépendre le salut d'une conversion et du baptême, le judaïsme admet depuis l'époque talmudique que l'on puisse être sauvé hors de la religion des Juifs, si l'on vénère le Dieu unique et si l'on respecte les « sept commandements des fils de Noah ». Ainsi se marque une certaine ambiguïté, souvent relevée, entre le caractère universel et le caractère national de la foi judaïque<sup>56</sup>; ainsi se justifie aussi la catégorie intermédiaire des « craignant Dieu » et des « prosélytes », qui assistent aux offices et lisent la Bible sans être pour autant l'équivalent des catéchumènes<sup>57</sup>. La législation romaine antérieure à la christianisation profita du reste de cette ambiguïté pour imposer l'idée que le judaïsme, ses croyances et ses pratiques n'étaient faites que pour les communautés juives<sup>58</sup>; mais elle ne réussit pas à détourner des synagogues ces sympathisants qui y cherchaient à peu près la même chose que dans les églises. L'Empire chrétien pourchasse avec beaucoup plus de constance et de fermeté encore le prosélytisme et les cas de conversion<sup>59</sup>, notamment

55. Bien des « réformes » chrétiennes partent d'une réflexion sur l'Ancien Testament : après l'iconoclasme, le jansénisme, le luthéranisme, le calvinisme... Sur ce sujet on se reportera au livre bien connu de L. I. NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York 1925, qui analyse les divers sens du terme « judaïser » et l'influence du judaïsme sur certaines hérésies du Moyen Âge occidental et sur la Réforme; voir aussi L. BEACK, « Judaism in the Church », *Hebrew Union College Annual* 2, 1925, p. 125-144.

56. Voir, par exemple, V. NIKIPROWETZKY, « Ethical monotheism », *Daedalus* 1975, p. 69-89, article repris en version française : « Le monothéisme éthique et la spécificité d'Israël », dans *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, recueil d'études publiées sous la direction de V. Nikiprowetzky, Lille 1979, p. 17-50.

57. Les « craignant Dieu » (σεβόμενοι, θεοσεβείς, φοβούμενοι τὸν Θεόν) ne sont que des sympathisants; les « prosélytes » sont plus près de la conversion, sans être pour autant des catéchumènes. Sur ces catégories, voir I. LEVI, « Le prosélytisme juif », *REJ* 50, 1905, p. 1-9; la très utile mise au point de B. LIFSHITZ, « Du nouveau sur les 'sympathisants' », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 1, 1970, p. 77-84; et un récent travail consacré à une inscription d'Aphrodisias en Carie, sans doute du III<sup>e</sup> s. : J. REYNOLDS et R. TANNENBAUM, *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, Cambridge Philological Society, Suppl. 12, Cambridge 1987, où l'on trouvera toute la bibliographie récente. Les éditeurs pensent qu'il s'agit d'une liste de donateurs; l'inscription ne comporte pas de symboles juifs, mais l'onomatistique et les termes de *théosébeis* et de *prosélytoi* ne laissent guère de doute sur son appartenance au judaïsme.

58. Des lois interdisent la circoncision des non-juifs (*Dig* XLVIII, 8, 11). Périodiquement les prosélytes sont inquiétés ainsi que ceux qui les convertissent : voir la documentation rassemblée dans J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres 1934, p. 61-64.

59. Sont promulguées à partir de 315, et reprises ensuite dans les codes, des dispositions sévères contre les Chrétiens passés au judaïsme (ils sont privés de tout droit, notamment de celui d'ester et tester) et contre les Juifs qui les auraient convertis ou circoncis. Voir notamment *CTh* XVI, 8, 1 = *CJ I*, 9, 3 (Constantin, 315) : les Juifs qui persécuteront ceux des leurs devenus Chrétiens seront brûlés, un

celle des esclaves domestiques<sup>60</sup>; mais il suffit que l'étau se desserre pour que soit bravé cet arsenal de lois et de canons, et pour que les Juifs eux-mêmes se montrent plus entreprenants. Des témoignages concordants, étudiés par V. Déroche dans le présent volume, indiquent que les controverses publiques ou privées sont fréquentes au VII<sup>e</sup> siècle et que des zélotes juifs en prennent souvent l'initiative; surtout, bien sûr, dans les territoires occupés par les Perses entre 612 et 630, et bientôt envahis par les Arabes, où les Chrétiens n'ont plus une situation privilégiée<sup>61</sup>. Il y a alors des violences, des pressions et, nous l'avons vu, des conversions au judaïsme obtenues par la menace, auxquelles répondent un peu plus tard des massacres et des baptêmes forcés<sup>62</sup>. Il semble qu'alors on soit passé d'un prosélytisme assez discret pour ne pas remettre en cause une tradition romaine de « tolérance », à une politique de conversion active, qu'illustre le cas du clerc Léontios dans la *Doctrina Jacobi*<sup>63</sup>. Ce changement s'explique sans doute par la flambée de haine dont la guerre est l'occasion, mais aussi par les nouvelles perspectives qui semblent s'ouvrir aux Juifs de Palestine après la victoire des Perses : reconnaissance d'une entité nationale, rétablissement des sacrifices à Jérusalem, attente d'une venue imminente du Messie<sup>64</sup>. Les deux religions ne se sont sans doute jamais senties aussi liées contradictoirement l'une à l'autre que dans ce contexte apocalyptique de la Palestine du VII<sup>e</sup> siècle; et l'on peut comprendre que les Juifs, puis les Chrétiens aient alors songé à « en finir », fût-ce par la contrainte.

Chrétien qui se joindrait à leur secte serait puni; *CTh XVI*, 8, 5 (Constantin, 335) : peines frappant les Juifs qui retiendraient ou insulteraient ceux de leurs coreligionnaires qui veulent devenir chrétiens; *CTh XVI*, 8, 7 (Constance II, 357) : si un Chrétien est accusé de s'être converti au judaïsme, ses biens passent au fisc; *CTh XVI*, 8, 19 = *CJI*, 9, 12 (Honorius, 409) : la loi, datée de Ravenne, reprend avec une emphase particulière les dispositions précédentes; voir aussi *CTh XVI*, 7, 3 = *CJI*, 7, 2 (Gratien, 387), sur les apostats et l'invalidation de leur testament. Une loi de Théodose II datée de 423 (*CTh XVI*, 8, 26 = *CJI*, 9, 16), après avoir renouvelé le désaveu impérial à l'égard de ceux qui brûlent les synagogues, ajoute : *Tamen, ipsi Judaei et bonorum proscriptionem et perpetuo exilio damnabuntur, si nostrae fidei hominem circumcidisse eos vel circumcidendum mandasse constiterit*; c'est la paraphrase de cette loi que l'on trouve dans le Nomocanon « de Photius » IX, 25 (RALLÈS-POTLÈS I, p. 197) avec un alourdissement des peines prévues : « Si un Juif, par un enseignement contraire, attire à sa religion quelqu'un qui n'y appartient pas, il sera puni de mort et ses biens seront confisqués ». À noter le récent livre de A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Jérusalem 1987, qui traduit et commente les textes des codes.

60. Lois et canons interdisant aux Juifs d'avoir, et bien sûr de circonciure, des esclaves chrétiens qu'ils pourraient facilement pousser au judaïsme : *CJ I*, 3, 54 (56), § 8; I, 10, 1; *Procheiros nomos*, XXXIX, 31-32, Zépos II, p. 219. Ce prosélytisme domestique, discret sinon secret, permettait aux maîtres d'intégrer les serviteurs à la vie familiale et de les faire participer notamment à la préparation des repas sans risque d'impureté; il donnait aussi aux esclaves des avantages allant, à terme, jusqu'à l'affranchissement. Pour l'Occident, voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 9), p. 160.

61. Voir plus haut dans le même volume, p. 284 s. Quelques exemples : Cosmas, *scholastikos* d'Alexandrie, est dépeint par Jean Moschos comme un activiste chrétien qui va chez les Juifs Bible en main (*Pré spirituel*, 172, PG 87, col. 3040-3041); Anastase (ou un Pseudo-Anastase, cf. *Clavis* n° 7770) subit avec un peu de lassitude les « discussions sans fin » que lui imposent des zélotes juifs (*In Hexaemeron* VI, PG 89, col. 931-933, en latin seulement). Nous sommes probablement au milieu du VII<sup>e</sup> s. et en terre conquise par les Arabes; peu avant 730, le patriarche Germanos rattache les vellétés iconoclastes de Thomas de Claudiopolis aux fréquents reproches des Juifs sur le sujet (PG 98, col. 168).

62. Voir plus haut dans le même volume, p. 23-24, 28 s., et plus bas, p. 372-373, 375.

63. Voir plus haut, p. 180-181.

64. Voir mon « Introduction historique » à la *Doctrina Jacobi*, plus haut, p. 26-28, 38 s.

Mais bornons-nous à examiner le cas des « judaïsants » volontaires, de ceux qui, par libre choix, ébranlés par un contradicteur ou un ami juif, ou, plus souvent encore, convaincus par une réflexion personnelle, adhèrent au judaïsme. Des textes occidentaux beaucoup plus tardifs aident à comprendre comment l'Église en vint à craindre que les controverses officieuses ou officielles avec des Juifs n'eussent pour résultat de conduire certains Chrétiens au doute, voire à la conversion. Agobard de Lyon, au début du IX<sup>e</sup> siècle, oppose la fermeté des Juifs à la fragilité des Chrétiens invités à partager leurs repas<sup>65</sup>; Pierre Damien, au XI<sup>e</sup> siècle, souligne que ce sont les Juifs qui, le plus souvent, provoquent des controverses pour ébranler les Chrétiens peu avertis et peu lettrés, auxquels il est prudent de fournir des réponses toutes faites<sup>66</sup>; en 1233, le pape Grégoire IX finit par interdire aux Juifs, pour la même raison, *de fide vel de ritu suo cum christianis... disputare*<sup>67</sup>. Il est difficile de savoir dans quelle mesure ces craintes étaient fondées, mais certaines affaires, toujours en Occident, sont assez retentissantes pour percer le silence dont sont généralement entourées ces conversions dans le « mauvais sens » : Bodo-Eléazar, diacre de Louis le Pieux, part en Espagne, d'abord comme *metuens Dei*, et entraîne son neveu dans l'aventure<sup>68</sup>; un clerc du nom de Vécélin sous le règne d'Henri II, se convertit et publie un pamphlet contre l'Église<sup>69</sup>; enfin, au XI<sup>e</sup> siècle, l'archevêque de Bari André, un jeune prêtre normand Jean-Obadiah<sup>70</sup>, et quelques autres sans doute<sup>71</sup>, fuient en pays musulman pour vivre leur nouvelle foi.

On aimerait trouver pour Byzance l'amorce de tels dossiers; mais on y rencontre autre chose : non pas des sources qui donnent des noms de convertis sans

65. Ep. 9, à Nebridius évêque de Narbonne (826-828), éd. Dümmler (1898-1899), MGH, *Epistolae V, Karolini aevi III*, p. 200; PL 1045, col. 112. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 9), p. 163.

66. *Antilogus contra Judaeos*, PL 145, col. 41; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 9), p. 71.

67. Éd. Rodenberg (1883), MGH, *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae I*, p. 415; B. BLUMENKRANZ, *ibid.*

68. Cf. PRUDENCE DE TROYES, *Annales*, anno 847, éd. Pertz (1826, réimpr. 1976), MGH, *Scriptores I*, p. 442; PL 115, col. 1400. Un docteur chrétien de Cordoue, Paul Alvare, se livre avec lui à une discussion épistolaire : PL 121, col. 478-514. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 9), p. 161, 177.

69. Cf. Albert de Saint-Symphorien de Metz, *De diversitate temporum I*, 7 et II, 22-24, éd. Pertz (1841, réimpr. 1983), MGH, *Scriptores IV*, p. 704 et 720-723; PL 140, col. 457 et 484-490; Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens...* (n. 9), p. 168.

70. André, archevêque de Bari, homme pieux et peu politique, quitta soudain Bari pour Constantinople afin de se convertir au judaïsme vers 1066; de Constantinople, où sa vie était menacée, il gagna l'Égypte. Une autobiographie en hébreu d'un autre converti, le prêtre normand d'Italie, Jean-Obadiah, donne des informations intéressantes sur le sort d'André après son départ de Bari. Cf. S. D. Goitein, « Obadiah, a Norman Proselyte », *JJS* 4, 1953, p. 74 s.; A. Scheiber, « Fragment from the Chronicle of Obadyah, the Norman Proselyte : From the Kaufmann Geniza », *Acta Orientalia* 4, 1954, p. 271-275, et « The Origins of Obadyah, the Norman Proselyte », *JJS* 5, 1954, p. 32-35, suivi d'une traduction anglaise du texte d'Obadiah par J. L. Teicher, p. 35-37; B. BLUMENKRANZ, « La conversion au judaïsme d'André archevêque de Bari », *JJS* 14, 1963, p. 33-36; A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971, p. 122-124.

71. D'autres cas, en effet, sont analysés dans l'article de N. GOLB, « Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century », *JJS* 16, 1965, p. 69-74. Le mouvement de conversion est assez important au XI<sup>e</sup> s. pour qu'un Juif reproche au rabbinat byzantin de multiplier inutilement les obstacles sur la route de ceux qui veulent se convertir : S. ASSAF, *Sources and Studies on Jewish History I*, p. 146-147 (en hébreu); on voit ainsi que l'attitude des Juifs à l'égard du prosélytisme pouvait varier.

indiquer les voies de la conversion, mais des textes plus théoriques qui, sans citer de cas historiques, analysent avec beaucoup de précision le cheminement d'une pensée conduisant au judaïsme. La conversion y est présentée le plus souvent comme le résultat non d'une intervention extérieure, mais d'une tentation, comme la victoire non d'un Juif sur le tenant d'une autre religion, mais d'un démon sur une âme assoupie ou un esprit exalté. Une série de textes, où se mêlent réalité et fiction, doivent être étudiés ici dans l'ordre où la tradition nous les apporte.

1 — Jean Cassien (*circa* 360-435), bon observateur du monachisme oriental et égyptien de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, raconte l'« illusion » (*deceptio*) dont fut victime un moine de Mésopotamie<sup>72</sup> : « Si grande était son abstinence, que bien peu, dans cette province, se sentaient de force à l'imiter. De longues années durant, seul au fond de sa cellule, il y était demeuré fidèle. Mais à la fin, le diable l'abusa si bien par des révélations et des songes, qu'après tant de travaux et de vertus, qui l'avaient mis hors de pair parmi les moines de la région, il roula d'une chute lamentable jusqu'au judaïsme et à la circoncision. Voulant l'amener par l'habitude des visions à croire le mensonge qu'il méditait, le démon ne lui fit d'abord et pendant longtemps que des révélations véridiques, tel un ange de vérité. Puis enfin il lui montre, d'une part le peuple chrétien et les princes de notre foi et de notre religion, les apôtres et les martyrs, sous les traits de spectres affreux évoluant parmi les ténèbres, hâves et décharnés, d'autre part le peuple juif avec Moïse, les patriarches et les prophètes, tressaillant d'une joie sans bornes et tout resplendissant de la plus éclatante lumière. En même temps, le séducteur l'engage, s'il veut entrer en part de leurs mérites et de leur béatitude, à recevoir en hâte la circoncision. » Ce moine manquait, conclut Cassien, de *discretio* (discernement, jugement), cette qualité à laquelle est consacré tout le livre II de ses *Conférences*, et dont l'absence conduisit un autre moine, par exagération du sentiment de ses fautes et déviation du repentir, au désespoir et au suicide<sup>73</sup>.

2 — Antiochos de Saint-Sabas (VII<sup>e</sup> siècle), dans une « homélie sur les songes »<sup>74</sup>, fait un récit très proche de celui de Cassien, mais qui, sous sa plume, prend soudain un air d'actualité, et d'où il tire la piètre conclusion qu'il faut se défier des rêves : « Un moine du mont Sinai, qui avait atteint un très haut degré de perfection et d'ascèse, et qui était resté enfermé pendant de nombreuses années dans sa cellule, avait ensuite été trompé par des révélations et des songes diaboliques et était tombé dans le judaïsme. Le diable l'avait d'abord appâté et avait obscurci son esprit en lui montrant des songes véridiques, et il lui montre ensuite le peuple des martyrs, des apôtres et de tous les Chrétiens sous des couleurs sombres et remplis de toute honte, et inversement Moïse, les prophètes et le peuple des Juifs hais de Dieu baignés d'une lumière brillante et évoluant dans la joie et dans la gaieté. Ayant vu cela, le malheureux se lève aussitôt, quitte la sainte montagne, va en Palestine et se

72. JEAN CASSIEN, *Conférences (Collationes)* II, 8, éd. trad. Pichery I, p. 119.

73. *Ibid.* II, 5, p. 116-117; un autre exemple est donné en II 7, p. 118-119, celui d'un moine qui, à la suite d'une vision diabolique, veut sacrifier son fils comme Abraham.

74. PG 89, col. 1689-1692. Antiochos écrit au moment de la conquête et de l'occupation perse, au début du VII<sup>e</sup> s.; les « homélies » ne sont que des chapitres de son *Pandecte*.

rend à Noara et Livias, les deux citadelles des Juifs. Il raconta à ces derniers ses visions diaboliques, se fit circoncrire et devint juif (ιουδαῖος), prit femme et soutint ouvertement la cause des Juifs contre les Chrétiens. Cet homme, nous l'avons vu moi-même et un grand nombre de moines. Car il y a moins de trois ans qu'il a rendu l'âme par une vilaine mort. Il souffrait depuis longtemps d'un catarrhe et a expiré, rongé de vers. Le voyant, moi et quelques pieux moines, nous avons beaucoup pleuré. C'était, en effet, un spectacle pitoyable de voir cet homme aux cheveux tout blancs, vieilli dans l'ascèse et les épreuves, qui s'amusait avec une femme, mangeait les viandes immondes des Juifs, disait des paroles impies, blasphémait le Christ, insultait le saint baptême et que les Juifs sans foi ni lois appelaient un second Abraham... ».

3 — Ce récit circule. On le retrouve à peu près textuellement, isolé dans un manuscrit tardif<sup>75</sup>, et dans le *Thésaurus* de Théognoste, une sorte de catéchisme du XIII<sup>e</sup> siècle, où il illustre, avec d'autres exemples, un chapitre intitulé : « Que ceux qui ont renié le Christ et renoncé au saint baptême méritent un plus sévère châtiement que les impies, et qu'il ne faut pas croire aux rêves »<sup>76</sup>. Dans les deux cas, il prend (ou reprend) forme d'apophtegme, perdant toute précision de date ou de lieu. Théognoste se contente de mettre à la fin une phrase entre guillemets pour se référer anonymement à sa source écrite et faire dire à ὁ γράφων qu'il a vu lui-même l'individu et constaté, avec d'autres moines, sa déchéance.

4 — La *Vie de saint Basile le Jeune*, au X<sup>e</sup> siècle, imagine une version très différente de la même tentation judaïsante<sup>77</sup>. Grégoire, jeune disciple du saint qui vit en moine à Constantinople sans avoir reçu l'habit ni relever d'aucun monastère, est dans sa chambre en train de méditer sur ses fautes, lorsque s'empare soudain de son esprit, « de façon inattendue », une pensée tentatrice (ὁ λογισμός), dont il ne peut se défaire et qui le « saisit à la gorge » : les Juifs sont pieux; encore aujourd'hui, ils honorent Dieu comme il convient; à preuve les éminentes qualités des grandes figures de leur passé : la justice d'Isaac, la sainteté de Jacob, la stature de Moïse, qui vit Dieu face à face et confondit ses ennemis par des prodiges. Ceux qui ont reçu la Loi, qui ont été nourris par la manne, au passage desquels les eaux de la mer Rouge se sont retirées, ne peuvent être dans l'erreur. Grégoire nous apprend alors que cette succession d'idées lui vient d'une relecture ininterrompue de tout l'Ancien Testament (sans doute des seuls livres historiques), dont les éléments merveilleux l'ont enthousiasmé. Il se reprend toutefois et garde la tête assez froide pour décider de

75. *Cod. Venet. Marc.* VII 38 (Bibliotheca Naniana 154), fin XVI<sup>e</sup> s., fol. 313<sup>r-v</sup>; voir E. MIONI, *Bibliothecae divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti*, Appendice II, p. 79; *BHG* 1448 s. Le manuscrit contient des homélies, notamment pseudo-chrysostomiennes, entrecoupées de petits textes, lettres ou apophtegmes. Le copiste a conservé, à quelques mots près, le texte d'Antiochos, les noms géographiques (Noara et Livias) et le style direct (« j'ai vu... »).

76. X 9, éd. Munitiz (Corpus Christianorum, series graeca 5), p. 51-52.

77. Éd. Vilinskij (*BHG* 264), p. 40-45. Pour l'épisode de la « tentation judaïsante », cette version me paraît préférable à celle éditée par Veselovskij sous le titre Θεωρία Γρηγορίου, dans le *Sbornik otdelenija russkago jazika i slovesnosti imp. Akademii Nauk* XLVI, 6, Saint-Pétersbourg 1889, p. 3-7. On trouvera une comparaison des deux éditions et une tentative de datation (milieu du X<sup>e</sup> s.) dans Christina ANGELIDI, *Ο Βίος του ὁσίου Βασιλείου του Νέου*, Iδαννina 1980, p. 19-20 et 86-95.

soumettre immédiatement son cas de conscience à son père spirituel, Basile. En se rendant de son domicile à celui de Basile, il passe devant l'hippodrome, où une irrépressible envie le force à entrer pour voir rapidement une course (dans un programme qui en comporte plusieurs). Lorsqu'il arrive enfin chez son père spirituel, il n'a pas besoin de faire le récit de ses errements. Le vieillard « dioratique » les connaît déjà et accueille son disciple par ces mots ironiques : « Ah, le voici arrivé chez moi, le partisan des Juifs (ὁ τὰ ἰουδαϊκὰ φρονῶν)! Le voici devant moi, celui qui a lu tout l'Ancien Testament et en a tiré l'idée que les Juifs, ces maudits et ces enténébrés, ont une foi correcte et pensent juste sur la vraie Lumière! Le voici, le brillant interprète des Écritures, l'exégète plein d'acribie qui divinise les Prophètes, reste bouche bée devant leurs miracles et se persuade que les Juifs sont restés aujourd'hui dans la vraie foi..., celui qui, au lieu de pleurer sur ses propres fautes et de chercher à se les faire pardonner à force de chaudes larmes et de peines, porte des jugements stupides sur ce qui ne le regarde pas... et qui est allé trouver (?) le démon de l'hippodrome pour faire toutes ses volontés! Vraiment, à partir du moment où tu as reçu cette pensée tentatrice, ce démon t'a terrassé et complètement maîtrisé... » Après cette liaison sommairement établie entre la tentation judaïsante et la tentation hippodromique, Basile revient aux Juifs pour établir qu'ils ont été bien souvent idolâtres avant l'incarnation, qu'ils ont vu le Fils de Dieu mais ne l'ont pas reconnu, que depuis lors la Loi qu'ils conservent est vide, qu'ils ont été punis par la perte de leur indépendance et par leur dispersion, qu'ils accueilleront l'Antéchrist à la fin des temps et subiront donc le châtement éternel : depuis le temps de l'incarnation, ils ne forment plus une *synagôgè* de Dieu mais une *synagôgè* de Satan. Rien de bien neuf sur le fond dans cette prédication; Grégoire demande néanmoins, pour être plus complètement informé et guéri, à bénéficier d'une vision. Sur la prière de Basile, il voit en songe la seconde parousie et le Jugement Dernier, et peut ainsi apprécier le sort réservé aux Juifs<sup>78</sup>. Parmi les élus, figurent, bien sûr, les patriarches, Prophètes, et bons Rois, mais après les martyrs, confesseurs, moines et justes du christianisme, à peu près sur le même plan anhistorique que les habitants des « îles bienheureuses » et « les justes d'avant la Loi » (Adam, Abel, Seth, Hénoch, Noé...) <sup>79</sup>. Sont inversement condamnés les Juifs qui, avant l'incarnation, n'ont pas suivi scrupuleusement la Loi de Moïse, et tous ceux qui, après l'incarnation, lui sont restés fidèles<sup>80</sup>. Moïse, tout resplendissant de gloire, vient injurier lui-même, comme le canon 8 du concile de Nicée II prescrit au Juif converti de le faire<sup>81</sup>, cette lamentable *συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων* sale et puante, qui prétend encore se rattacher à lui et qui va être précipitée dans la mer de feu<sup>82</sup>. Grégoire, revenu sur terre, est à jamais délivré de toute pensée judaïsante.

Les trois premiers textes reprennent un même *exemplum*. Cassien a sans doute entendu le récit, authentique ou imaginé, de la bouche d'un moine, et en tire un enseignement sur le manque de discernement, qui met implicitement en parallèle la

78. *Ibid.*, p. 45-130.

79. *Ibid.*, p. 71-79.

80. *Ibid.*, p. 86.

81. Voir plus haut, p. 45 et 354-355.

82. *Vie de Basile*, éd. Vilinskij p. 107-114.

conversion au judaïsme et le suicide comme le double aboutissement d'une même erreur psychologique. L'homélie d'Antiochos de Saint-Sabas utilise le même récit, beaucoup plus platement, pour montrer comment le démon peut s'insinuer dans l'esprit d'un ascète à la faveur des songes, mais on devine qu'il rattache un *exemplum* préexistant à une expérience vécue : une rencontre et probablement une discussion publique avec un ancien moine qui a défrayé la chronique par une apostasie spectaculaire. Tous les détails de lieu et de temps plaident en faveur de l'authenticité : Noara (Na'arath, No'ara) et Livias, à quelques kilomètres au Nord de Jéricho et à proximité du Jourdain, sont connus par l'archéologie et les textes comme des centres actifs du judaïsme<sup>83</sup> ; il est normal qu'un nouveau converti y trouve bon accueil et s'y installe ; le fait qu'aucune sanction ne soit prise contre lui par les autorités civiles ou ecclésiastiques, et qu'il « blasphème » tout à son aise, situe l'épisode au temps de la conquête ou de l'occupation perse, entre 614 et 630. Nous aurions donc ici un cas voisin de celui de la *Doctrina Jacobi*<sup>84</sup>, à ceci près que le clerc Léontios, d'après l'auteur de la *Doctrina*, s'est converti sous la menace, tandis que le moine d'Antiochos passe au judaïsme par conviction personnelle. Toutefois, si le personnage semble réel, ses motivations restent douteuses, puisqu'elles sont suggérées par l'*exemplum* antérieur. Plus tard, le même récit remployé par Théognoste perd tout à fait son caractère historique, tout en gardant cette marque d'authenticité, chère aux auteurs ou utilisateurs d'*exempla*, qu'est la référence à un narrateur, témoin des faits.

Le texte de la *Vie de Basile le Jeune*, parfaitement indépendant, traite le problème sur le mode hagiographique, qui n'est pas celui de l'*exemplum*. Le démon suggère à Grégoire une pensée franchement hétérodoxe (les Juifs, encore aujourd'hui, ont raison de conserver la Loi), qui déclenche immédiatement une réfutation à grand spectacle : diableries de l'hippodrome, admonestation du père spirituel à la veille de sa mort, grande fresque apocalyptique du Jugement Dernier. C'est beaucoup pour une idée folle. Mais il y a, au milieu des arguments attendus, au moins deux éléments intéressants. Le premier est l'intermède de la course, qui suggère — nous y reviendrons — une relation précise entre la tentation judaïsante et la compétition hippique. Le second est cette lecture de l'Ancien Testament, trop rapide, trop peu critique, sans garde-fou, qui provoque l'éblouissement (un rêve éveillé cette fois) et un *logismos* n'allant pas, comme dans Cassien, jusqu'au « suicide » de la conversion. Nous trouvons là, sans doute, le véritable message véhiculé par l'*exemplum* précédent : non une mise en garde contre le manque de discernement ou les rêves en

83. La bourgade de Noara (Ain Dûk) est citée dans *Josué XVI*, 7 et I, *Chron.* VII, 28 ; cf. aussi le midrash talmudique à *Lamentations I*, 17 ; FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives XVII*, 13, 1 ; EUSÈBE, *Onomasticon*, éd. Klostermann p. 136 ; F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine II*, p. 393-394 ; PH. MAYERSON, « Antiochos' Homily on Dreams : An Historical Note », *JJS* 35, 1984, p. 51-56. L'auteur de la *Vie de saint Chariton* (*AASS*, Septembre VII, p. 578) parle de l'hostilité aux Chrétiens des Juifs qui habitent le village. Sur le site de Noara, identifié en 1918, ont été retrouvés les restes d'une synagogue avec mosaïque (VI<sup>e</sup> s. ?), cf. M. AVI-YONAH et E. STERN, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land III*, p. 891-894. La cité de Livias, plus importante et mieux connue historiquement (cf. *RE III*, col. 111-112, s. v. « Libias » ; PH. MAYERSON, *op. cit.*), passait pour l'endroit où les Hébreux avaient séjourné avant leur entrée en Palestine et où Josué avait été désigné comme successeur de Moïse ; on y montrait aux pèlerins des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. les fondations du camp d'Israël, des « thermes de Moïse » qui guérissaient les lépreux, et une « source de Moïse », cf. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 282.

84. Voir plus haut, p. 180-181.

général, mais contre la fascination d'un texte, l'Ancien Testament, lu et relu sans précaution dans la solitude et l'échauffement de l'ascèse, contre ses effets sur un esprit éprouvé par les veilles, exaspéré par la méditation et l'introspection, dont les idées deviennent des obsessions. La démonologie ne fait ici que souligner une constatation d'ordre psychologique. On lit ailleurs que des directeurs de conscience mettaient en garde les jeunes moines contre les rêves qui les assiégeaient et que rendait sans doute plus nombreux et plus intenses l'espoir de recevoir, par eux, des révélations sur la foi et l'au-delà<sup>85</sup>. Cette suprématie de l'imagination fait que Grégoire demande qu'une vision vienne confirmer visuellement les paroles de son maître, et que le moine de l'*exemplum* accorde du crédit aux images de ses rêves pour avoir précédemment éprouvé leur valeur apocalyptique. Il est du reste remarquable que dans la seule autobiographie authentique de converti dont nous possédons des fragments, celle du Normand Jean-Obadiah (début du XII<sup>e</sup> siècle), le rêve occupe une place centrale<sup>86</sup>.

Judaïser n'est donc pas ici le résultat d'un débat contradictoire qui désignerait un gagnant et un perdant. C'est la suite logique d'une conviction intime, interprétée pour les besoins de l'apologétique comme une dérive de l'imagination. Le moment critique est celui, bien noté dans l'*exemplum* et sous-entendu dans la *Vie de Basile le Jeune*, où les héros de l'Ancien Testament sont mis en parallèle et en compétition avec les personnages du Nouveau Testament, dans ce que la rhétorique classique et byzantine appelle une *synkrisis*. Grégoire, en décrivant sa tentation, donne quelques détails : une fois « entré » dans l'Ancien Testament, il est frappé par les vertus qu'incarnent les patriarches, par l'effrayant privilège concédé à Moïse de voir Dieu face à face (l'auteur évite le mot trop chrétien de *parresia*, qui traduirait au mieux ce privilège), par les « merveilles » (qui ne sont pas tout à fait assimilées à des miracles) et les « paradoxes » dont l'histoire vétérotestamentaire est émaillée, enfin par toutes les preuves évidentes de la sollicitude divine à l'égard du peuple élu. Il a lu l'Ancien Testament comme une épopée — et là nous rejoignons l'*exemplum* —, dont les héros ont la même auréole de gloire et la même liberté d'allure qu'Achille, Hector ou Ulysse. Comparé au livre de l'Exode, l'Évangile peut sembler plus prosaïque et trivial, avec ses apôtres pris dans la foule et prompts au reniement, avec cette mort du Fils de Dieu sur la croix des condamnés, avec cette proximité historique qui retire au texte une partie de ses prestiges.

Une lecture personnelle trop chargée d'images peut donc aboutir à une confrontation des deux Testaments, dangereuse dans son principe, quelle qu'en soit l'issue.

85. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Capita practica* II, 54-56, éd. A et C. Guillaumont II, p. 624-633; JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi* III, PG 88, col. 669-672; BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*, édition de Nicodème l'Hagiorite revue par S. N. Schoinas, n<sup>os</sup> 174 et 416, p. 115-116 et 214; cf. G. DAGRON, « Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines », in *I sogni nel Medioevo*, Seminario Internazionale a cura di T. Gregory, Rome 1985, p. 37-55.

86. Obadiah, après avoir reçu les premiers ordres ecclésiastiques, rêve qu'il officie dans la basilique de son pays et qu'un homme qui se tient à sa droite face à l'autel lui adresse la parole. Une lacune interromp malheureusement le récit de ce rêve, qui fut déterminant dans la conversion; cf. le texte traduit par J. L. TEICHER, dans *JJS* 15, 1954, p. 37 (voir plus haut, n. 56). Dans la lettre en hébreu publiée par S. ASSAF dans *Zion* 5, 1940, p. 118-121, un converti occidental déclare que le gardien de la prison où il était enfermé en pays chrétien l'a laissé s'enfuir sous l'influence d'un songe, cf. B. BLUMENKRANZ, « La conversion au judaïsme d'André archevêque de Bari », *JJS* 14, 1963, p. 34.

Une polémique trop vive peut du reste avoir le même effet. Les *Trophées de Damas* (vers 681 ?) nous présentent un Chrétien « enflammé de zèle », qui se laisse lui aussi prendre au piège de la *synkrisis* et déclare à son adversaire juif, tenté par une joute publique : « Si tu pouvais ressusciter des morts et faire venir Moïse et David, les douze et les quatre prophètes, afin que nous poursuivions nos discussions sur le Christ, ce serait pour moi sujet de joie et œuvre de Dieu. Et qu'on me donne la même possibilité, pour que moi aussi j'amène les douze apôtres et les quatre évangélistes et qu'il y ait la bataille — ou plutôt l'entretien — du Seigneur au sujet du Seigneur ! »<sup>87</sup>. Un peu plus loin, le même zélateur chrétien se laisse aller, sans que l'auteur du traité marque un désaveu ou une réserve, à traiter Moïse et les prophètes de « menteurs », à déclarer qu'Ézéchiël « radote » et « le fait bien rire », au point que le Juif se rebiffe : « Ne traite pas insolemment les prophètes, sinon moi aussi je m'attaque à tes maîtres, et il y aura bataille ! »<sup>88</sup>. On croirait les partisans des factions Verte et Bleue s'injuriant rituellement avant et pendant la compétition hippique. Et c'est peut-être la raison pour laquelle la *Vie de Basile le Jeune* nous montre Grégoire conduit à l'hippodrome par ses pensées judaïsantes. Il met lui aussi en compétition l'Ancien et le Nouveau Testament à partir du moment où il donne aux figures vétérotestamentaires une consistance qu'on ne peut leur donner sans mettre les Juifs en position de défendre leur héritage. C'est bien le même démon qui conduit le pauvre disciple de Basile de sa mauvaise lecture biblique à un hippodrome que Jean Chrysostome décrit comme envahi de spectateurs juifs et païens<sup>89</sup>, où bon nombre d'histoires édifiantes introduisent des magiciens juifs<sup>90</sup>, et dont les éléments les plus turbulents, les Verts, sont fréquemment traités de Juifs et disent eux-mêmes qu'ils vont « judaïser » pour signifier qu'ils vont faire sécession<sup>91</sup>. La situation des Juifs dans la Romanie chrétienne fournit ici l'image la plus parlante pour décrire une intégration refusée, un schisme à l'intérieur d'un système unitaire. Judaïser, c'est bien, en effet, rompre l'unité des Écritures comme le jeu factionnel rompt fictivement ou réellement le consensus social ; c'est tomber dans une structure de conflit dont l'hippodrome et sa *stasis* ritualisée fournissent pour un byzantin le meilleur exemple ; c'est donner à l'Ancien Testament, interprété comme un texte juif, une autonomie culturelle qui le pose en rival du Nouveau, avec un résultat de toute façon aberrant : un Chrétien prêt à se convertir au judaïsme ou qui injurie Moïse.

Dans ces attitudes contradictoires, il n'est pas interdit de retrouver l'écho populaire des savantes variations de l'exégèse vétérotestamentaire, dont le christianisme fut si souvent malade. Sans remonter à Marcion et aux marcionites, qui jugeaient totalement incompatibles et étrangers l'un à l'autre l'Ancien Testament des Juifs et le message nouveau des Chrétiens, on peut facilement caractériser un courant hérétique qui va dans le même sens : certains « gnostiques » et « pauliniens », sans doute

87. I, 8, 3, éd. Bardy, PO 15, p. 214.

88. II, 4, 2-5, p. 224-225.

89. PG 48, col. 1045-1046 ; 59, col. 569-570.

90. Ainsi dans l'*Histoire du diacre Théophile*, économiste de l'Église d'Adana, BHG 1319, éd. Radermacher p. 164-168.

91. Voir le fameux « Dialogue de Kalopodios », Théophane, éd. de Boor p. 181-184 ; voir aussi la *Doctrina Jacobi*, plus haut, p. 128-131 et 236-237.

aussi les pauliciens d'Asie Mineure, qui rejettent l'Ancien Testament et n'admettent dans leur canon que l'Évangile et l'Apôtre<sup>92</sup>. D'autres auteurs, peu suspects d'hétérodoxie et qui proclament a priori l'unité d'inspiration et la cohérence des deux Testaments, établissent cependant entre eux de solides distinctions : Nil d'Ancyre prévoit de tirer de l'Ancien Testament des scènes historiques pour la décoration d'une église, mais en déconseille formellement la lecture à un jeune moine, parce qu'il n'inspire ni la componction, ni aucune des vertus qui font l'hésychaste<sup>93</sup>. L'exégèse la plus orthodoxe, dont Théodoret de Cyr fournit le modèle par un subtil dosage d'interprétations littérale, allégorique et typologique, soupçonne de déviation judaïsante les Chrétiens (et notamment Théodore de Mopsueste) qui cherchent dans l'histoire des Juifs et non dans celle des seuls Chrétiens la réalisation de certaines prophéties<sup>94</sup>. Pour que soient bien rivés l'un à l'autre les deux volets de l'Écriture, et en même temps bien assuré le détournement de l'Alliance en faveur des « Romains », il faut d'abord que soient distingués dans l'Ancien Testament ce qui est au contraire parfaitement intégré dans l'Évangile, son *historicité* et son *sens*. David est bien, historiquement, le roi des Juifs, mais il signifie l'empereur chrétien. Les traités de polémique antijudaïque visent avant tout à montrer que les textes vétérotestamentaires annoncent et n'ont pour fonction que de préfigurer la venue du Christ, le reniement et la disgrâce d'Israël, l'établissement de l'Empire chrétien. Nous retrouvons ici le paradoxe pascalien analysé plus haut.

Pour judaïser, il suffit donc de lire l'Ancien Testament comme une histoire des Juifs, porteuse à elle seule d'une signification, alors que cette histoire n'est inscrite dans le texte biblique que négativement, comme le reflet anticipé d'un divorce et d'une condamnation<sup>95</sup>. Après le VI<sup>e</sup> siècle, cette conception se banalise et ne relève plus de l'exégèse, mais d'une polémique anti-judaïque qui s'attache à montrer comment les premières révélations du Dieu de la *Genèse* à Abraham, Isaac et Jacob prévoient déjà le remplacement des Juifs par les « nations ». Il en résulte que, l'Ancien Testament n'étant qu'une « figure » du monde actuel et ne tirant sa part de vérité que du christianisme lui-même, il est faux de dire que le christianisme « succède » au judaïsme : les Juifs ont toujours été des aveugles<sup>96</sup>. Plus naïvement, mais avec le même souci de déjudaïser l'Ancien Testament, la vision de la *Vie de Basile le Jeune* affirme que les Juifs d'après l'incarnation, pour n'avoir pas reconnu le Christ, se sont chargés d'une faute qui ne pèse pas sur leurs prédécesseurs, mais elle

92. On se reportera à la très bonne mise au point d'A. LE BOULLUEC, « La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie », dans *Le monde grec et la Bible*, sous la direction de Cl. Mondésert, Paris 1984, p. 153-170.

93. *Ep.* IV, 1, PG 79, col. 544-545; sur la décoration des églises avec des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, *Ep.* IV, 61, *ibid.*, col. 577.

94. Voir J.-N. GUINOT, « Un évêque exégète, Théodoret de Cyr », in *Le monde grec et la Bible...* (n. 92), p. 335-360 (pour les attaques contre l'exégèse « judaïsante », p. 336 et 356-367 : Théodoret s'en prend à ceux qui, mettant certaines prophéties de l'Ancien Testament en rapport avec des événements de l'histoire juive, « plaident en faveur des Juifs plutôt qu'en faveur des enfants de la foi »).

95. Déjà dans saint Paul, *Hebr.* X, 1, la Loi « n'a que l'ombre des biens à venir et non l'image même des choses ».

96. Voir notamment le traité anonyme de 907/908 récemment publié par M. Hostens : *Anonymi auctoris Theognosiae Dissertatio contra Judaeos* (Corpus Christianorum series graeca 14) IX, p. 199-200; XI, p. 233-256. Des références sont notamment faites à *Genèse* XII, 1-3; XVII, 3-5; XXI, 12; XXII, 18; XXV, 23; XXVI, 4 et 14.

prête à ces prédécesseurs des traits qui veulent être à l'opposé du « caractère juif » et parfois des propos auxquels nous trouvons aujourd'hui un relent d'antisémitisme<sup>97</sup>. Non seulement les Juifs d'aujourd'hui ne descendent pas vraiment de ceux d'hier, mais ceux d'hier, historiques autant que peuvent l'être des préfigurations, ont pour unique fonction de révéler a posteriori la signification des personnages néotestamentaires ou de l'histoire chrétienne qui seuls ont chair, sang et réalité. Ainsi est assurée la captation d'héritage, par une filiation de sens qui est jugée bien plus réelle que la filiation naturelle, et qui inverse l'ordre du temps.

Certes, l'Ancien Testament est partout présent dans la littérature byzantine. Il fournit un arsenal de « figures » dont les rhéteurs, chroniqueurs et hagiographes usent et abusent, des modèles de bonne ou mauvaise royauté, des types de héros « positifs » ou « négatifs ». On compare Justinien ou Basile I<sup>er</sup> à Salomon ; on traite Léon III et les iconoclastes d'Amalécites, dans un registre qui assimile la Romanie chrétienne à Israël. Mais le terme de comparaison paraît faible lorsqu'on lit que Basile I<sup>er</sup> donna son nom à une statue de Salomon et la jeta dans les fondations de la Néa par un simulacre de sacrifice<sup>98</sup>, ou que Nicéphore I<sup>er</sup>, en 811, à la veille d'être tué par les Bulgares de Krum, égaré comme un héros de tragédie antique s'identifie d'abord à Pharaon, puis, trouvant son vrai rôle, va partout en disant de lui-même : « Qui trompera Achab ? Ou Dieu ou l'adversaire me tire malgré moi ! »<sup>99</sup>. C'est l'histoire qui est métaphorique. Les événements situés dans le temps ne forment séquence et ne prennent sens, autrement dit ne deviennent histoire et vérité prophétisée, que s'ils peuvent être reportés et déchiffrés sur la trame vétérotestamentaire. Pour rendre plus authentique le récit qu'il fait du siège de Constantinople par les Avars en 626, un témoin et acteur du drame le situe à deux niveaux soigneusement raccordés : celui des faits et celui de leur lecture biblique<sup>100</sup> ; faute de ce raccordement, il n'y aurait pas là matière historique. Moïse, David, Saül, les personnages et les situations de l'Ancien Testament ont un peu dans la littérature byzantine le même rôle que les statues antiques dans les rues et sur les places de la capitale : on ne s'intéressait plus guère à ce qu'elles représentaient, mais à ce qu'elles signifiaient, c'est-à-dire à ce qu'elles annonçaient<sup>101</sup>. Il s'agissait aussi de s'approprier un passé.

On voit comment le passé vétérotestamentaire a pu devenir à la fois oppressant et vide, porteur de tout sens et ne renvoyant jamais que l'écho de l'histoire chrétienne. À cette condition il est sans danger, peut être magnifié et représenté en

97. Éd. Vilinskij p. 107-114. Dans la *Disputatio* entre Herban et Grégentios, lorsque le Juif cite le Ps. 94, 14 : « L'Éternel n'abandonne pas son peuple », le Chrétien lui répond par une bien étrange « citation » : 'Ο Θεός λέγει τοίνυν δι' "Όσα ποιείς Ιουδαϊκοίς χαρακτηήροι, ταύτα πάντα μισεί ή ψυχή μου (PG 86, col. 724). Il n'y a évidemment rien là de scripturaire. À cet antisémitisme supposé du Christ s'ajoute un peu plus loin une sorte de reniement de Moïse, qu'Herban voit en rêve et qui lui dit : Ού γάρ είμι εκ των κατά σέ (ibid., col. 749).

98. LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 257-258 ; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 692 ; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984, p. 269 et 309.

99. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 490 ; cf. *I Rois* XXII, 20 : « Et Iahvé dit : Qui trompera Achab pour qu'il monte et qu'il tombe à Ramoth de Galaad ? »

100. THÉODORE LE SYNCELLE, « Homélie sur l'attaque des Avars et des Perses » (626), éd. L. Sternbach, *Analecta Avarica (seorsum impressum e tomo XXX Dissertationum philologicarum Academiae Litterarum Cracoviensis)*, Cracovie 1900, p. 2-24.

101. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire...* (n. 98), p. 127 s.

images. Mais attention aux lectures déviantes et « judaïsantes », dont les textes que nous avons étudiés nous suggèrent qu'elles n'étaient ni rares ni sans conséquence. Derrière cette tentation vétérotestamentaire, on devine une grande aventure spirituelle dont personne, malheureusement, n'a fait le récit complet. Pour le reconstituer, il faudrait mettre bout à bout les textes occidentaux qui parlent des hommes, les textes byzantins qui parlent plus volontiers d'idées et de rêves, et, bien sûr, les textes juifs qui racontent ce qui se passe dans l'autre camp et sur l'autre versant des consciences.

---

# L'APOLOGIE CONTRE LES JUIFS DE LÉONTIOS DE NÉAPOLIS

par Vincent DÉROCHE

---

45 L'intérêt de ce texte peut encore aujourd'hui se résumer dans le commentaire du légat d'Antioche à Nicée II en 787, le prêtre Jean : Léontios avait « très largement démontré que les saintes icônes sont reconnues et vénérées »<sup>1</sup>. Le long extrait de son œuvre dont les légats romains venaient de faire donner lecture<sup>2</sup> permettait en effet à la fois d'affirmer l'ancienneté de la vénération des icônes, d'utiliser un argumentaire déjà tout prêt, et — *last but not least* — d'assimiler aux juifs tous les adversaires des icônes. Léontios était pourtant bien peu connu en 787, puisque l'archevêque de Chypre, Constantin, se sentit obligé de présenter brièvement notre auteur — en se trompant sur son époque<sup>3</sup>. En fait, la seule donnée chronologique précise sur Léontios reste celle dégagée par C. Mango pour la rédaction d'une de ses œuvres hagiographiques, la *Vie de Jean l'Aumônier*, 641-642<sup>4</sup>. À en croire son prologue, cette dernière a été précédée d'autres vies de saints, au moins de la *Vie de Spyridon* : Léontios n'est donc pas un débutant vers 640. Mais a-t-il déjà rédigé l'*Apologie*, vers 630, la date du baptême forcé imposé par Héraclius ? En effet, l'*Apologie*, au moins dans

1. Πλατυτέρως απέδειξεν τὴν τῶν ἱερῶν εἰκόνων ἀποδοχὴν καὶ προσκύνησιν, MANSI XIII, col. 53 D.

2. MANSI XIII, col. 44-53 ; réimpr. PG 93, col. 1597-1609 ; pour les références à l'intérieur de ce texte, ci-après *Ap.* avec le numéro de ligne de l'édition qui suit.

3. « Ce Père dont le texte vient d'être lu a brillé comme il convient au sacerdoce dans une des villes de Chypre, et nous possédons de nombreux éloges et panégyriques de sa plume, dont un sur la Transfiguration de Notre Seigneur. Il a écrit aussi la Vie de saint Jean l'Aumônier, archevêque d'Alexandrie, et encore celle de saint Syméon le Fou, et d'autres ouvrages, et dans tous ses discours on reconnaît son orthodoxie. Il était en pleine activité à l'époque de l'empereur Maurice » (MANSI XIII, col. 53). La datation approximative sous Maurice, au moins trente ans trop tôt, prouve que Constantin s'est laissé abuser par la *Vie de Syméon le Fou*, où Léontios prétend avoir rencontré un témoin oculaire de faits remontant au milieu du VI<sup>e</sup> s. Léontios est à ma connaissance le seul auteur cité à Nicée II que l'on soit obligé de présenter aux pères conciliaires.

4. « A Byzantine Hagiographer at work : Leontios of Neapolis », dans : I. Hütter, éd., *Byzanz und der Westen*, Vienne 1984, p. 25-41, surtout p. 33 ; la composition de la *Vie de Jean l'Aumônier* doit se placer entre la mort de Constantin III Néos en 641, mentionnée dans un des chapitres (éd. Festugière p. 350), et celle d'Arcadius en 642 (Jean de Nikiou, trad. Zotenberg p. 462), que des gloses d'un témoin identifient comme le commanditaire de l'œuvre (voir l'éd. Festugière p. 2-3).

46 l'état fragmentaire où nous la connaissons, ne fournit aucun renseignement direct sur la date et le lieu de sa rédaction. Rien ne permet d'affirmer une liaison étroite avec la politique d'Héraclius. On retiendra avant tout qu'une composition au plus fort de la tension entre juifs et chrétiens, entre 610 et 640, est la solution la plus vraisemblable<sup>5</sup>. Il est probable que les trois conversions de juifs au christianisme insérées dans sa production hagiographique témoignent de l'intérêt de Léontios pour le problème juif qui agite son époque<sup>6</sup>. Malheureusement, nous n'avons pas conservé grand chose des prédications de Léontios dont nous parlait Constantin de Constantia et qui auraient pu nous éclairer sur les préoccupations de notre auteur; on retiendra néanmoins l'apostrophe contre les juifs dans un sermon pour la mi-Pentecôte qui pourrait être de sa plume<sup>7</sup>. Quant au lieu de la rédaction, il est intéressant de noter qu'un des récits d'Anastase le Sinaïte met en scène le baptême — volontaire, cette fois — d'un esclave juif d'un évêque d'Amathonte à la même époque, et atteste ainsi la présence de juifs à Chypre à l'époque de Léontios<sup>8</sup>.

L'existence d'une œuvre antijudaïque de la main de Léontios de Néapolis au début du VII<sup>e</sup> siècle est bien attestée par deux fragments dont le thème est étranger aux images, l'un reproduit dans la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabène et connu de longue date<sup>9</sup>, et l'autre sur l'Incarnation, dont le lecteur trouvera plus bas la première édition. En revanche, la portion de texte sur les images transmise à la fois par le concile de Nicée II, deux florilèges de Jean Damascène et deux autres florilèges manuscrits inédits à ce jour (voir plus bas) a éveillé les soupçons de E. J. Martin<sup>10</sup>, repris récemment par P. Speck<sup>11</sup>. L'argument fondamental des critiques mérite d'être noté : ce passage fait trop bien l'affaire des iconodoules à Nicée II, parce qu'il distingue le simple honneur rendu aux saints et aux icônes de l'adoration réservée à Dieu, et qu'il s'appuie sur le culte de la croix et des reliques, reconnu par les iconoclastes, pour justifier celui des images; de plus, il attesterait à date haute un culte poussé de l'icône : baiser de vénération, miracles, icônes de proskynèse, etc. Ces anomalies s'expliqueraient aisément s'il s'agissait en fait d'un faux iconodoule, bien entendu postérieur au déclenchement de l'iconoclasme. L'enthousiasme des pères conciliaires de 787 à la lecture de l'*Apologie* mérite effectivement d'être noté : l'*Apolo-*

5. Voir G. DAGRON, « Entre histoire et apocalypse », *TM* 11, 1991, p. 17-46.

6. *Vie de Syméon le Fou*, éd. Rydén (ci-après : *VS*) p. 154 et p. 163; *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. Festugière (ci-après : *VJ*) p. 374-375.

7. PG 86/2, col. 1975-1997; sur la confusion actuelle entre les sermons des différents Léontios de l'époque, voir D. STIERNON, s. v. « Léonce de Néapolis », *DS* 59-60, 1975, col. 666-670, en part. col. 669.

8. ANASTASE LE SINAÏTE, éd. Nau, *Oriens christianus* 3, 1903, p. 71 — pour l'authenticité, voir B. FLUSIN, *TM* 11, 1991, p. 393-396.

9. PG 130, col. 292-293 (la réimpression de la traduction latine de Canisius, dans la PG 93, col. 1609-1612, n'a plus qu'un intérêt anecdotique). Cf. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*<sup>2</sup>, Munich 1897, p. 191, n. 1, où la cote *Vaticanus gr.* 717 est une erreur pour *Vaticanus gr.* 719.

10. *A History of the Iconoclastic Controversy*, Londres 1930, p. 141; ces doutes avaient été également évoqués par A. L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935, p. 166.

11. « Zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis », *Ποικίλα βυζαντινά* 4, *Varia* 1, Bonn 1984, p. 242-249, dont les arguments sont repris dans *Ποικίλα βυζαντινά* 6, Bonn 1987, p. 315-322, qui répond à mon article de 1986. P. Speck a de nouveau soutenu cette thèse dans « Schweinefleisch und Bilderkult. Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen », in : *To Hellénikon. Studies in honor of Speros Vryonis Jr.*, I, New York 1993, p. 367-383.

47 *gie* est un des textes qui permettent à Tarasios et ses collègues d'affirmer qu'ils tiennent avec l'Église le juste milieu entre les juifs — les iconoclastes reprenant ce rôle — et les païens — auxquels les iconoclastes assimilaient les iconodoules<sup>12</sup>. L'*Apologie* vient tellement à point nommé pour faire contrepoids aux accusations de paganisme lancées par les iconoclastes qu'il est naturel de penser que cet accord parfait avec les préoccupations de 787 est trop beau pour être vrai.

L'examen des données me paraît pourtant ne pas laisser d'autre solution que la plus simple, que j'ai déjà eu l'occasion de soutenir<sup>13</sup> : accepter l'authenticité de l'attribution à un auteur peu connu, confirmée par quatre témoignages indépendants anciens — Jean Damascène, Nicée II, et les deux florilèges. Comme nous allons le voir, pratiquement tous les thèmes développés dans ce passage de l'*Apologie* se retrouvent dans d'autres œuvres spécifiquement antijudaïques antérieures à l'iconoclasme, qui s'échelonnent du VI<sup>e</sup> à la fin du VII<sup>e</sup> siècle et dont la production est sans aucun doute le corollaire de la grande crise entre juifs et chrétiens qui culmine avec le baptême forcé sous le règne d'Héraclius<sup>14</sup>. Il faut donc s'interroger non pas sur l'authenticité de l'*Apologie* ou d'autres textes antijudaïques antérieurs à l'iconoclasme, mais sur l'étonnante actualité de ces textes pendant le premier iconoclasme : tout se passe comme si la première offensive iconoclaste avait repris un argumentaire analogue à celui des juifs du VII<sup>e</sup> siècle, fondé sur une lecture littérale des commandements de l'Ancien Testament. Les contemporains de Léon III en avaient d'ailleurs bien conscience : ce n'est pas un hasard si les *Discours sur les Images* de Jean Damascène nous ont conservé tant de fragments d'œuvres antijudaïques, et une lettre du patriarche Germanos mentionne sa recherche des écrits antijudaïques, qui lui paraissaient la meilleure réplique face à Léon III<sup>15</sup>. Il y a là plus qu'une invective facile des iconodoules contre les iconoclastes.

Les titres conservés de nos fragments parlent tantôt de « discours » (λόγος) pour Nicée II et Jean Damascène, tantôt de « dialogue » (διάλογος) dans un des florilèges. Le mot d'« apologie » retenu par les érudits provient des premières lignes du *passus* de Nicée II, mais n'a guère de chances de remonter au titre de Léontios. On a voulu tirer argument du mot λόγος pour supposer que le texte originel était en fait non pas un dialogue, mais un discours, homélie ou texte écrit, dirigé contre les juifs, où la mention du « juif » qui répond au « chrétien » serait une simple fiction<sup>16</sup>. Le flori-

12. Cet argument du juste milieu de l'orthodoxie entre juifs et païens revient sans cesse dans les Actes de Nicée II, surtout dans la bouche de Tarasios.

13. « L'authenticité de l'Apologie contre les juifs de Léontios de Néapolis », *BCH* 110, 1986, p. 655-669 (ci-après : DÉROCHE 1986), qui répondait à l'article de 1984 de P. Speck (voir n. 11). La seule alternative logique à l'authenticité consiste à penser que tous ces textes antijudaïques sont en fait postérieurs au déclenchement de l'iconoclasme, ou au moins interpolés alors par les iconodoules ; c'est bien à cette thèse qu'arrive P. Speck dans son article de 1987, *op. cit.* (n. 11), en part. p. 319 et p. 321, et dans celui de 1993, qui résume les précédents. Le même raisonnement peut, bien entendu, s'étendre aux mentions de miracles d'icônes dans l'hagiographie antérieure à l'iconoclasme : pour P. SPECK, « Wunderheilige und Bilder », *Ποικίλα βυζαντινά* 11, *Varia* III, Bonn 1991, p. 163-247, il s'agirait d'interpolations iconodoules postérieures (voir en part. p. 247).

14. C'est en effet l'époque de la plus grande floraison de textes antijudaïques ; V. DÉROCHE, « La polémique antijudaïque au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> s. : un mémento inédit, les Képhalaia », *TM* 11, 1991, p. 275-311 (ci-après : DÉROCHE 1991).

15. MANSI XIII, col. 109 B.

16. P. SPECK, *Ποικίλα βυζαντινά* 6, 1987, p. 318.

<sup>48</sup> lège portant διάλογος, jusqu' alors inédit, confirme l'hypothèse la plus vraisemblable : comme tant d'autres œuvres de polémique antijudaïque<sup>17</sup>, l'*Apologie* se présentait sous une forme dialoguée que le *passus* de Nicée II nous conserve assez bien. C'est ce qui explique, entre autres, l'insertion du φησί au début du *passus* conservé par Euthyme Zigabène : ce « dit-il » renvoie non à la fonction de locuteur de Léontios dans son propre texte (le titre de l'extrait suffisait pour cela), mais à celle d'un des personnages à l'intérieur de son texte ; ce personnage est en fait le juif qui réclame qu'on lui démontre que certaines prophéties messianiques ont bien été remplies par l'avènement du Christ ; la réponse est tacitement mise au compte du « chrétien », c'est-à-dire de l'auteur lui-même. L'échange de questions brèves du juif et de réponses développées du chrétien est tout à fait normal dans ce genre littéraire<sup>18</sup>. Cela dit, les personnages du dialogue ne sont situés ni dans l'espace ni dans le temps, et n'esquissent jamais le moindre jeu de scène ; leur dénomination emblématique de « juif » et de « chrétien » renforce cette impression de généralité abstraite affichée, assez singulière dans la polémique antijudaïque<sup>19</sup>. Le « chrétien » représente dans tous les sens du terme la chrétienté toute entière, et le « juif » tout le judaïsme à travers les âges ; c'est ainsi que le « chrétien » peut dire au « juif » qu'il possédait jadis les reliques vétérotestamentaires, qu'il a délaissé Yahvé pour Baal et Astarté, ou qu'il peut même l'appeler « le vieil Israël » (l. 170) : le « juif » n'est pas ici une personne concrète, mais le symbole d'une collectivité. En ce sens, on peut parler d'un dialogue fictif. L'existence d'au moins cinq *logoi* confirme notre interprétation : les œuvres antijudaïques dialoguées sont divisées, pour les besoins de la vraisemblance, en « journées » ou en *logoi* ; les sujets les plus neufs, comme la vénération des images et des reliques, tendent à être rejetés vers la fin<sup>20</sup>.

Nous nous proposons d'éditer ici le corpus des fragments connus et d'en fournir un premier commentaire les situant par rapport aux textes antijudaïques contemporains de Léontios, en délaissant volontairement l'examen de l'usage ultérieur de ces textes antijudaïques par les iconodoules, qui exigerait une étude spéciale.

## I. — La tradition du texte.

L'*Apologie* devait être une œuvre de taille considérable, répartie en au moins cinq livres, d'après les titres de plusieurs fragments tirés du cinquième livre ; le témoignage d'un catalogue des manuscrits de Rhaidestos, au XVI<sup>e</sup> siècle, atteste que cette œuvre occupait alors à elle seule un manuscrit complet<sup>21</sup>. Il ne nous en reste que

17. Cf. DÉROCHE 1991, p. 284.

18. Cf. DÉROCHE 1991, p. 288-290.

19. Seule la Dialexis anonyme citée à Nicée II est aussi impersonnelle : MANSI XIII, col. 165-168 ; cf. DÉROCHE 1991, p. 278.

20. Les exemples les plus clairs sont ceux des *Trophées de Damas*, divisés en journées, et des 4 *logoi* d'Étienne de Bostra ; cf. DÉROCHE 1986, p. 661.

21. R. FOERSTER, *De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis commentatio*, Rostock 1877, p. 30, avec le titre : Λεοντίου κατὰ Ἰουδαίων (pour la date de cette liste, voir p. 6-7). Sur le destin vraisemblable des manuscrits de Rhaidestos, voir M. RICHARD, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*<sup>2</sup>, Paris 1958, p. 197-198. Dans la suite de notre étude, les catalogues usuels de manuscrits sont indiqués par le simple nom de l'auteur.

49 plusieurs collections de fragments de nature très différente. Nous avons vu que l'un d'entre eux figure dans la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabène et a été repris de là dans une collection inédite de textes dogmatiques; ce fragment porte sur l'accomplissement par le Christ des prophéties vétérotestamentaires messianiques, et son texte est remarquablement stable; son existence laisse supposer qu'Euthyme avait encore accès au texte complet de l'*Apologie* au XI<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. Un autre fragment sur l'Incarnation, que nous appellerons  $\Omega$ , nous est fourni par un manuscrit récent contenant une collection dogmatique: il s'agit du *Marcianus app. gr.* VII 41 (XVI<sup>e</sup> s.)<sup>23</sup>. Les autres fragments et collections de fragments sont tirés du cinquième livre et portent sur la justification du culte chrétien des images, des reliques, des saints, de la croix et des Lieux saints; ils doivent évidemment leur conservation à l'intérêt des polémistes iconodoules des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles.

Il s'agit :

— de l'extrait lu à Nicée II par les légats romains, reproduit par les actes du concile et par au moins deux florilèges iconodoules<sup>24</sup>;

— de la collection d'extraits constituée par Jean Damascène pour le florilège de ses premier et deuxième *Discours sur les images*, reproduite en outre partiellement dans deux manuscrits jumeaux<sup>25</sup>;

— de la collection sélectionnée par le même Jean Damascène pour son troisième *Discours sur les images*, dont on sait qu'il représente une version améliorée des deux premiers<sup>26</sup>;

— d'un extrait apparemment unique en son genre, que nous appellerons  $\Gamma$  et qui figure dans le *Vaticanus gr.* 2220<sup>27</sup>, (ci-après **E**);

— d'une collection inédite de trois extraits que nous appellerons  $\Delta$  et qui figure dans le *Parisinus Suppl. gr.* 143<sup>28</sup> (ci-après **J**), l'*Ambrosianus* H 257 inf.<sup>29</sup> (ci-après **G**) et le *Cantabrigiensis Trinity gr.* O. 1. 36<sup>30</sup> (ci-après **I**).

En revanche, un extrait dans le florilège iconodoule de Nicéas de Médikion, sous le simple titre « de Léontios » qui ne peut désigner que notre Léontios, n'est pas

22. Sur Euthyme, voir H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, (ci-après : BECK), p. 614-615.

23. Papier, fol. 390<sup>rv</sup> (MIONI II, p. 92 et 97). Les signes diacritiques indiquent une coupure en deux fragments.

24. Voir *supra* la n. 2.

25. Voir B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* III, Berlin 1975 (ci-après : KOTTER), p. 156-159.

26. KOTTER p. 178-181; voir p. 5-7 l'exposé des rapports entre les trois *Discours*.

27. Fol. 106; LILLA p. 224 et 242, papier oriental, anno 1304-1305.

28. Fol. 197<sup>v</sup>-199, OMONT III, p. 222-223, papier, XVI<sup>e</sup> s.

29. Fol. 143; MARTINI-BASSI II, p. 1113 et 1117, parchemin, XIII<sup>e</sup> s. J. Noret et F. Dolbeau ont eu l'obligeance de me signaler la description récente d'un jumeau de ce manuscrit, le *Vaticanus gr.* 2658 : S. LILLA, « Codices Vaticani graeci 2648-2661 », *Miscellanea bibliothecae Apostolicae Vaticanae* IV, Vatican 1990, p. 173-210; les fragments de Léontios figurent aux fol. 246<sup>v</sup>-247<sup>v</sup>, décrits p. 200, et n'apportent pas de variante notable.

30. Fol. 35<sup>v</sup>-36; JAMES III, p. 41-42, papier, XVII<sup>e</sup> s. Cette copie moderne de textes iconodoules n'a peut-être pas reçu toute l'attention qu'elle méritait; l'exemple de l'extrait de Léontios montre que son auteur, Young, a eu accès à des témoins aujourd'hui inaccessibles. On trouve exactement le même texte dans le *Wolfenbüttel Gudianus gr.* 91, fol. 2<sup>r-v</sup>, papier, XVII<sup>e</sup> s, qui a dû copier le même modèle (voir O. von HEINEMANN).

50 emprunté au texte de Léontios, mais par erreur à une scolie de Jean Damascène sur Léontios, que Nicéatas a confondue avec un extrait<sup>31</sup>. La confusion est sans doute de bonne foi et confirme d'autres indices qui laissent penser que la présentation du florilège du Damascène était pour le moins confuse dans la haute époque de la tradition manuscrite; Nicéatas fournit par ailleurs un florilège sérieux qui permet d'améliorer l'édition des fragments d'Étienne de Bostra<sup>32</sup>.

Nous avons donc à notre disposition d'une part les extraits d'Euthyme Zigabène et de Ω sur l'Incarnation, d'autre part cinq extraits ou collections d'extraits du même passage du cinquième livre de l'*Apologie*<sup>33</sup>.

### 1) L'extrait d'Euthyme Zigabène.

La tradition manuscrite est extrêmement simple. Elle comporte d'une part le texte de la *Panoplie dogmatique*, d'une remarquable stabilité<sup>34</sup>, d'autre part cette collection dogmatique où le *passus* de Léontios suit immédiatement le texte de l'Hénotikon de Zénon, après une série de textes d'Athanase d'Alexandrie. Les manuscrits que nous avons pu repérer sont, pour la *Panoplie dogmatique* et pour la collection dogmatique :

- *Vaticanus gr.* 719 (A), XIV<sup>e</sup> s., fol. 218-220<sup>v</sup>, DEVRESSE III, p. 216-217, papier;
- *Vaticanus gr.* 840 (B), XIV<sup>e</sup> s., fol. 232-233<sup>v</sup>, *ibid.* p. 388 et p. 393;

31. *Vaticanus gr.* 511, fol. 68<sup>v</sup>, DEVRESSE I, p. 365, XI<sup>e</sup> s.; BECK, p. 496. Le texte (Λεοντίου. Εἰ οὖν τοῦ σταυροῦ τὸν τύπον προσκυνούμεν, εἰκόνα σταυροῦ ποιοῦντες ἐξ οἰασσῶν ὕλης, τοῦ σταυρωθέντος τὴν εἰκόνα πῶς μὴ προσκυνήσωμεν;) est celui de Jean Damascène légèrement déformé : Εἰ οὖν τὸν τοῦ σταυροῦ τύπον προσκυνούμεν, εἰκόνα τοῦ σταυροῦ ποιοῦντες ἐξ οἰασσῶν ὕλης, πῶς τοῦ σταυρωθέντος εἰκὸνὴ μὴ προσκυνήσωμεν; (KOTTER p. 156).

32. Voir l'édition due à G. MERCATI, *Theologische Quartalschrift* 77, 1895, p. 663-668, réimpr. dans *Opere minori* I, Vatican 1938, p. 202-206 (ci-après : MERCATI), qui met en regard les fragments édités dans la PG 94, col. 1376, et ceux de l'*Ambrosianus* A 84 sup. Sur ce texte, voir DÉROCHE 1986, p. 663 et n. 45. Dans le *Vaticanus gr.* 511, fol. 68<sup>v</sup>-69, le florilège de Nicéatas donne un premier fragment bref qui fait partie du deuxième fragment de l'*Ambrosianus* A 84 sup. (MERCATI p. 204, l. 13-18) et la première phrase du dernier paragraphe de ce manuscrit (MERCATI p. 206, l. 14-16). Voici le texte : Πᾶσα εἰκὼν ἐπ' ὀνόματι Κυρίου ἢ ἀγγέλου ἢ προφήτου ἢ ἀποστόλου ἢ μάρτυρος ἢ δικαίου ἀγία ἐστίν, οὐ γὰρ τὸ εἶδος προσκυνεῖται, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ εἶδει μνημονεύμενος καὶ θεωρούμενος καὶ τιμώμενος καὶ προσκυνούμενος. (Καὶ αὐθις·) μνήμης οὖν ἕνεκα ἐν ταῖς εἰκόσι γράφονται καὶ τιμῶνται καὶ προσκυνοῦνται οἱ ἄγιοι ὡς δούλοι τοῦ Θεοῦ. On remarquera qu'une partie du premier fragment était illisible dans l'*Ambrosianus* A 84 sup. (MERCATI p. 204 n. 5), à partir de εἶδος, mais la construction de la phrase était différente. Le florilège de Nicéatas confirme ainsi la supériorité de la recension Mercati, déjà corroborée par la citation du texte d'Étienne dans la lettre d'Hadrien II au concile de Nicée II (MANSI XII, col. 1069 A).

33. Je ne sais pas exactement à quels fragments faisait allusion H. GELZER, s. v. « Leontios von Neapolis », *Reallexikon für Protestantische Theologie und Kirche* 11, 1902, p. 398-399, lorsqu'il parlait de deux fragments inédits en plus de deux fragments déjà imprimés. Le plus vraisemblable est qu'il pensait aux florilèges ΓΔ en plus des passages de Nicée II et d'Euthyme Zigabène, et qu'il négligeait le témoignage de Jean Damascène. La complexité de la tradition manuscrite a depuis longtemps découragé les meilleurs experts : N. H. BAYNES, « The Icons before Iconoclasm », *Harvard Theological Review* 44, 1951, p. 97 n. 10 (réimpr. : *Byzantine Studies and other Essays*, Édimbourg 1955, p. 230 n. 10); J. GOUILLARD, « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II », *TM* 3, 1968, p. 247 n. 30.

34. La grande stabilité du texte de la *Panoplie dogmatique* a déjà été vérifiée par J. PARAMELLE, *TM* 4, 1970, p. 111. Nous avons donc négligé les *Parisini gr.* 1230, 1231, 1232, 1232 A, 1233, 1270 et 1271.

- 51 — *Braidensis* AG IX 37 (C), XV<sup>e</sup> s., fol. 320<sup>v</sup>-322, MARTINI I, *Indici e Cataloghi* 19, p. 31 et 36, papier;  
 — *Mosquensis Bibl. Syn.* 387 — *Vladimir* 224 — (D), XII<sup>e</sup> s., fol. 190-192, parchemin;  
 — *Vaticanus Ottobonianus* 360 (E), XVI<sup>e</sup> s., fol. 138-140, FERON-BATTAGLINI p. 185-186, papier;  
 — *Messanensis BU FV* 12 (F), XVI<sup>e</sup> s., fol. 82-86, MIONI p. 140-141, papier;  
 — *Vaticanus gr.* 1655 (G), XVI<sup>e</sup> s., fol. 298-299, GIANNELLI p. 383-385, papier;  
 — *Athous Vatopedi* 163 (H), anno 1281, fol. 54<sup>v</sup>-55, EUSTRATIADÈS p. 38, papier;  
 — *Athous Iviron* 281 (I), XIV<sup>e</sup> s., fol. 66-67<sup>v</sup>, LAMBROS II, p. 70, n° 4401, papier;  
 — *Atheniensis EB* 297 (J), XII<sup>e</sup> s., fol. 83-84, SAKKELION p. 51, papier;  
 — *Athous Dionysiou* 167 (K), XV<sup>e</sup> s., fol. 135<sup>v</sup>-138, LAMBROS I, p. 352-353, n° 3701;  
 — *Athous Iviron* 186 (L), XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s., fol. 142-143<sup>v</sup>, LAMBROS II, p. 50-51, n° 4306.

Nous avons négligé un manuscrit qui reproduit cette collection dogmatique :

- *Vaticanus Pii PP. II* 2, XV<sup>e</sup> s., fol. 363-364<sup>v</sup>, STEVENSON p. 132-134;

un manuscrit qui est le doublet de G de la main du même copiste :

- *Vaticanus gr.* 1492, XVI<sup>e</sup> s., fol. 221<sup>v</sup>-222<sup>v</sup>, GIANNELLI p. 12-13;

et un manuscrit d'extraits d'Euthyme Zigabène :

- *Roma, Bibliotheca Angelica* 30, anno 1393-1394, fol. 325<sup>v</sup>, SAMBERGER p. 72.

L'édition ne pose pas de difficulté majeure. La collection dogmatique, représentée par C, E et G, dont la tradition a déjà été étudiée à propos des écrits d'Athanase<sup>35</sup>, doit avoir emprunté ce texte à Euthyme Zigabène et s'être constituée au XV<sup>e</sup> siècle; sa valeur pour l'édition est réduite. Les autres manuscrits nous donnent l'extrait comme pièce de la *Panoplie dogmatique*; B et F sont très nettement groupés par des erreurs caractéristiques, I et L le sont par des fautes d'une gravité moindre. Les autres manuscrits, ADHJK, donnent un texte à peu près homogène dont A et D sont les meilleurs témoins; H est particulièrement médiocre. Le *passus* ne permet pas pour autant d'esquisser l'histoire du texte de la *Panoplie dogmatique* : la tradition est trop homogène pour que les différences apparaissent sur quelques pages.

Le texte obtenu par la confrontation de ces témoins permet d'améliorer notablement celui de Migne, qui reproduisait l'édition princeps du XVIII<sup>e</sup> siècle, jamais remplacée à ma connaissance, que je n'ai pu consulter directement<sup>36</sup>; elle reposait sur D, un des meilleurs témoins. Le texte de Migne tend à corriger les formes rares ( $\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$  remplacé par  $\alpha\rho\kappa\tau\omicron\varsigma$ ) et à simplifier ( $\delta\alpha\iota\mu\omicron\sigma\iota\nu$  pour  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omega\sigma\iota\nu$ ), et introduit des bévues probablement dues au recopiage ( $\tau\omega\ \kappa\alpha\iota\rho\omega$  sans  $\acute{\epsilon}\nu$ ).

## 2) *Le fragment du Marcianus* ( $\Omega$ ).

Comme ce texte est conservé par un seul témoin, apparemment en assez bon

35. Voir H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, 1935, p. 48-53. Il s'agit d'une collection de textes d'Athanase constituée à une époque tardive (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s. ?), à laquelle a été intégrée une collection de textes contre les hérétiques et les juifs, où figure notre extrait de Léontios, sans doute emprunté à la *Panoplie dogmatique* avec les autres extraits de la fin de la collection (H. G. OPITZ, *op. cit.*, p. 52). C'est le modèle des autres témoins. Le *Genevensis gr.* 29 (XV<sup>e</sup> s.) donne cette collection sans le *passus* de Léontios; le *Holkham* 54 (XVI<sup>e</sup> s.) le contient peut-être (voir *An. Boll.* 25, 1906, p. 452). Le *Vaticanus Ottob. gr.* 360 est un jumeau du *Vaticanus gr.* 1492 et son examen serait superflu; voir CANART 1964, p. 242.

36. Éd. Métrophane, Tergovitz 1610.

52 état, son édition ne pose de problèmes que là où le sens ou la langue imposent des restitutions mineures.

### 3) *Les extraits du cinquième livre dans les florilèges iconodoules.*

Dès le premier abord, il est évident que nous avons, dans cinq collections différentes, des extraits d'un même long passage de l'original de Léontios; mais les divergences entre les trois versions éditées jusqu'à présent, les deux collections du Damascène et le *passus* de Nicée II, ont néanmoins laissé perplexes les érudits<sup>37</sup>. Nous avons déjà tenté d'expliquer ces différences<sup>38</sup>. Le texte de Nicée II doit être la version la plus remaniée, d'une continuité purement apparente, rédigée selon toute vraisemblance en vue du concile, tandis que les extraits du Damascène font davantage figure de notes de lecture au fil du texte. Cette impression initiale a été confirmée par le témoignage des florilèges  $\Gamma$  et  $\Delta$ , eux aussi plus fidèles que le *passus* de Nicée II. Au total, il est possible de mettre en regard le texte de Nicée II et les quatre collections d'extraits fournies par Jean Damascène et les compilateurs anonymes à qui nous devons les extraits de  $\Gamma$  et  $\Delta$ . Cependant, ces extraits eux-mêmes ne sont pas parfaitement fidèles au texte original, puisque les extraits qui se recourent divergent entre eux — il semble bien en particulier que Jean Damascène cite le texte assez librement.

Outre  $\Gamma$  et  $\Delta$ , nous disposons d'une tradition manuscrite relativement riche pour le *passus* de Nicée II et les collections de Jean Damascène. Le *passus* de Nicée II nous est conservé par les manuscrits des actes du concile<sup>39</sup> :

- *Vaticanus gr.* 836 (V), XIII<sup>e</sup> s., fol. 45-48, DEVRESSE III, p. 383-384, parchemin;
- *Taurinensis BN*, B II 9 (T), XIII<sup>e</sup> s., fol. 62-65, PASINI p. 62 (c III 10), papier;
- *Marcianus gr.* 166 (M), XIII<sup>e</sup> s., fol. 307<sup>v</sup>-313, MIONI p. 245-246, papier;
- *Vaticanus gr.* 660 (N), XVI<sup>e</sup> s., fol. 295<sup>v</sup>-300<sup>v</sup>, DEVRESSE III, p. 95-96, papier;
- *Vaticanus gr.* 834 (X), XVI<sup>e</sup> s., fol. 324<sup>v</sup>-328<sup>v</sup>, DEVRESSE III, p. 382; CANART, *Misc. Tisserant*, p. 183, papier;
- *Vaticanus gr.* 1181 (Y), XVI<sup>e</sup> s., fol. 105<sup>v</sup>-110<sup>v</sup>, CANART, *op. cit.*, p. 229, papier;
- *Vaticanus Ottobonianus gr.* 27 (O), XVI<sup>e</sup> s., fol. 76<sup>v</sup>-81<sup>v</sup>, FERON-BATTAGLINI p. 25, papier;
- *Vindobonensis historicus gr.* 29 (W), XVI<sup>e</sup> s., fol. 91<sup>v</sup>-96<sup>v</sup>, HUNGER I, p. 32, papier;
- *Escorialensis*  $\phi$  II 14 — *gr.* 449 — (S), XVI<sup>e</sup> s., fol. 112<sup>v</sup>-118<sup>v</sup>, ANDRÉS p. 40, papier;

37. Cf. *supra* n. 33.

38. DÉROCHE 1986 (voir n. 13).

39. Cette liste et les suivantes ne sont malheureusement pas exhaustives : il faudrait examiner tous les manuscrits contenant des collections *κατὰ Ἰουδαίων* pour pallier le manque d'indications de certains catalogues. Le fragment de l'*Apologie*, qui figure dans l'*Athous Hagias Annas* 69, p. 645 ss. (MIKRAGIANNANITÈS, p. 195 et 199), n'est autre que le *passus* de Nicée II. Le *Parisinus gr.* 3097, fol. 109-113, du XVII<sup>e</sup> s., est une copie d'autres manuscrits du fonds Colbert (OMONT II, p. 107). Pour la tradition manuscrite des actes de Nicée II, il convient désormais de se référer à l'excellente étude de E. JUNOD et J.-D. KAESTLI dans leur édition des *Acta Ioannis*, conservés partiellement dans les actes du concile (Turnhout 1983, p. 344-368; ci-après : JUNOD-KAESTLI); nous reprenons leurs sigles de manuscrits. Nous laissons de côté le *Braidensis AF X* 47 (JUNOD-KAESTLI B), qui ne contient pas notre passage. Je remercie Mgr Canart d'avoir bien voulu identifier ce passage dans différents manuscrits du Vatican.

§ et par trois florilèges iconodoules :

- *Mosquensis Bibl. Syn.* 265 — *Vladimir* 197 — (K), IX<sup>e</sup> s., fol. 171<sup>v</sup>-177, parchemin;
  - *Parisinus gr.* 1115 (P), anno 1276, fol. 266<sup>v</sup>-269<sup>v</sup>, OMONT p. 223, papier<sup>40</sup>;
  - *Laurentianus gr.* VIII. 17 (Σ), XIV<sup>e</sup> s., fol. 396-401, BANDINI p. 360, papier.
- Nous négligerons le *Vaticanus gr.* 835 qui est une copie de V (DEVRESSE III, p. 383). Il faut en revanche tenir compte de la traduction latine d'Anastase le Bibliothécaire au IX<sup>e</sup> siècle, éditée assez médiocrement au XVII<sup>e</sup> siècle et reproduite depuis<sup>41</sup>.

La récente édition critique des œuvres de Jean Damascène<sup>42</sup> nous dispense de détailler la tradition manuscrite des *Discours sur les images*. Les manuscrits essentiels sont :

- *Escorialensis* φ III 8 — *gr.* 463 — (A), XIII<sup>e</sup> s., KOTTER p. 35;
  - *Athous Dionysiou* 175 (F), XIII<sup>e</sup> s., KOTTER p. 34;
  - *Neapolitanus gr.* 54 (D), XIII<sup>e</sup> s., KOTTER p. 36,
- que l'on est amené à séparer parfois en D<sup>I</sup> et D<sup>II</sup> à cause des différences entre les florilèges des deux premiers *Discours sur les images*, identiques dans le reste de la tradition. D est le manuscrit de base. Il faut y ajouter deux manuscrits jumeaux négligés dans l'édition Kotter, qui reproduisent une partie du florilège des deux premiers *Discours sur les images* en y intégrant une scolie par erreur :

— *Vindobonensis theologicus gr.* 307, XIII<sup>e</sup> s., fol. 92<sup>v</sup>-93, NESSEL p. 419 et p. 421, parchemin;

— *Taurinensis* B IV 22, XIV<sup>e</sup> s., fol. 294-296, PASINI p. 297 (b III 11), papier<sup>43</sup>.

Ces derniers ne permettent pas d'améliorer le texte de l'édition Kotter. Leur recension commune dépend de toute évidence du florilège de Jean Damascène. Il en va de même de trois manuscrits modernes qui reproduisent les extraits propres aux premier et deuxième *Discours sur les images*, eux aussi bien inférieurs aux témoins utilisés par l'édition Kotter : l'*Athous Iviron* 1316, XVIII<sup>e</sup> s., texte 8, fol. 223<sup>v</sup>-225<sup>v</sup>, le *Londinensis Lambeth gr.* 163, XVII<sup>e</sup> s., fol. 5<sup>v</sup>-6, et le *Cantabrigiensis University Library gr.* L1. V. 2, 3, XVI<sup>e</sup> s., p. 32-34.

Ces cinq branches indépendantes dans la tradition manuscrite confirment l'existence d'un texte original complet de l'*Apologie*, comme nous le supposons au départ. Elles posent néanmoins plusieurs questions. Quel texte suivre à l'intérieur de chaque branche de la tradition ? Quelle branche de la tradition préférer dans tel ou tel cas, et pourquoi ? Comment approcher le plus possible de la configuration originale du texte de Léontios ?

a) La tradition du *passus* conservé dans les actes de Nicée II.

L'existence des florilèges indépendants, KP, et des traditions parallèles, Jean Damascène et ΓΔ, offre une occasion unique de tester la valeur des différentes branches

40. Sur ce célèbre manuscrit copié en 1276, voir en dernier lieu J. MUNITIZ, « Le Parisinus gr. 1115 : description et arrière-plan historique », *Scriptorium* 36, 1982, p. 51-67.

41. Voir JUNOD-KAESTLI, p. 352 ss. ; c'est le texte reproduit dans Mansi et dans la Patrologie grecque de Migne.

42. Voir KOTTER, *op. cit.* (n. 25), p. 34-56 ; nous reprenons les sigles de manuscrits de l'édition Kotter.

43. Ces deux manuscrits dérivent certainement d'un modèle commun : *TM* 4, 1970, p. 111.

54 de la tradition des actes de Nicée II. Notre étude confirme l'essentiel des résultats obtenus par E. Junod et J.-D. Kaestli à partir des extraits des *Acta Ioannis*; V est indépendant, et a tendance à abrégé le texte au maximum; NSTWXY sont liés et s'opposent à la branche MO, certainement indépendante; M et T sont les meilleurs représentants de chacune de ces deux branches essentielles; S et Y sont liés et se distinguent du reste de leur branche. La tradition du *passus* de l'*Apologie* permet d'apporter des précisions supplémentaires :

— S et Y ne sont pas seulement une variante de la branche NTWX; certaines parties de leur texte sont soulignées comme douteuses, et des leçons différentes sont indiquées soit en marge, soit au-dessus des mots lorsque la variante ne porte que sur la terminaison; la branche SY intègre donc des corrections fournies par la comparaison avec une autre branche de la tradition. Un coup d'œil sur l'apparat critique suffit pour se rendre compte qu'il s'agit de V; les corrections portées sur S sont néanmoins de la même main que le reste du texte, ce qui veut dire que le scribe de S recopiait en fait un archétype commun qui portait déjà ces corrections — le cas de Y est moins clair<sup>44</sup>. Cet archétype disparu empruntait d'une part son texte à une sous-branche de la famille actuellement représentée par NSTWY, d'autre part ses variantes à un manuscrit apparenté à V qui en était indépendant, puisqu'il ne partage pas certaines erreurs de V. Il convient naturellement d'utiliser avec prudence ces corrections qui ne sont pas exhaustives (il semble que l'archétype de SY ne relevait que les différences majeures entre la branche NSTWXY et la branche V); elles seront désignées conventionnellement par les sigles S' et Y' ;

— l'une des hypothèses de E. Junod et J.-D. Kaestli se confirme : T, dont la conservation médiocre rend malheureusement la lecture difficile, a de fortes chances d'être l'archétype de sa branche. Il est fort difficile de distinguer des sous-groupes dans la branche NTWX; W est sûrement indépendant des autres témoins conservés et fournit le meilleur texte après T; peut-être faut-il rapprocher N et X.

KP présentent un texte qui est sûrement celui de la branche MO, mais dans un état bien supérieur; leur témoignage permet de rapprocher les branches KMOP et S'VY' face à NSTWXY, dont le texte est (mais pas toujours) inférieur — à la fois par la critique interne et par la comparaison avec  $\Gamma\Delta$  et Jean Damascène. P est indépendant de K; il est difficile d'établir si O est la copie de M, mais cette hypothèse est probable.  $\Sigma$  fait partie de la branche MO et a sans doute été pris à un manuscrit des actes du concile, comme les autres textes qu'il comporte; il est plus proche de O que de M, mais plusieurs erreurs le classent de toute façon loin derrière MO.

Les branches KMOP $\Sigma$  et S'VY' se rejoignent en effet d'abord par une énorme lacune dans le passage sur les images impériales (l. 116-117), lacune élargie par MO $\Sigma$  et comblée par une glose dans S'Y' et V (où la lacune est néanmoins plus grande); elles s'accordent encore par deux omissions (l. 89 et l. 104). Pour le reste, Jean Damascène et  $\Gamma\Delta$  confirment la supériorité de KMOPS'VY', en particulier grâce à K : bien que son copiste ait fait plusieurs fautes de distraction, il avait à sa disposition un texte d'une excellente qualité; il donne ainsi la leçon  $\delta\iota\acute{\alpha}$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ , seule admissible à la l. 39.

44. Pour S, ANDRÈS, p. 40, signale des corrections et des conjectures du copiste dans plusieurs endroits du manuscrit; pour Y, P. CANART, *op. cit.*, p. 251 n. 181, rapproche la main de plusieurs corrections de Y de celle que l'on retrouve dans les *Vaticani gr.* 1178 et 1177.

55 La place de la traduction d'Anastase dans cet ensemble est intéressante; sa grande précision permet en effet d'identifier le modèle. Comme tous les témoins du *passus* en dehors de V, il a lu la leçon erronée *διὰ τὸν χριστὸν* (l. 50). Mais le passage capital est celui sur les images impériales, qui discrimine les différentes branches de la tradition (l. 116-117); Anastase donne « Sicut e contra quidem imagines imperiales demolientes principem offenderunt, et non ipsam tabulam ». Le début embarrassé « sicut e contra » signifie probablement qu'Anastase n'a pas pu lire le Ποσάκις de son original; la suite révèle la grande omission propre à KMOPS'VY' à des degrés divers. MOΣ omettent le passage entier. KP donnent ce passage comme Anastase, moins la mention de l'offense faite à l'empereur sans laquelle le texte est inintelligible : Ποσάκις τινές εἰκόνας βασιλικὰς ἀφανίσαντες καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν σανίδα. V donne : Ποσάκις τινές εἰκόνας βασιλικὰς ἀφανίσαντες θανάτῳ ἀπώλοντο καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν σανίδα. S'Y' donnent la correction capitale θανάτῳ ἀπώλοντο qui les rapproche de V. KP sont par ailleurs les seuls avec V à donner la leçon αὐτὴν τὴν σανίδα qui seule peut expliquer le « ipsam » d'Anastase. Il semble donc qu'Anastase a dû consulter un ancêtre commun à KP, V et probablement MOΣ qui portait déjà une lacune, mais avait encore au moins τὸν βασιλέα ἐνωβρίσαντες. Une éventuelle édition critique de la traduction d'Anastase permettrait donc de disposer indirectement du témoignage d'un témoin grec de bonne qualité, aujourd'hui perdu.

La conclusion est par nécessité relativement pessimiste pour une éventuelle réédition des actes de Nicée II : les meilleurs témoins du *passus* de Léontios, KP, manquent pour le reste du texte, ou, comme V, sont des abrégés. MOΣ sont des représentants médiocres d'une branche à l'origine de bonne qualité, tandis que toute la branche NSTWXY, très homogène, est fautive à cause de l'archétype commun.

#### b) La tradition des *Discours sur les images*.

Pour simplifier la lecture, les extraits tirés du florilège des deux premiers *Discours* sont désignés par la lettre φ suivie du numéro d'ordre de l'extrait dans le développement du *passus* de Nicée II, et ceux du florilège du troisième *Discours* par la lettre ψ suivie, là encore, du numéro d'ordre du fragment<sup>45</sup>. Dans l'ensemble, la tradition manuscrite de ces textes paraît complexe, surtout à cause de la divergence entre D<sup>I</sup> et D<sup>II</sup> — qui remonte peut-être à un remaniement du Damascène lui-même. Certaines leçons absurdes contraignent à des restitutions à partir du texte de Nicée II, ce qui suppose une tradition fautive à très haute date. L'édition Kotter nous dispense d'un travail de fond; il reste néanmoins que la simple comparaison avec les autres branches de la tradition fait apparaître que cette édition rejette dans l'apparat critique soit des leçons correctes, soit même un passage entier correct. D'un autre côté, il faut retrancher du texte les commentaires de Jean Damascène qui y ont été incorporés par erreur dans toute la tradition manuscrite, et par suite dans l'édition Kotter (ὄραξ ... προσκύνησις après φ<sup>5</sup>; καὶ αὐθις après ψ<sup>8</sup>).

Le troisième *Discours sur les images* nous paraît authentique, malgré les doutes exprimés parfois<sup>46</sup>. Tout se passe comme si Jean Damascène complétait dans celui-

45. Voir plus bas, en II, les problèmes soulevés par les divergences entre l'ordre des florilèges du Damascène et celui du *passus* de Nicée II.

46. Voir KOTTER, p. 4-5, 23-24 et 31-32, sur l'authenticité et la cohérence des *Discours sur les*

<sup>56</sup> ci le florilège partiel qu'il avait donné dans les deux premiers *Discours*, où les extraits n'étaient tirés pour l'essentiel que de la seconde moitié du *passus* de Nicée II. Le troisième *Discours* donne au contraire des extraits répartis sur la totalité du *passus* de Nicée II; la comparaison entre les recoupements des deux florilèges,  $\varphi^8$ - $\psi^8$  et  $\varphi^1$ - $\psi^5$ , montre que si Jean cite approximativement ou de mémoire, c'est plutôt dans le florilège des deux premiers *Discours*. La divergence la plus importante est celle entre  $\varphi^1$  et  $\psi^5$ : Jean Damascène a-t-il utilisé dans un des deux cas un florilège ou une édition différente de l'*Apologie*? Notre ignorance du texte original exclut une réponse définitive. Cette complémentarité des trois textes plaide pour un auteur commun. L'existence de l'édition Kotter dispense d'un apparat critique détaillé; nous nous contenterons d'indiquer certaines variantes importantes dans notre perspective.

c)  $\Gamma$  et  $\Delta$ .

$\Gamma$  et  $\Delta$  donnent l'impression d'avoir puisé directement dans le texte de Léontios, presque sans retouches.  $\Gamma$  ne donne qu'un seul fragment,  $\Delta$  trois dont les limites sont indiquées dans G par des signes diacritiques, et dans IJ par des formules. Bien que  $\Delta^1$  ait la même extension que  $\psi^4$ , et que  $\Gamma$  commence au même endroit que  $\varphi^4$ , il est clair que  $\Gamma\Delta$  ne dépendent pas d'un florilège qui serait la source commune de leurs extraits et de ceux du Damascène, et qui aurait donc imposé ses coupures à ses épigones ( $\Delta^2$  et  $\psi^6$  en particulier sont irréconciliables).

E étant témoin unique, son texte de  $\Gamma$  s'impose. En revanche, G et IJ présentent des différences notables pour  $\Delta$ ; l'identité de leur archétype est garantie par l'extension identique des extraits, et par la leçon  $\delta\iota\alpha\kappa\lambda\omega\sigma\iota$  pour  $\delta\iota\alpha\gamma\epsilon\lambda\omega\sigma\iota$ . I et le manuscrit de Wolfenbüttel dépendent clairement du même modèle direct, que je n'ai pu identifier. J, un florilège dogmatique sur l'Eucharistie, les messes pour les défunts et les images, est la copie par Constantin Paléocappa Cydonius pour le cardinal Charles de Lorraine d'un manuscrit ancien et délabré rapporté de Crète, presque illisible d'après Constantin; il ne doit donc pas s'agir du modèle de I. La transmission semble donc simple: à date haute, les branches G et IJ se séparent; dans cette dernière, on voit apparaître le titre absurde qui fait de Léontios l'archevêque de Chypre; enfin, le manuscrit crétois copié par Constantin Paléocappa et le modèle de I introduisent quelques divergences minimes. Dans l'ensemble, IJ sont plus proches de Nicée II et nous ont semblé préférables; cet accord ne peut s'expliquer que par une qualité supérieure de IJ, sauf si la recension de IJ avait été corrigée d'après l'extrait de Nicée II — ce qui semble peu probable; plusieurs des leçons de G peuvent d'ailleurs s'expliquer par la lecture difficile d'un modèle endommagé. Dans le doute, nous avons néanmoins conservé l'extension que G donne seul à la fin de  $\Delta^2$ ; le titre de G paraît également meilleur.

d) La supériorité des extraits du Damascène et de  $\Gamma\Delta$ .

Elle tient en quatre points: la forme dialoguée est mieux préservée; les citations vétérotestamentaires et les notions spécifiques de la polémique antijudaïque y sont

---

*images*. Le manuscrit F, souvent inexact dans le détail, présente en revanche un texte plus complet qui introduit d'autres fragments et rectifie parfois le texte en le rapprochant de l'extrait de Nicée II: y a-t-il eu une réédition par Jean Damascène lui-même, ou une réédition par une autre main après Nicée II?

57 davantage présentes ; les effets rhétoriques sont plus marqués et cohérents, en particulier le vocabulaire et les paronomases ; le sens est parfois oblitéré dans le *passus* de Nicée II, qui bénéficie pourtant d'une tradition manuscrite relativement stable<sup>47</sup>. Ces quatre défauts du *passus* de Nicée II reviennent à dire que le texte des légats romains n'était pas conçu pour être utilisé contre les juifs ou pour les persuader par sa rhétorique, mais seulement à titre d'autorité au sein du concile. Les différences entre les fragments conservés ne doivent par conséquent pas être ramenées à une éventuelle réédition du texte original par l'auteur lui-même, puisque l'hypothèse plus économique d'un remaniement par les *excerptores* s'impose.

La forme dialoguée est en effet l'une des marques de la polémique antijuïdaïque<sup>48</sup>, et même le *passus* de Nicée II conserve plusieurs répliques du personnage juif (l. 14-15 et l. 93-100). La vivacité du dialogue est mieux conservée dans les autres versions par la répétition du φέρε προθύμως (φ<sup>1</sup>, l. 1). La présence d'un interlocuteur est attestée par des locutions comme και οὐχ ἡμετέρα (φ<sup>1</sup>, l. 3), ou des apostrophes comme ὦ Ἰουδαῖε (φ<sup>1</sup>, l. 1 ; Γ, l. 10) et ὡς φῆς (φ<sup>6</sup>, l. 5-6), ὦ ἀνόητε (φ<sup>7</sup>, l. 4), εἰπέ, ὦ Ἰουδαῖε (φ<sup>9</sup>, l. 1) et ἄκουσον (φ<sup>7</sup>, l. 7).

Les citations vétérotestamentaires sont plus longues et plus riches, et parfois directement antijuïdaïques (Δ<sup>2</sup>, l. 8-9 ; φ<sup>5</sup>, l. 11-12 ; φ<sup>6</sup>, l. 12-14). Des arguments spécifiquement antijuïdaïques apparaissent, comme ἀνόμων (φ<sup>1</sup>, l. 2), ἐντέλλεται ὑμῖν (φ<sup>2</sup>, l. 1), πρὶν ἢ τούτων διὰ τὴν σὴν ἀγνωμοσύνην ἔστερήθης (φ<sup>5</sup>, l. 7-8), ou l'incise sur Israël qui a toujours massacré les prophètes (φ<sup>10</sup>, l. 3-5). La mention τῆ εἰδωλικῆῖ accolée à la statue d'or de Nabuchodonosor donne également une force supérieure à l'argument antijuïdaïque : Israël s'est bel et bien prosterné devant une idole (φ<sup>6</sup>, l. 10). L'invective de la Synagogue dépravée traitant de prostituée la chaste Église appartient elle aussi à ce registre (φ<sup>2</sup>, l. 6-7). Les effets de style sont meilleurs, comme la paronomase καταλύσαντας ... κατακαύσαντας ... κατακλάσαντας (φ<sup>6</sup>, l. 5-8). Le vocabulaire est plus précis et plus riche, comme ἀντίμιμα (φ<sup>7</sup>, l. 11), ἀνάμνησις pour μνήμη (Γ, l. 20).

Certains passages du *passus* de Nicée II sont presque absurdes. L'omission de εἶχε y déséquilibre toute une phrase (φ<sup>1</sup>, l. 5). Jean Damascène dit plus bas que Dieu a « puni » (ἐκόλασεν) le Pharaon et non « dissimulé » (scil. « englouti » : ἐκάλυφεν) : l'ordre chronologique des grands miracles vétérotestamentaires est ainsi préservé ; dans le *passus* de Nicée II, on a au contraire confondu les plaies d'Égypte du texte originel avec l'anéantissement de l'armée égyptienne dans la Mer Rouge (φ<sup>3</sup>, l. 3). De plus, des précisions supplémentaires conservées par le Damascène et d'autres témoins enrichissent la pensée. Le premier extrait du Damascène mentionne ainsi à juste titre l'ἐκτύπωσις des images : leur reproduction pose autant de problèmes que leur simple existence (φ<sup>1</sup>, l. 1). La distinction entre deux types d'images, « narratives et descriptives » (γραφικαῖς καὶ ἱστορικαῖς, φ<sup>9</sup>, l. 5) est plausible et intéressante. L'opposition entre exemples empruntés à la « nature » et exemples empruntés à l'Écriture est là encore mieux formulée dans les extraits du Damascène (γραφικὰς τε καὶ φυσικάς, φ<sup>5</sup>, l. 9). Tout le passage propre au Damascène sur la distinction entre chrétiens et païens convient excellemment à l'effort de Léontios pour distinguer l'ico-

47. Voir JUNOD-KAESTLI, p. 344 et p. 357-358.

48. Voir DÉROCHE 1991, p. 282-290.

58 nodoulie et l'idolâtrie, avec en particulier la distinction εικόνων και ειδώλων, entre « images » chrétiennes et « idoles » païennes (ψ<sup>7</sup>, l. 11)<sup>48bis</sup>. Jean Damascène maintient un argument antijudaïque traditionnel gommé dans le texte de Nicée II, l'idée que les juifs sont par nature des cœurs durs peu portés à la piété (« il n'était pas attaché naturellement à Dieu », μη προσκειμένος τῷ Θεῷ κατὰ φύσιν, φ<sup>6</sup>, l. 7-8); cette dévalorisation du peuple juif remonte aux textes patristiques<sup>49</sup>.

Nous maintenons donc notre hypothèse initiale : le *passus* de Nicée II provient d'un travail d'abréviation de l'*Apologie* fait en vue du concile de Nicée II, qui a cherché à sélectionner les éléments directement adaptables à la problématique iconodoule du concile, et qui, ce faisant, a éliminé tout ce qui était spécifiquement antijudaïque, la forme dialoguée et certains arguments<sup>50</sup>. Jean Damascène et les *excerptores* anonymes ont au contraire découpé des passages dans le texte original, d'une façon plus habituelle qui nous donne selon toute vraisemblance une image plus fidèle de ce dernier. Les recoupements des différents textes montrent en effet que les divergences entre ΓΔ et les deux recensions du Damascène sont mineures par comparaison à ce qui les distingue du *passus* de Nicée II. Ainsi, le Damascène donne ἀκάθαρτά εἰσι (φ<sup>4</sup>, l. 1) au lieu de ἀσεβές ἐστὶ τιμᾶν de Nicée II et Γ, ἀγίου (φ<sup>6</sup>, l. 2) au lieu de ἄλλου τινὸς δικαίου (Δ<sup>2</sup>, l. 3), la première personne du singulier (ἐκτυπῶ και διαγράφω, φ<sup>4</sup>, l. 3) au lieu de la première du pluriel dans Nicée II et Δ (Δ<sup>1</sup>, l. 2-3). Le Damascène et Nicée II donnent le bon texte τὰς τοιαύτας μορφὰς (φ<sup>5</sup>, l. 5-6) abrégé en ταῦτα dans Γ (Γ, l. 19).

Le *passus* de Nicée II reste néanmoins indispensable pour le lecteur moderne, d'abord, bien sûr, à cause de son étendue supérieure à celle de tous les autres fragments, ensuite parce qu'il permet de corriger certaines erreurs introduites dans ces derniers par la tradition manuscrite. Les extraits du Damascène donnent ainsi à tort ὀνομάτων au lieu de ὁμοιωμάτων (φ<sup>1</sup>, l. 10, apparat critique), εἰ δὲ au lieu de εἶθε (φ<sup>5</sup> et φ<sup>6</sup>, apparat critique), et omettent χριστοῦ (ψ<sup>4</sup>, l. 13) et ὄντες (φ<sup>9</sup>, l. 3). Il est difficile de croire que ces bévues remontent à Léontios ou à Jean Damascène; nous les avons donc corrigées dans l'édition. En revanche, la mention des fils d'Emmor (*Gen.* 38) dans l'un des extraits des *Discours sur les images* pose problème : l'erreur est évidente, puisque c'est aux fils de Cheth qu'Abraham achète le tombeau de Bethel (*Gen.* 23). Les autres recensions ne permettent pas de contrôle sur ce point. La leçon a donc été maintenue, comme tous les manuscrits des *Discours sur les images* la portent; il s'agit peut-être d'une distraction de Léontios ou du Damascène.

48 bis. H.-G. THÜMMEL (cf. n. 51), p. 135 n. 245, a cru apparemment que ἱστορικαῖς désignait des reliques, alors qu'il s'agit simplement d'un mode de représentation différent.

49. Voir M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1948, p. 113 ss.

50. Le procédé reste curieux et peut-être sans parallèle : même si ces retouches ne changent apparemment rien au caractère iconodoule du texte de Léontios, un éventuel contradicteur disposant du texte intégral aurait pu élever des objections au moins sur la forme. On sait que le patriarche Tarasios était pressé de conclure, et qu'il a même refusé de donner lecture de certains des textes qu'on lui proposait : est-ce la raison de ce travail d'abréviation ? Ou bien a-t-on voulu simplement frapper davantage les esprits en ramassant en un texte continu une argumentation assez dispersée dans l'œuvre intégrale de Léontios ? Il est certain que le concile de Nicée II révèle une opposition sourde entre le patriarche et le « parti » des moines (voir P. HENRY, « Initial Eastern Assessments of the 7<sup>th</sup> Oecumenical Council », *Journal of Theological Studies* 25, 1974, p. 75-92, surtout p. 83-85, et M.-F. AUZÉPY, « La place des moines à Nicée II (787) », *Byz.* 58, 1988, p. 5-21), mais on ne voit pas ici en quoi la formulation du texte de Léontios pouvait constituer un enjeu dans cette rivalité.

## II. — Les principes de l'édition

Ces variantes suffisent à montrer qu'une tentative de reconstitution du texte original à partir de ces extraits irrémédiablement divergents serait vouée à l'échec; chaque collection doit être éditée séparément pour ce qu'elle peut nous révéler du texte initial, et les corrections à partir du témoignage des autres collections doivent se borner aux cas où le texte transmis par les manuscrits aboutit à une absurdité évidente; l'édition présentera donc en parallèle les différentes collections, comme il a fallu le faire pour les extraits du texte analogue d'Étienne de Bostra<sup>51</sup>.

### 1) L'édition des fragments sur les images.

L'édition repose sur l'image que nous pouvons obtenir du texte original à travers les différentes recensions. Le seul texte continu est celui de Nicée II, qui a pour lui la logique interne : l'ouverture introduit aussitôt le sujet de la vénération des objets matériels, et la conclusion retourne contre le juif l'accusation d'idolâtrie qu'il a lui-même lancée, l'aboutissement logique du raisonnement polémique. Nous pouvons donc admettre que nous avons conservé là au moins le début et la fin du passage du texte originel sur ce sujet, dans lequel les fragments conservés ailleurs devraient s'intercaler<sup>52</sup>. L'ordre des fragments reproduits par GIJ confirme celui du *passus* de Nicée II. En revanche, l'ordre des deux florilèges du Damascène ne s'accorde pas toujours avec lui. Deux problèmes se posent donc : quel était l'ordre originel des divers fragments conservés ? Où peut-on déceler des coupures ?

Certaines des coupures opérées dans le *passus* de Nicée II apparaissent immédiatement grâce à la comparaison avec  $\Gamma\Delta$  et  $\varphi\psi$  : la fin de  $\Delta^2$ , celle de  $\psi^6$ ,  $\psi^7$  l. 6-7,  $\varphi^5$  l. 7-9 et la fin, plusieurs passages de  $\varphi^6$ , la fin de  $\psi^8$  et celle de  $\varphi^8$ ,  $\psi^2$  entier et presque tout  $\varphi^{10}$ . Le début de  $\psi^7$ , introuvable dans le texte de Nicée II, fait double emploi avec  $\psi^8$  qui, lui, est confirmé par le *passus* de Nicée II; soit le Damascène a utilisé deux fois le même texte, soit plutôt il s'agit d'un des nombreux retours de Léontios sur le même argument (voir plus bas) que les auteurs du *passus* de Nicée II ont préféré éliminer. Le fragment  $\varphi^{10}$  relève peut-être du même cas : sa première phrase permet de le situer à la l. 185 du *passus* de Nicée II, mais la suite du fragment ne peut s'accorder avec les lignes suivantes; cette suite représente peut-être un fragment entier dont rien ne nous reste dans le texte de Nicée II. Une des remarques de Léontios à propos des diverses significations de la proskynèse, « comme je l'ai souvent dit » (l. 60), ne trouve pas de répondant dans le texte de Nicée II et laisse donc deviner plusieurs lacunes. La continuité actuelle du *passus* de Nicée II est donc trompeuse.  $\Gamma$  n'indique pas de coupure à l'intérieur de son texte, et la comparaison avec le *passus* de Nicée II confirme son homogénéité; pour  $\Delta$ ,  $G$  les indique par un petit

51. Voir l'édition citée à la n. 32. Le présent dossier était déjà parti chez l'imprimeur lorsque a paru le recueil de H.-G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Berlin 1992. On y trouve les textes déjà édités de l'Apologie, suivis d'une traduction (p. 127-135) qui vise à rendre le mouvement de l'œuvre dans sa continuité (cf. la n. 226 de l'auteur). Cet essai de reconstitution me semble à certains égards périlleux.

52. Voir DÉROCHE 1986, p. 666, n. 52.

60 signe, IJ par une formule, et l'homogénéité de leurs extraits n'est jamais contredite par le reste de la tradition. Quant aux florilèges des *Discours sur les images*, ils révèlent une méthode assez capricieuse. Le florilège  $\psi$  présente dans l'ordre  $\psi^1$ ,  $\psi^2$ ,  $\psi^3$  séparément, puis  $\psi^4$ ,  $\psi^5$  et  $\psi^6$  réunis, et  $\psi^7$ ,  $\psi^8$  et  $\psi^9$  séparés. Jean Damascène n'indique donc pas clairement toutes les coupes qu'il opère. La place de  $\psi^2$  dans le texte original reste un mystère : comment l'introduire entre les l. 13 et 16 du texte de Nicée II <sup>52bis</sup> ? C'est par ailleurs le seul extrait dont le florilège précise qu'il provient lui aussi du cinquième livre de l'*Apologie*. Le florilège  $\varphi$  est encore plus déroutant : il présente  $\varphi^1$  séparément, coupé en deux par une scolie, puis  $\varphi^2$ ,  $\varphi^{10}$ ,  $\varphi^4$ ,  $\varphi^3$  et  $\varphi^5$  réunis dans cet ordre ; dans F seul, on voit ensuite  $\varphi^6$  introduit par la formule  $\kappa\alpha\iota \mu\epsilon\tau' \delta\lambda\iota\gamma\alpha$ , alors que  $\varphi^6$  suit exactement  $\varphi^5$  dans le *passus* de Nicée II (F doit représenter un remaniement du florilège) ; puis, après une coupure signalée par  $\kappa\alpha\iota \mu\epsilon\tau' \delta\lambda\iota\gamma\alpha$  (logique entre  $\varphi^5$  et  $\varphi^7$ , absurde entre  $\varphi^6$  et  $\varphi^7$ ), viennent  $\varphi^7$ ,  $\varphi^9$  et  $\varphi^8$  réunis dans cet ordre. Les coupures non signalées sont indubitables, et le désordre introduit par le Damascène l'est encore plus ; ainsi, la fin de  $\varphi^4$  n'introduit pas du tout  $\varphi^5$ , dont l'équivalent dans le *passus* de Nicée II s'ajuste au contraire très bien à son contexte. Jean Damascène a dû citer de mémoire ou à partir de notes rapides, sans se soucier trop de l'ordre de l'original (avait-il déjà affaire à un florilège ?) ; l'ordre interne de ses florilèges ne peut faire référence. Il est d'ailleurs très probable que la tradition manuscrite des *Discours sur les images* a très vite embrouillé la présentation de ses florilèges, ce qui explique que successivement Nicéas de Médikion, les auteurs du florilège dans IJ et enfin B. Kotter lui-même aient pu confondre des commentaires du Damascène avec le texte originel de Léontios <sup>53</sup>. On peut donc admettre que le *passus* de Nicée II reproduit l'essentiel du passage original de l'*Apologie* sur la vénération des images, et pour l'essentiel dans l'ordre d'origine. Par conséquent, nous avons pris l'ordre du *passus* de Nicée II comme ordre conventionnel, et introduit dans les florilèges des *Discours sur les images* les coupes et les permutations que l'alignement sur le *passus* de Nicée II rendait nécessaire ; la place de  $\varphi^{10}$  est en fait conventionnelle <sup>53bis</sup>. Les passages de  $\Gamma\Delta$  et des *Discours sur les Images* dont le texte de Nicée II n'a pas l'équivalent ont été soulignés ; la similitude avec le *passus* de Nicée II reste néanmoins telle qu'une traduction séparée de ces passages serait superflue ; l'apparat scripturaire est donc indiqué en bas du texte grec pour ces seuls fragments, au

52 bis. H.-G. THÜMMEL, *op. cit.* (n. 51), p. 128 et n. 57, et p. 341, l'y insère cependant, parce qu'il croit reconnaître une lacune entre les l. 13 et 14 de la présente édition, le chrétien parlant des images dans la Bible et le juif ramenant le débat au culte des images. Mais précisément, le juif parle au *passé* de l'absence de culte rendu par les juifs à ces images pour contrer l'argument chrétien. Le chrétien revient ensuite au présent de son Église,  $\sigma\upsilon\delta\epsilon \mu\epsilon\tau' \eta\mu\acute{\iota}\nu$  : l'argumentation est ici continue.

53. Voir plus haut (n. 32) le cas de Nicéas ; les manuscrits IJ intègrent la même scolie au texte ; KOTTER p. 158 introduit à tort le  $\delta\rho\alpha\varsigma$  —  $\mu\epsilon\tau' \alpha\upsilon\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  dans le fragment  $\varphi^5$ . Comme la présentation du reste du florilège ne paraît pas aussi fantaisiste, il faut supposer : 1) que Jean Damascène n'a pas reconnu à Léontios le statut d'autorité patristique incontestée, et s'est donc permis de retoucher au moins l'ordre du texte ; 2) qu'en revanche, cet auteur récent l'a vivement intéressé parce que ses préoccupations répondaient directement aux siennes, d'où ces longues citations entrecoupées de commentaires ; 3) que l'original devait porter des signes diacritiques permettant de différencier les différents fragments entre eux et les fragments des scolies ; ce dispositif (d'une complexité exceptionnelle dans le florilège) a été vite oblitéré.

53 bis. Nous ne suivons donc pas H.-G. THÜMMEL, *op. cit.* (n. 51), p. 131, qui place cet extrait en regard des l. 120 ss. de la présente édition.

<sup>61</sup> lieu d'être porté dans la traduction. Une exception a été faite pour  $\phi^2$ , comme il est impossible de le repérer dans les actes de Nicée II : il est édité en tête avec une traduction propre.

## 2) *L'ordre de l'ensemble des fragments.*

Parmi les trois grands fragments, conservés respectivement par Euthyme Zigabène,  $\Omega$  et Nicée II, seul ce dernier est situé dans le texte original par son titre qui le place dans le cinquième *logos*. L'ordre choisi ici est donc arbitraire et repose seulement sur ce que nous pouvons observer des habitudes des textes antijudaïques, en partant de l'idée que les thèmes apparus le plus récemment tendent à être placés vers la fin. Le fragment d'Euthyme Zigabène présente la justification de la divinité de Jésus par les textes vétérotestamentaires, sujet central par définition, qui apparaît dès le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, et dès le départ de la majorité de ces œuvres; la justification de l'Incarnation de Jésus dans le corps de Marie, thème du fragment  $\Omega$ , est un sujet moins fréquent, qui apparaît en général dans un second temps; enfin, le sujet des images est encore récent à l'époque de Léontios, et je ne connais pas d'œuvre antijudaïque qui ait plus de cinq discours ou « journées », ce qui conduit à placer le fragment de Nicée II après les deux autres.

## III. — Texte et Traduction.

### 1. — *Le passus d'Euthyme Zigabène.*

#### *Conspectus siglorum :*

- A *Vaticanus gr.* 719, XIV<sup>e</sup> s.
- B *Vaticanus gr.* 840, XIV<sup>e</sup> s.
- C *Braidensis* AG IX 37, XV<sup>e</sup> s.
- D *Mosquensis Bibl. Syn.* 387 — *Vladimir* 224 —, XII<sup>e</sup> s.
- E *Vaticanus Ottobonianus* 360, XVI<sup>e</sup> s.
- F *Messanensis* BU FV 12, XVI<sup>e</sup> s.
- G *Vaticanus gr.* 1655, XVI<sup>e</sup> s.
- H *Athous Vatopedi* 163, anno 1281
- I *Athous Iviron* 281, XIV<sup>e</sup> s.
- J *Atheniensis* EB 297, XII<sup>e</sup> s.
- K *Athous Dionysiou* 167, XV<sup>e</sup> s.
- L *Athous Iviron* 186, XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.

## De Léontios, évêque de Chypre, contre les juifs.

62 Montre-moi, dit-il<sup>54</sup>, les signes de la venue du Christ, ce que dit Michée, « Les peuples ne lèveront plus l'épée l'un contre l'autre » (*Mich.* 4, 3), et ce que dit Jérémie, « Ils n'enseigneront plus chacun son prochain en disant : 'Connais le Seigneur', parce que tous me connaîtront, du plus petit au plus grand » (*Jér.* 31, 34), et ce que dit Isaïe, « Le loup paîtra avec l'agneau, la panthère se reposera avec le chevreau, et le bœuf, le taureau et le lion paîtront ensemble, et leurs enfants se reposeront ensemble ; et le lion et le bœuf mangeront ensemble la paille, et un enfant nouveau-né mettra la main sur un trou de vipères sans qu'elles lui fassent de mal » (*Is.* 11, 6-8). C'est en effet la question que répètent sans cesse les juifs ; qu'ils voient donc tous ces signes accomplis.

Juste avant la naissance du Christ, César Auguste décréta le recensement du monde entier (*Luc* 2, 1). À partir de cette date, tous les peuples étant soumis à Rome, ils vécurent tous en paix et ne se firent plus la guerre les uns aux autres, parce qu'ils dépendaient d'un seul chef, et ils s'adonnèrent à l'agriculture. Et si quelque part il restait des nations en guerre, c'est une caractéristique de l'Écriture de dire 'tous' pour signifier la majorité. C'est ainsi que les trois enfants disaient : « Ce temps ne connaît ni chef, ni prophète » (*Dan.* 3, 38). Ils avaient pourtant avec eux Daniel et Ézéchiël, et Jérémie se trouvait à Jérusalem ; il y en a encore bien d'autres exemples. Ou encore, la prophétie porte sur les nations qui ont cru. Elle dit anagogiquement : « Le peuple des démons ne lèvera plus contre le peuple des hommes l'épée de l'idolâtrie qui détruit les âmes et les empêche de reconnaître Dieu ». En effet, là où l'Évangile a été proclamé, tous sont devenus un seul corps, n'avaient qu'un seul chef, le Christ, et se sont révélés redoutables pour les démons. Car le verset : « Je ne suis pas venu apporter la paix sur terre, mais une épée » (*Matthieu* 10, 34) ne parle pas d'une épée de guerre. L'épée que le Christ a apportée sur la terre, c'est le kérygme, et la foi en lui qui tranche entre le fidèle et l'infidèle (*Hébr.* 4, 12) et excise la disposition à faire le mal et à l'approuver.

Mais en voilà assez pour le texte de Michée, voyons celui de Jérémie. Comme le Christ accomplissait une foule de grands miracles, ceux qui accouraient y assister avaient tous, du plus grand au plus petit, leurs propres yeux pour leur enseigner Dieu, et comme ils constataient son pouvoir digne de Dieu, ils comprenaient bientôt par eux-mêmes qu'il était Dieu — comme on peut le comprendre non seulement d'après le texte des Évangiles, mais encore grâce aux chroniques des Hébreux et aux historiographies des Grecs. Il nous reste à parler du signe de la venue du Christ que donne Isaïe. À travers les différences des animaux sauvages et domestiques, ce sont celles des caractères humains qu'il a exprimées, et à travers la vie en commun des animaux, c'est l'unique troupeau des hommes qu'il a voulu faire comprendre, et les Églises qu'ils allaient constituer, en qualifiant de loup celui qui est prompt à piller, d'agneau celui qui est sans défense, de panthère celui qui a des pensées variées, et de chevreau celui qui a l'esprit simple, de bœuf l'homme doux, de taureau le hardi, de lion l'orgueilleux, tous gens que conduira et guidera un homme chenu par sa sagesse,

54. Le début du texte (« dit-il ») révèle un dialogue déformé par Euthyme : soit le début du paragraphe est la question du juif, et nous ne voyons alors plus à quel endroit elle s'arrête, soit c'est le chrétien qui récapitule cette question de son adversaire avant d'y répondre. Dans le doute, nous n'avons pas mis de guillemets indiquant un éventuel changement de locuteur.

## Λεοντίου ἐπισκόπου κατὰ Ἑβραίων

63 Δεῖξόν μοι, φησί, τὰ σημεῖα τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας, τὸ παρὰ Μιχαῖα· Οὐκ ἔτι γάρ, φησί, οὐ μὴ ἄρῃ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος ρομφαίαν, καὶ τὸ παρὰ τῷ Ἱερεμίᾳ· Οὐ μὴ γάρ, φησί, διδάξωσιν ἔτι ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ λέγων· « Γνωθὶ τὸν Κύριον », ὅτι πάντες εἰδήσουσι με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν ἕως μεγάλου αὐτῶν, καὶ τὸ παρὰ τῷ Ἡσαΐα· Συμβοσκηθήσεται γάρ, φησί, 5 λύκος μετὰ ἀρνοῦ, καὶ πάρδαλις συναναπαύσεται ἐρίφῳ, καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ ἅμα τὰ παιδιὰ αὐτῶν ἔσονται· καὶ λέων καὶ βοῦς ἅμα φάγονται ἄχυρα, καὶ παιδίον νήπιον ἐπὶ τρώγλην ἀσπίδων καὶ ἐπὶ κοίτην ἐγκύων ἀσπίδων τὴν χεῖρα ἐπιβαλεῖ, καὶ οὐ μὴ κακοποιήσῃσι. Τοῦτο γάρ τὸ πολυθρύλητον ζήτημα τῶν Ἰουδαίων. Ὁράτωσαν δὲ πάντα γενόμενα.

10 Τοῦ Χριστοῦ γὰρ γεννηθῆναι μέλλοντος, εὐθὺς ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφασθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Καὶ λοιπὸν ὑποταγέντος παντός ἔθνους τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ, πάντες εἰρήνευσαν, καὶ μηκέτι πολεμοῦντες ἀλλήλοις, ὡς ὑπὸ μίαν ὄντες κεφαλὴν, εἰς γεωργίαν ἐτρέπησαν. Εἰ δὲ που καὶ τινα ἔθνη ὑπελείφθη μαχόμενα, τῆς γραφῆς ἐστὶν ἰδίωμα καθολικῶς λέγειν ἀπὸ τοῦ πλείονος μέρους. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ τῶν τριῶν παιδίων 15 τὸ· Οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης. Ἦν γὰρ καὶ ὁ Δανιὴλ καὶ ὁ Ἰεζεκιὴλ μετ' αὐτῶν, καὶ ὁ Ἱερεμίας ἐν Ἱερουσαλήμ. Καὶ πολλὰ τοιαῦτα. Ἡ καὶ περὶ τῶν πιστευσάντων ἔθνῶν ἢ πρόρρησις· κατ' ἀναγωγὴν δέ· « Οὐ μὴ ἄρῃ », φησί, « τὸ ἔθνος τῶν δαιμόνων ἐπὶ τὸ ἔθνος τῶν ἀνθρώπων μάχαιραν τῆς εἰδωλολατρείας ἀναιροῦσαν ψυχὰς καὶ ἀναισθησίαν θεογνωσίας ἐπάγουσαν ». Ἐνθα γὰρ τὸ Εὐαγγέλιον ἐκηρύχθη, πάντες ἐν σῶμα 20 γεγόνασι, καὶ μίαν ἔσχον κεφαλὴν τὸν Χριστόν, καὶ φοβεροὶ τοῖς δαίμοσιν ἀπεδείχθησαν. Τὸ γὰρ Οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ μάχαιραν, οὐ περὶ πολεμικῆς εἰρήται μαχαίρας. Μάχαιρα γὰρ ἦν ἔβαλεν ὁ Χριστὸς τὸ κήρυγμα καὶ ἡ τούτου πίστις διαιροῦσα τὸν πιστὸν ἀπὸ τοῦ ἀπίστου καὶ τέμνουσα τὴν ἐπὶ κακῷ σχέσιν καὶ συμφωνίαν αὐτῶν.

Ἄλλ' οὐτῶ μὲν τὸ κατὰ Μιχαῖαν, ἰδωμεν δὲ καὶ τὸ κατὰ Ἱερεμίαν. Σημεῖα γὰρ πολλὰ 25 καὶ μεγάλα τοῦ Χριστοῦ ποιούντος, οἱ συντρέχοντες καὶ βλέποντες ταῦτα πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου τοὺς ἑαυτῶν ὀφθαλμοὺς εἶχον διδασκάλους θεογνωσίας, καὶ κατανοοῦντες τὰς θεοπρεπεῖς δυνάμεις αὐτοῦ ταχέως δι' ἑαυτῶν ἐμάνθανον ὅτι Θεὸς ἐστίν, ὡς ἔστι καταλαβεῖν οὐ μόνον ἀπὸ τῆς τῶν Εὐαγγελίων γραφῆς, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν καθ' Ἑβραίους χρονικῶν γραφῶν καὶ τῶν καθ' Ἑλλήνας ἱστοριογράφων. Λείπεται οὖν εἰπεῖν περὶ τοῦ κατὰ τὸν Ἡσαΐαν σημείου 30 τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ. Οὗτος ταῖς διαφοραῖς τῶν ἡμέρων καὶ ἀγρίων ζώων τὰ διάφορα τῶν ἀνθρώπων ἤθη παρεδήλωσε καὶ διὰ τῆς ἐκεινῶν συνδιαιτήσεως τὴν μίαν τούτων ποιήσασθαι ἠνίκατο καὶ τὰς ἐκ τούτων συστησομένας Ἐκκλησίας, λύκον μὲν καλέσας τὸν ὄξυν εἰς ἀρπαγῆν, ἄρνα δὲ τὸν εὐπηρεάστον, καὶ πάρδαλιν μὲν τὸν ποικιλόγλωμον, ἐρίφον δὲ τὸν ἀπλοῦν, καὶ μοσχάριον μὲν τὸν πρᾶον, ταῦρον δὲ τὸν θρασύν, λέοντα δὲ τὸν υπερήφανον, οὓς ἄξει

Titre CEG : ἔτι κατὰ Ἑβ. Α. ἐπ. Κύπρου D κατὰ Ἑβ. Α. ἐπ. Κύπρου ἐρωτήσεις τοῖς Ἑβραίοις Β Α. Κύπριος Η Α. ἐπ. Κύπρου AK || 1 τῆς om. F || 2 ἐπὶ ἔθνος om. L || ρομφαίαν : μαχαίραν Α || μὴ<sup>2</sup> : μὲν ABCDF || διδάξωσιν F || 3 ἔτι om. H || Γνωθὶ : τῆ Β om. F || πάντα H || 4 τὸ : τὰ L || 5 ἄρνος AJ ἄρνων H || 6 καὶ<sup>1</sup> — ἔσονται om. F || 7 ἄχυρα F || καὶ<sup>1</sup> — ἀσπίδων om. L || ἐγκύων BF || 8 κακοποιήσουσι BF || 9 πάντα + τὰ L || 10 ἐξῆλθεν εὐθὺς FHL || 11 ἀπογράφασθαι H || 13 ὑπελείφθησαν F || γραφῆς : γραφικῆς Β || 14 μέρους : μέτρον Β || παιδίων + aliqua quae legi nequ. F || 15 τὸ om. K || ἄρχων + οὐδὲ ἡγούμενος Β (ἡγ. expr.) || 16-17 πιστ. + αὐτὸν L || 17 Οὐ : ὁ ABDF || 18 δαιμόνων + ἐπὶ τὸ ἔθνος τῶν δαιμόνων C || τῆς om. L || 19 Εὐαγγέλιον + τοῦ θεοῦ F || 21 ἐπὶ τὴν γ. εἰρ. FH || ἐπὶ τὴν γ. om. CEGIL || πολ. : πολιτικῆς CG || εἰρηται : εἰρήνη Β || 24 ἰδωμεν — Ἱερ. om. K || κατὰ + τὸν F || 24-25 μεγ. καὶ πολλὰ L || 25 καὶ<sup>2</sup> + οἱ BF || 26 ἑαυτ. ὀφθ. : ὀφθ. αὐτῶν BF || 27 ἑαυτῶν om. J || ἔμνηθον J || ὡς ἐστὶ om. B || ἐστὶ : ἔτι L || 30 τοῦ om. BCEFG || ἡμέρων : ἡμετέρων K || ἡμ. + τε G || 31 τούτων : τοιούτων EFHIK || 32 συστησομένας CG || Ἑκκλ. + καὶ L

64 mais tout jeune enfant par son innocence et son humilité, grand par la vertu, petit par l'apparence modeste et austère. Tels sont les chefs des Églises sous la houlette desquels les différents caractères sont mis au pas et accordés. Il qualifie aussi bien de bœuf le travailleur, et d'ours le glouton, ou encore de lion l'impérieux fait pour commander, de bœuf celui qui est sous le joug du travail et soumis. Et la paille, c'est la modeste nourriture de celui qui est sous le joug ; car le supérieur et l'inférieur mangeront ensemble à cause de l'unité de la foi. Et l'enfant nouveau-né est chacun des chefs (des Églises), comme nous l'avons dit, un enfant par la malice, dont la main est l'enseignement, à cause de son efficacité : il s'attaque aux infidèles, qui sont les repaires, les antres, les refuges et les tanières des serpents intelligibles, c'est-à-dire des venimeux et funestes démons dont les passions sont les rejetons. D'ailleurs, ceux qui vivent selon le Christ imposent les mains aux possédés des démons, et, en traçant le signe de la croix, ils les empêchent de continuer à torturer les victimes qu'ils habitent. Que les nations soient des bêtes sauvages, l'Écriture le dit souvent. Dieu dit par la bouche d'Osée : « Ce jour-là, je ferai un pacte avec les bêtes des champs, les oiseaux de l'air et les reptiles de la terre » (*Os.* 2, 18), signifiant dans un langage plus accessible les gens sauvages et cruels par les bêtes des champs, les gens plus élevés par les oiseaux, et les plus humbles par les reptiles ; ou bien les oiseaux sont ceux qui s'adonnent à l'astrologie, et les reptiles ceux qui se souillent dans les passions. Il dit encore par la bouche d'Isaïe : « Bénissez-moi, vous les bêtes des champs » (*Is.* 43, 20), et encore par celle de Jérémie : « J'ai donné toute la terre à Nabuchodonosor roi de Babylone pour qu'elle le serve, et les bêtes des champs pour qu'elles travaillent pour lui » (*Jér.* 27, 6), et Ézéchiel dit : « Je ferai disparaître de la terre les bêtes mauvaises » (*Ez.* 34, 25), pour laisser de côté — comme il convient — ce qu'en dit Daniel<sup>55</sup> : « L'homme doué de raison s'est ravalé au rang des bêtes sans intelligence, et il s'est fait leur semblable » (*Ps.* 48, 13 et 20).

## 2. — *Le fragment du Marcianus app. gr. 41 (Ω).*

Ω De Léontios évêque de Chypre contre les juifs.

Ω<sup>1</sup> Si l'homme est la plus belle créature de Dieu, et s'il a été créé « à son image et à sa ressemblance » (*Gen.* 1, 26), comment peut-il être indigne de Dieu de prendre chair de sa propre créature qu'il a créée à son image et à sa ressemblance ? Et si créer l'homme n'inflige pas de honte à Dieu, comment le recréer pourrait-il le faire ?

Ω<sup>2</sup> Si le soleil, qui est un corps corruptible, en émettant ses rayons et en entrant en contact avec des cloaques et des souillures ne voit sa pureté en rien atteinte par ces souillures corporelles, et si, en reprenant ses rayons et en les renvoyant purs<sup>56</sup>, lui-même n'en est pas souillé tandis qu'il procure aux corps qui le reçoivent un grand bienfait, combien plus le soleil du monde<sup>57</sup>, le créateur à la fois du ciel, du corps et des incorporels, venant dans une chair pure qu'il avait lui-même créée, non seulement n'en a reçu lui-même aucune souillure, mais encore a rendu cette chair plus pure et plus sainte !

55. Nous avons conservé l'attribution erronée à Daniel au lieu de David, puisque tous les manuscrits la donnent. S'agit-il d'une erreur d'abréviation ? On croirait volontiers à une confusion entre le delta final et un lambda à la lecture d'un modèle en onciale. Les psaumes sont cités d'après la numérotation de la Septante.

65 και ποιμανεῖ ἄνθρωπος τῇ μὲν φρονήσει πολιός, τῷ δὲ ἀπονήρῳ καὶ τῇ ταπεινοφροσύνῃ παιδίον, καὶ μέγας μὲν τῇ ἀρετῇ, μικρὸς δὲ τῇ φαινομένη εὐτελείᾳ καὶ λιτότητι. Τοιοῦτοι δὲ οἱ τῶν Ἐκκλησιῶν προεστῶτες ὑφ' ὧν οἱ διάφοροι τοῖς ἡθεσιν ἀγόμενοι ῥυθμίζονται τε καὶ συναρμόζονται. Καὶ αὖθις βοῦν μὲν τὸν ἐργατικόν, ἄρκον δὲ τὸν γαστριμαργον, καὶ πάλιν λέοντα μὲν τὸν ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν, βοῦν δὲ τὸν ὑπὸ ζυγὸν δουλείας καὶ ὑποτεταγμένον. Ἄχυρα  
40 δὲ ἡ εὐτελής τοῦ ὑπὸ ζυγὸν τροφή· συσαιτηθήσεται γὰρ ὁ ὑποτάσσω τῷ ὑποτασσομένῳ διὰ τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως. Παιδίον δὲ νήπιον ἕκαστος τῶν προεστῶτων, ὡς εἴρηται, νηπιάζων εἰς κακίαν, οὐ χεῖρ ἢ διδασκαλία διὰ τὸ ἀνυσιμώτατον, ἧτις ἐπιβάλλεται τοῖς ἀπίστοις, οἵτινές εἰσι τρώγλαι καὶ καταδύσεις καὶ οἰκητήρια καὶ ἀναπαυτήρια τῶν νοσητῶν ἀσπίδων, ἧτοι τῶν ἰσθόλων καὶ θανατηφόρων δαιμόνων, ὧν ἔχγονα τὰ πάθη. Καὶ ἄλλως δὲ οἱ κατὰ Χριστὸν ζῶντες τὴν χεῖρα τοῖς δαιμονώσιν ἐπιβάλλοντες καὶ τὸ τοῦ σταυροῦ σημεῖον ἐπάγοντες οὐκ ἔωσι τοὺς ἐνοικούντας δαίμονας κακοποιεῖν ἔτι τοὺς πάσχοντας. Ὅτι δὲ θηρία τὰ ἔθνη, λέγει πολλάκις ἡ Γραφή. Φησὶν ὁ Θεὸς διὰ Ὁσηέ· Διαθήσω διαθήκην ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μετὰ τῶν θηρίων τοῦ ἀγροῦ καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἔρπετῶν τῆς γῆς, καθολικωτέρῳ λόγῳ θηρία μὲν τοῦ ἀγροῦ τοὺς ἀγρίους καὶ ὠμούς ὀνομάζων, πετεινὰ δὲ τοὺς ὑψηλοτέρους, ἔρπετὰ δὲ τοὺς ταπεινότερους, ἢ πετεινὰ μὲν τοὺς τῇ ἀστρολογίᾳ προσκειμένους, ἔρπετὰ δὲ τοὺς ῥυπαινομένους ἐν πάθει. Καὶ αὖθις διὰ Ἡσαίου· Εὐλόγησάτε με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, καὶ διὰ Ἱερεμίου πάλιν· Δέδωκα πᾶσαν τὴν γῆν τῷ Ναβουχοδονόσορ βασιλεῖ Βαβυλωνῶνος τοῦ δουλεῖν αὐτῷ, καὶ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ ἐργάζεσθαι αὐτῷ, καὶ διὰ Ἰεζεκιήλ· Ἄφρανῶ θηρία πονηρὰ ἀπὸ τῆς γῆς, ἵνα νῦν ἕσσωμεν τὰ παρὰ τῷ Δανιήλ, καὶ εἰκότως·  
55 Παρασυνεβλήθη γάρ, φησί, τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις ὁ νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, καὶ ὠμοιώθη αὐτοῖς.

35 ἀπον. + δὲ B || τῆ<sup>2</sup> om. K || ταπεινοφρ. : ἀκακία A || 37 ἡθεσιν : ἔθνεσιν H || 38 πάλιν : καλαιὸν B || 40 συστηθήσεται H || 41 ἐνότ. : νεόττητα B || 42 εἰς κακ. : ἐν κακία BE || χεῖρ : χεῖρον B || 43 οἰκητήριον K || ἀσπ. + δαιμόνων E || 44 δαιμ. : δαίμοσιν BD δυνάμεων ἦτοι δαιμ. I δυνάμεων τῶν δαιμ. L || ἔχγονα BF || 47 λέγει ἡ γρ. πολλ. B || πολλ. λέγει H || πολλ. τὰ ἔθνη λέγει F || 48 γῆς : θαλάσσης J || 51 ἐν + τοῖς G || 53 καὶ τὰ — αὐτῷ om. L || 54 τῷ om. F || 55 τοῖς κτ. om. L || τοῖς<sup>1</sup> — ἀνοήτοις : τοῖς ἀν. κτ. BF.

## Ω Λεοντίου ἐπισκόπου Κύπρου κατὰ Ἰουδαίων.

Ω<sup>1</sup> Εἰ πλάσμα Θεοῦ τὸ κάλλιστον ὁ ἄνθρωπος, καὶ κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτοῦ πέπλασται, πῶς ἀνάξιον Θεοῦ σάρκα λαβεῖν ἐκ τοῦ οἰκείου πλάσματος τοῦ κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτοῦ πεπλασμένου; Καὶ εἰ τὸ πλάττειν ἄνθρωπον οὐκ ἀισχύνην τῷ Θεῷ φέρει, πῶς τὸ ἀναπλάττειν αὐτὸν ἀισχύνην (ἄν) ἐνέγκοι;

Ω<sup>2</sup> Εἴπερ ὁ ἥλιος, σῶμα φθαρτὸν ὄν, τὰς ἀκτῖνας ἀφίεις καὶ βορβόροις καὶ ῥύποις ὀμιλῶν, οὐδὲν ἀπὸ τῶν σωματικῶν τούτων μολυσμάτων εἰς τὴν ἑαυτοῦ καθαρότητα καταβλάπτεται, καθαρὰς δὲ τὰς ἀκτῖνας συστέλλων καὶ πάλιν ἀφίεις, αὐτὸς μὲν οὐδ' ὄλως μολύνεται, τοῖς ὑποδεχομένοις δὲ τοῦτον σώμασι πολλῆς μεταδίδωσιν ὠφελείας, πολλῷ μᾶλλον ὁ τῆς οἰκουμένης ἥλιος, ὁ καὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἀσωμάτων δημιουργός, εἰς καθαρὰν ἔλθῶν σάρκα καὶ ἦν αὐτὸς ἔπλασεν, οὐ μόνον οὐκ ἐμολύνθη, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν καθαρωτέραν καὶ ἁγιωτέραν εἰργάσατο.

Ω<sup>1</sup>, l. 3 πλασμένου codex; l. 4 ἄν restitui. Ω<sup>2</sup>, l. 4-5 οἰκουμένης : ο...ης codex.

56. L'auteur se réfère visiblement à une théorie de la lumière pour laquelle le soleil récupère la lumière qu'il émet, et multiplie ainsi les occasions de se souiller.

57. Le mot grec est illisible, mais la place disponible et le contexte nous suggèrent cette restitution.

3. — *Le passus de Nicée II et les florilèges parallèles.**Conspectus siglorum :*

- A *Escorialensis*  $\psi$  III 8 — gr. 463 —, XIII<sup>e</sup> s.  
 D *Neapolitanus* gr. 54, XIII<sup>e</sup> s., avec deux collations D<sup>I</sup> et D<sup>II</sup>  
 E *Vaticanus* gr. 2220, anno 1304-1305  
 F *Athous Dionysiou* 175, XIII<sup>e</sup> s.  
 G *Ambrosianus* H 257 inf., XIII<sup>e</sup> s.  
 H *Londiniensis Harleianus* 5665, XI<sup>e</sup> s.  
 I *Cantabrigiensis Trinity* gr. O. 1. 36, XVII<sup>e</sup> s.  
 J *Parisinus Suppl.* gr. 143, XVI<sup>e</sup> s.  
 K *Mosquensis Bibl. Syn.* 265 — *Vladimir* 197 —, IX<sup>e</sup> s.  
 M *Marcianus* gr. 166, XIII<sup>e</sup> s.

NB Les modifications nécessaires de la traduction ont été portées dans les marges de la présente édition, avec un astérisque pour marquer l'endroit où il convient de les insérer dans le texte de 1994.

Extrait du cinquième discours de Léontios, évêque de Néapolis de Chypre, pour la défense des chrétiens, contre les juifs et au sujet des saintes images<sup>58</sup>.

« Allons, présentons donc une défense des images pieusement peintes, « afin de fermer les bouches\* qui profèrent l'iniquité » (*Ps.* 62, 12)<sup>59</sup>. Car cette tradition est, elle aussi, conforme à la Loi. Écoute donc Dieu dire à Moïse « de confectionner des images de deux chérubins taillés dans l'or, couvrant le propitiatoire de leur ombre » (*Ex.* 25, 18-20), et encore le Temple que Dieu montra à Ézéchiël, « des images de palmiers, de lions, d'hommes et de chérubins, du sol jusqu'au faite du toit » (*Ez.* 41, 17-20), disait-il. C'est redoutable à dire : celui qui a prescrit à Israël de ne faire ni sculpture, « ni image, ni imitation de quelque sorte que ce soit de tout ce qui se trouve dans le ciel et de tout ce qui se trouve sur la terre » (*Ex.* 20, 4), c'est lui-même qui ordonne à Moïse de faire des sculptures, des images d'animaux, des chérubins, c'est lui-même qui montre à Ézéchiël le Temple rempli d'images, d'imitations, de sculptures, de lions, de palmiers et d'hommes<sup>60</sup> ! C'est ainsi que Salomon, s'inspirant de

58. Les titres de tous ces fragments sont évidemment des descriptions après coup du contenu de l'œuvre, rédigés par l'*excerptor* au moment du choix des extraits, et non des reproductions du titre original.

59. Cette même citation de *Ps.* 62 se retrouve dans le prologue de la *VJ* (éd. Festugière p. 343, l. 27) et dans le chap. XXXVII (p. 386, l. 12) qui ne se trouve que dans la version longue ; c'est une confirmation supplémentaire de l'authenticité de l'*Apologie*.

60. La traduction est conjecturale et s'appuie sur le contexte général ; le texte est en fait incompréhensible sous sa forme actuelle, mais les leçons des différents témoins ne permettent pas de proposer des restitutions satisfaisantes ; le  $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega$  (l. 9) qui n'offre guère de sens est peut-être un  $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  déformé, auquel il faudrait ajouter une forme de  $\delta\epsilon\acute{\iota}\chi\nu\mu\iota$  qui aurait disparu.

\* des sans-loi

- N** *Vaticanus gr.* 660, XVI<sup>e</sup> s.  
**O** *Vaticanus Ottobonianus gr.* 27, XVI<sup>e</sup> s.  
**P** *Parisinus gr.* 1115, anno 1276  
**S** *Escorialensis* φ II 14 — *gr.* 449 —, XVI<sup>e</sup> s.  
**T** *Taurinensis BN*, B II 9, XIII<sup>e</sup> s.  
**V** *Vaticanus gr.* 836, XIII<sup>e</sup> s.  
**W** *Vindobonensis historicus gr.* 29, XVI<sup>e</sup> s.  
**X** *Vaticanus gr.* 834, XVI<sup>e</sup> s.  
**Y** *Vaticanus gr.* 1181, XVI<sup>e</sup> s.  
**Σ** *Laurentianus gr.* VIII. 17, XIV<sup>e</sup> s.

- Γ** Florilège reproduit dans E  
**Δ** Florilège reproduit dans GIJ  
**Φ** Florilège des deux premiers *Discours sur les images*  
**Ψ** Florilège du troisième *Discours sur les images*

**Nik.** Extrait reproduit dans la *Refutatio et eversio*

Un apparat critique complémentaire récapitule en bas de page les corrections (signalées par recte) et les compléments à apporter au texte édité en 1994, grâce à l'apport de H, de Nicéphore et d'une vérification des manuscrits.

Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας καὶ κατὰ Ἰουδαίων καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων.

« Φέρε δὴ λοιπόν, περὶ τῶν σεπτογράφων εἰκόνων ἀπολογίαν ποιήσωμεν, ὅπως ἐμφράγωσι στόματα λαλούντων ἀδικίαν. Νομικὴ γὰρ καὶ αὕτη ἡ παράδοσις. Καὶ ἀκουσον τοῦ Θεοῦ λέγοντος πρὸς Μωσῆν εἰκόνας δύο Χερουβὶμ χρυσογλύπτων κατασκευάσαι κατασκιαζόντων τὸ ἱλαστήριον, καὶ πάλιν τὸν ναὸν ὃν ἔδειξεν ὁ Θεὸς τῷ Ἰεζεκιήλ, πρόσωπα, εἶπε, φοινίκων καὶ λεόντων καὶ ἀνθρώπων καὶ Χερουβὶμ ἀπὸ ἐδάφους αὐτοῦ ἕως τοῦ φατνώματος τῆς στέγης. Ὅντως φοβερός ὁ λόγος· ὁ ἐντειλάμενος τῷ Ἰσραὴλ μὴ ποιῆσαι παντοῖον γλυπτὸν μηδὲ εἰκόνα μηδὲ ὁμοίωμα ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ὅσα ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ αὐτὸς προστάσει τῷ Μωϋσεὶ ποιῆσαι γλυπτὰ, ζῶδα, Χερουβὶμ, καὶ ὁ τῷ Ἰεζεκιήλ πλήρης εἰκόνων καὶ ὁμοιωμάτων, γλυπτῶν, λεόντων, φοινίκων καὶ ἀνθρώπων, καὶ οὕτω δεῖκνυσι τὸν ναόν. Ὅθεν καὶ ὁ Σολομῶν ἐκ νόμου λαβὼν τὸν τύπον πλήρη πεποίηκε τὸν ναόν χαλκῶν καὶ γλυπτῶν

Titre: τῆς K om. V || Κύπρου: κυπρίων νήσου || ἐκ τοῦ - ἁγίων P: λόγος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων K || εἰκ. τῶν ἁγίων: ἁγίων εἰκόνων P || Ἰουδαίων: ἰουδαίους O || λοιπὸν + καὶ V || σεπτῶν σεπτογράφων O || ὅπως: ὅπερ O || 2 ἄδικα V || λέγοντος om. P || Μωσῆν KMOPE || χρυσῶν γλυπτῶν KMOVSE || κατασκιαζόντα MOE || 4 εἶπε: εἶχε MOE || 6 Ὅντως: οὕτως P || 7 ἐστὶν<sup>2</sup> om. PV || γῆς + κάτω P || καί<sup>2</sup> om. MOPVE || 8 ὁ τῶ: τῷ K οὗτος P || ζῶδα: καὶ ζῶα OPE καὶ ζῶδα M || 9 λεόντων + καὶ MOE || οὕτω om. P || 10 ὁ om. KMOPE

Titulus καί<sup>1</sup> om. Nik. || 2 στόματα + ἀνόμων Nik. recte (= φ1) || 3 χρυσῶν γλυπτῶν Nik. HMPV recte || 4 δὸν om. Nik. recte (= φ1) || 5 αὐτοῦ: αὐτῶν V || 7 οὐρανῷ + ἄνω P || καί<sup>2</sup> om. Nik. recte sicut HKMPV || γῆς καὶ + κάτω P || αὐτὸς: οὗτος P || 8 ζῶα P || ζῶδα χερουβὶμ: ζῶα χερουβὶμικά Nik. || ὁ PT: om. Nik. ceteri recte || πλήρη Nik. recte (= φ1) || 9 οὕτως: οὗτος HV om. P || 10 ὁ om. Nik. KMP recte || ναόν: λαὸν H

la Loi, remplit le Temple de lions, de bœufs, de palmiers et d'hommes coulés et taillés dans le bronze, et il ne fut pas condamné par Dieu en cela (*III Rois* 6, 23-29). Si donc tu veux me condamner au sujet des images, condamne Dieu qui a ordonné de les faire pour qu'elles soient parmi nous un moyen de se souvenir de lui. »

Le juif dit : « Mais ces simulacres ne recevaient pas la proskynèse comme s'ils étaient des dieux, c'était seulement un moyen de se souvenir (de Dieu). »

Le chrétien dit : « Tu as raison, et chez nous de même les portraits, les images et les représentations des saints ne reçoivent pas la proskynèse comme si c'étaient des dieux. En effet, si j'adorais le bois de l'icône, je devrais nécessairement adorer tous les autres bois. Car si j'adorais le bois de l'image comme un dieu, je ne brûlerais pas l'image lorsque le portrait a été entièrement effacé<sup>61</sup>. Et de même, tant que les deux branches de la croix restent associées, j'adore le symbole à cause du Christ qui y a été crucifié, mais lorsqu'elles se sont dissociées, je les jette et les brûle. Et de même que celui qui reçoit un ordre de l'empereur ne rend hommage ni à l'argile ni au papier ni au plomb en baisant le sceau, mais adresse à l'empereur sa proskynèse et son respect, de même nous aussi, les enfants des chrétiens, lorsque nous adorons le symbole de la croix, nous ne rendons pas hommage à la nature du bois, mais nous le considérons comme le sceau, l'anneau<sup>62</sup> et le symbole du Christ, et nous adorons et embrassons par son intermédiaire celui qui a été crucifié sur lui. Et de même que les dignes enfants d'un père parti au loin depuis un certain temps, qui dans leur âme le chérissent extrêmement, s'ils aperçoivent chez eux soit son bâton, soit son siège, soit son manteau, couvrent ces objets de larmes et de baisers en hommage — non qu'ils honorent les objets eux-mêmes, mais parce qu'ils se languissent de leur père —, de même nous tous, les croyants, nous adorons la croix en tant que bâton du Christ, son très-saint sépulcre en tant que son siège et sa couche, la crèche et Bethléem en tant que sa demeure, ainsi que tous les autres lieux sanctifiés par sa présence, nous adorons comme ses amis les apôtres, les saints martyrs et les autres saints, nous vénérons Sion comme sa cité, nous honorons encore Nazareth comme sa contrée<sup>63</sup>, et nous embrassons le Jourdain comme sa divine piscine. Car, comme nous le chérissons indiciblement et extrêmement, l'endroit où il a posé le pied, où il s'est assis, où il est apparu, qu'il a touché ou même qu'il a seulement couvert de son ombre (*Actes* 5, 15), nous le vénérons et l'adorons comme un endroit réservé à Dieu; nous rendons ainsi hommage non pas à l'endroit, à la maison, à la contrée, à la cité ou

61. Noter l'omission par homéotéleute de VS'Y'.

62. L'anneau équivaut ici au sceau qui était souvent monté sur un anneau.

63. Tous les manuscrits donnent χωρίον sauf V où on lit χώρα. C'est peut-être la bonne leçon, puisqu'on retrouve le terme à la l. 37 et à la l. 123, à chaque fois opposé à πόλις comme dans ce passage.

\* et nous peignons

καὶ χωνευτῶν λεόντων καὶ βοῶν καὶ φοινίκων καὶ ἀνθρώπων, καὶ οὐ κατεγνώσθη ἐν αὐτῷ ὑπὸ Θεοῦ. Εἰ τοίνυν ἐμοῦ καταγινώσκεις θέλεις περὶ εἰκόνων, κατὰ γκωθι τοῦ Θεοῦ τοῦ ταῦτα ποιεῖν κελεύσαντος εἰς ὑπόμνησιν αὐτοῦ εἶναι παρ' ἡμῖν. »

15 Ὁ Ἰουδαῖος ἔφη· « Ἄλλ' οὐ προσεκυνοῦντο ἐκεῖνα ὡς θεοὶ τὰ ὁμοιώματα, ἀλλ' ὑπομνήσεως μόνης ἐγένοντο ».

Ὁ Χριστιανὸς ἔφη· « Καλῶς εἶπας, οὐδὲ παρ' ἡμῖν ὡς θεοὶ προσκυνοῦνται οἱ τῶν ἁγίων χαρακτῆρες καὶ εἰκόνες καὶ τύποι. Εἰ γὰρ ὡς θεὸν προσεκύνουν τὸ ξύλον τῆς εἰκόνος, ἐμελλόν πάντως καὶ τὰ λοιπὰ ξύλα προσκυνοῦν. Εἰ γὰρ ὡς θεὸν προσεκύνουν τὸ ξύλον τῆς εἰκόνος, οὐκ ἂν πάντως, λειανθέντος τοῦ χαρακτῆρος, τὴν εἰκόνα κατέκαιον. Καὶ πάλιν, ἕως μὲν ἐστὶ  
20 συμπεπεδημένα τὰ δύο ξύλα τοῦ σταυροῦ, προσκυνῶ τὸν τύπον διὰ Χριστὸν τὸν ἐν αὐτῷ σταυρωθέντα, ἐπὶ δὲ διαιρεθῶσιν ἐξ ἀλλήλων, ῥίπτω αὐτὰ καὶ κατακαίω. Καὶ ὡς περὶ ὁ κέλευσιν βασιλέως δεξάμενος καὶ ἀσπασάμενος τὴν σφραγίδα οὐ τὸν πληθὸν ἐτίμησεν ἢ τὸν χάρτην ἢ τὸν μόλυβδον, ἀλλὰ τῷ βασιλεῖ τὴν προσκύνησιν καὶ τὸ σέβας ἀπένευμεν, οὕτως  
25 καὶ Χριστιανῶν παῖδες τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ προσκυνοῦντες οὐ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου τιμῶμεν, ἀλλὰ σφραγίδα καὶ δακτύλιον καὶ χαρακτῆρα Χριστοῦ αὐτὸν βλέποντες, δι' αὐτοῦ τὸν ἐν αὐτῷ σταυρωθέντα ἀσπαζόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Καὶ ὡς περὶ παῖδες γνήσιοι πατρός τιнос ἀποδημήσαντος πρὸς καιρὸν ἀπ' αὐτῶν, πολλῇ τῇ στοργῇ πρὸς αὐτὸν ἐκ ψυχῆς διακείμενοι, κἂν τὴν ῥάβδον αὐτοῦ ἐν τῷ οἴκῳ θεάσωνται, κἂν τὸν θρόνον, κἂν τὴν χλαμύδα, ταῦτα μετὰ  
30 δακρύων καταφιλοῦντες ἀσπάζονται, καὶ οὐκ ἐκεῖνα τιμῶντες, ἀλλὰ τὸν πατέρα ποθοῦντες καὶ τιμῶντες, οὕτως καὶ ἡμεῖς, οἱ πιστοὶ ἅπαντες, ὡς μὲν ῥάβδον Χριστοῦ τὸν σταυρὸν προσκυνοῦμεν, ὡς δὲ θρόνον καὶ κοίτην αὐτοῦ τὸ πανάγιον μνημα, ὡς δὲ οἶκον τὴν φάτνην καὶ τὴν Βεθλεέμ, καὶ τὰ λοιπὰ ἅγια αὐτοῦ σκηνώματα, ὡς δὲ φίλους αὐτοῦ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ καὶ τοὺς ἁγίους μάρτυρας καὶ λοιποὺς ὁσίους, ὡς δὲ πόλιν αὐτοῦ σεβόμεθα τὴν Σιών, ὡς δὲ χώραν αὐτοῦ πάλιν τὴν Ναζαρέτ ἀσπαζόμεθα, καὶ ὡς θεῖον αὐτοῦ λουτρόν τὸν Ἰορδάνην  
35 περιπτυσσόμεθα. Τῇ γὰρ πολλῇ καὶ ἀφάτῳ πρὸς αὐτὸν στοργῇ ἔνθα ἐπέβη ἢ κεκάθικεν ἢ ἐπέφανεν ἢ ἤφατο ἢ ὄλωσ ἐπεσκίασε, σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν ὡς τόπον Θεοῦ, οὐ τὸν τόπον οὐδὲ τὸν οἶκον οὐδὲ τὴν χώραν ἢ τὴν πόλιν ἢ τοὺς λίθους τιμῶντες, ἀλλὰ τὸν ἐν αὐτοῖς

11 ἐν om. P ἐν αὐτῷ om. S' VY' || 12 ὑπὸ + τοῦ OS' VY' || εἰκόνων: ἐκεῖνων K || 13 ἡμῶν K || 14 οὐκ ἐπροσεκυνοῦντο KNSTVWXY || τῷ ὁμοιώματι S' Y' || 17 καὶ εἰκόνες om. P || θεῶ ... ξύλω MOE || 17-18 ἐμελλόν - εἰκόνος om. V τὸ ξύλον - εἰκόνος om. S' || τῆς εἰκ. - εἰκόνος om. Y' || τῆς εἰκόνος om. KMOPe || πάντως: πολλὰκις K || κατέκαιε V || πάλιν om. S' VY' || μὲν ἐστὶ: μένουσιν K || 20 δύο om. NTWXY rest. Y' || διὰ + τὸν Σ || 21 καταδεξάμενος P || καὶ + ὁ MOE || τὴν πληθὸν K || πληθὸν om. N vacuum relinquens || 22-23 τὸν μολ. ἢ τὸν χάρτην V || 23 χάρτην: χαρακτῆρα MOE || καὶ τὸ σέβας om. V || 23 οὕτως NPTWXY || 24 τοῦ<sup>1</sup> om. Σ || τιμῶμεν: προσκυνοῦμεν MOE || 25 δακτύλιον KPV || χριστὸν O || 27 ἀποδημήσαντος + καὶ MOE || ἀπ' αὐτῶν πρὸς καιρὸν V || ἀπ' αὐτῶν: ἀπ' αὐτοῦ P om. MOE || πολλῇ τὴν στοργὴν KPV || ἐκ ψ. πρὸς αὐτὸν V || 28 κἂν<sup>1</sup> om. K || 29 καὶ om. MOE || 30 οὕτως S || ἅπαντες om. V || 31 παναγίου N || post φάτνην aliquid quod legi nequ. (που?) V || 32 αὐτοῦ σκηνώματα om. P || 33 αὐτοῦ<sup>1</sup> om. K || τοὺς om. KMOPVE || πόλιν KMPS' VVY' Σ: πάλιν NOSTXY || 34 χώραν αὐτοῦ S' VY': χωρίον αὐτοῦ NSTWXY χωρίον αὐτοῦ πάλιν KMOPe || 35 καὶ ἄφ. om. V || ἐκάθισεν K || 36 τόπον KMNOPS' TVWY' Σ: τρόπον SY || 36-37 οὐ τὸν τόπον θεοῦ expr. O || 37 οὐδὲ<sup>2</sup>: οὐ V

11 καὶ<sup>4</sup> om. P || 12 ὑπὸ + τοῦ Nik. V || 14 ἔφη om. Nik. || τῷ ὁμοιώματι V || 16 ἔφη om. Nik. || οὐδὲ: οὐ γὰρ V || 17 καὶ τύποι om. H || θεῶ ... τῷ ξύλω H MV || 18 γε om. Nik. || πάντως om. Nik. || τῆς εἰκόνος T: om. Nik. KMP recte || 19 πάντως: πολλὰκις Nik. K recte (= φ3) || τοῦ om. Nik. || 20 συμπεπηδεμένα: συνδεδεμένα recte Nik. (= φ3) || προσκυνοῦν V || 21 ἐξ: ἀπ' Nik. || κατακαίω: καίω Nik. || 24 καὶ + οἱ Nik. || 27 πολλῇ τῇ: πάλιν τινὲς Nik. || 29 καὶ om. Nik. sicut HM || ἐκεῖνα: εἰκόνα V || 33 αὐτοῦ<sup>1</sup> om. Nik. KP || τοὺς om. Nik. KMPV recte || σεβόμεθα: σεβόμεν Nik. || 34 χωρίον αὐτοῦ πάλιν Nik. KMP recte || 36 σεβόμεθα: σεβόμεν Nik.

aux pierres, mais à celui qui y a séjourné, y est apparu (*Bar.* 3, 38), s'est fait connaître dans la chair et nous a libérés de l'erreur, Christ notre Dieu. Voilà pourquoi nous reproduisons\* l'image du Christ et de sa Passion dans les églises, les maisons, les places publiques, sur des tissus et des images, sur des coffres et des vêtements, et en tout endroit, afin que ce spectacle continu nous fasse nous souvenir de lui et ne pas l'oublier, comme toi tu as oublié le Seigneur ton Dieu.

Et de même que toi, lorsque tu accomplis la proskynèse devant le livre de la Loi, tu n'adores pas la nature des cuirs et de l'encre, mais la parole de Dieu qui s'y trouve, de même moi, lorsque j'accomplis la proskynèse devant l'image du Christ, je n'adore pas la nature du bois et des pigments (Dieu m'en garde !), mais en tenant le portrait inanimé du Christ, par son intermédiaire je m'imagine que je tiens et adore le Christ. De même que Jacob, lorsqu'il reçut des mains de ses fils<sup>64</sup> la tunique chatoyante de Joseph couverte de sang, la baisa en pleurant et en couvrit ses yeux, et le fit non parce qu'il aimait ou vénérât le vêtement, mais parce que par son intermédiaire il pensait embrasser Joseph et le tenir dans ses bras (*Gen.* 37, 32 ss.), de même, nous tous, les chrétiens, lorsque nous tenons et embrassons charnellement l'image du Christ, d'un apôtre ou d'un martyr, spirituellement c'est le Christ lui-même ou son martyr que nous croyons tenir.

Dis-moi, toi qui crois n'adorer aucune œuvre de main d'homme, ni même rien de créé, est-ce qu'il ne t'est pas arrivé souvent, après la mort de ta femme ou de tes enfants, de voir dans ton coffre une chemise ou un bijou, de le prendre, de le baiser et de le tremper de larmes, sans être condamné en cela<sup>65</sup> ? Car tu n'as pas honoré ces vêtements comme si c'étaient des dieux, mais tu as montré par le baiser combien tu regrettais celui qui les avait jadis portés ; et d'ailleurs nous embrassons souvent nos enfants et nos pères, qui sont des créatures et des pécheurs, et nous ne sommes pas condamnés pour autant. En effet, nous ne les embrassons pas comme si c'étaient des dieux, mais nous montrons par le baiser l'amour naturel que nous leur portons. Comme je l'ai souvent dit, c'est l'intention qu'il faut examiner à propos de chaque baiser et de chaque proskynèse. Si tu m'accuses de faire la proskynèse devant le bois de la croix comme si c'était un dieu, pourquoi n'accuses-tu pas Jacob d'avoir fait la proskynèse devant la pointe du bâton de Jacob (*Gen.* 47, 31; *Hébr.* 11, 21) ?

Mais il est évident que ce n'est pas pour honorer le bois qu'il a fait la proskynèse, mais pour honorer Joseph par l'intermédiaire du bois, comme nous, nous honorons le Christ par l'intermédiaire de la croix. D'ailleurs, Abraham a fait la proskynèse même aux hommes impies qui lui ont vendu le tombeau, et il a fléchi le genou en terre, mais il ne leur a pas rendu hommage comme s'ils étaient des dieux (*Gen.* 23, 7-9). Jacob lui aussi a béni le Pharaon, pourtant impie et idolâtre, mais il ne l'a pas béni comme si c'était un dieu (*Gen.* 47, 7-10) ; il a encore fait la proskynèse jusqu'à

64. La confusion entre *παρά* et *περί* dans la branche NSTWXY, évitée par la branche VS'Y', remonte à une abréviation mal comprise.

65. La fin de la *VJ* fournit un parallèle assez proche à ces expressions de la douleur du fidèle, qui s'adresse aux reliques comme au saint présent : *ὡσπερ ζῶντα αὐτὸν ἀληθῶς οὕτως κατέλαβεν καὶ ἀπεδυσώπει καὶ διελέγετο* (éd. Festugière p. 407).

ἀναστραφέντα και ἐπιφανέντα και γνωρισθέντα σαρκί και ἡμᾶς τῆς πλάνης ἐλευθερώσαντα, Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν. Καὶ διὰ τοῦτο Χριστὸν και τὰ Χριστοῦ πάθη ἐν ἐκκλησίαις και οἴκοις και ἀγοραῖς, και ἐν εἰκόσι και ἐν σινδόσι και ἐν ταμειοῖς και ἱματίοις, και ἐν παντὶ τόπω ἐκτυποῦμεν, ἵνα διηνεκῶς ὀρώντες ταῦτα ὑπομιμησώμεθα και μὴ ἐπιλανθανώμεθα, ὡς σὺ ἐπελάθου Κυρίου τοῦ θεοῦ σου.

Και ὡσπερ σὺ προσκυνῶν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου οὐ τὴν φύσιν τῶν ἐν αὐτῷ δερμάτων και τοῦ μέλανος προσκυνεῖς, ἀλλὰ τοῖς λόγοις τοῦ Θεοῦ τοῖς ἐν αὐτῷ χειμένοις, οὕτως κἀγὼ τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ προσκυνῶν οὐ τὴν φύσιν τῶν ξύλων και χρωμάτων προσκυνῶ (μὴ γένοιτο), ἀλλὰ τὸν ἄψυχον χαρακτηρα Χριστοῦ κρατῶν δι' αὐτοῦ Χριστὸν κρατεῖν δοκῶ και προσκυνεῖν. Καὶ ὡσπερ ὁ Ἰακώβ δεξάμενος παρὰ τῶν υἱῶν αὐτοῦ χιτῶνα ποικίλον ἡμαγμένον τοῦ Ἰωσήφ κατεφίλησε μετὰ δακρῦων και τοῖς ἰδίοις ὀφθαλμοῖς τοῦτον περιέθηκεν, οὐ τὸ ἱμάτιον ἀγαπῶν ἢ τιμῶν τοῦτο ἐποίησεν, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ νομίζων τὸν Ἰωσήφ καταφιλεῖν και ἐν χερσίν αὐτὸν κατέχειν, οὕτω και Χριστιανοὶ πάντες, εἰκόνα Χριστοῦ ἢ ἀποστόλου ἢ μάρτυρος κρατοῦντες και ἀσπαζόμενοι τῇ σαρκί, τῇ ψυχῇ αὐτὸν τὸν Χριστὸν νομίζομεν ἢ τὸν μάρτυρα αὐτοῦ κατέχειν.

Εἰπέ δέ μοι, σὺ ὁ νομίζων χειροποίητον μηδὲν ἢ ὄλως κτιστὸν προσκυνεῖν, ἄρα οὐ πολλάκις γυναικὸς σῆς ἢ τέκνων τελευτησάντων χιτῶνα ἢ κοσμίδιον ἰδὼν ἐν τῷ σῶ ταμειῷ κρατήσας ἐφίλησας και δάκρυσιν αὐτὸ κατέβρεξας, και οὐκ ἐν τούτῳ κατεκρίθης; Οὐ γὰρ ὡς θεὸν τὰ ἱμάτια προσεκύνησας, ἀλλὰ τὸν πόθον πρὸς τὸν ποτε αὐτὰ περιβεβλημένον διὰ τοῦ φιλήματος ἔδειξας, ἐπεὶ και αὐτὰ ἡμῶν τὰ τέκνα και τοὺς πατέρας, κτιστοὺς ὄντας και ἁμαρτωλοῦς, πολλάκις ἀσπαζόμεθα και οὐκ ἐν τούτῳ κατακρινόμεθα. Οὐ γὰρ ὡς θεοὺς αὐτοὺς ἀσπαζόμεθα, ἀλλὰ τὴν στοργὴν ἡμῶν τῆς φύσεως τὴν πρὸς αὐτοὺς διὰ τοῦ φιλήματος ἐνδεικνύμεθα. Ὡς γοῦν πολλάκις εἶπον, ὁ σκοπὸς ἐξετάζεται ἐπὶ παντὸς ἀσπασμοῦ και ἐπὶ πάσης προσκυνήσεως. Εἰ δὲ ἐγκαλεῖς μοι ὅτι ὡς θεὸν προσκυνῶ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ, διὰ τί οὐκ ἐγκαλεῖς τῷ Ἰακώβ προσκυνήσαντι ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου τοῦ Ἰωσήφ;

Ἄλλὰ πρόδηλον ὅτι οὐ τὸ ξύλον τιμῶν προσεκύνησεν, ἀλλὰ διὰ τοῦ ξύλου τὸν Ἰωσήφ, ὡσπερ και ἡμεῖς διὰ τοῦ σταυροῦ τὸν Χριστὸν. Ἐπεὶ και τοῖς πωλήσασιν τὸν τάφον ἀσεβέσιν ἀνθρώποις ὁ Ἀβραὰμ προσεκύνησε και γόνυ ἔκαμψεν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' οὐκ ὡς θεοὺς αὐτοὺς προσεκύνησε. Καὶ πάλιν ὁ Ἰακώβ τὸν Φαραῶ εὐλόγησεν ἀσεβῆ και εἰδωλολάτρην ὄντα, ἀλλ' οὐκ ὡς θεὸν αὐτὸν εὐλόγησε, και πάλιν τὸν Ἡσαῦ πεσῶν προσεκύνησεν, ἀλλ' οὐκ ὡς

38 ἀναγραφέντα W || πλάνης + και O || 39 ἡμῶν om. K || τοῦτο KD: τὸν ceit. || τὰ KMOPS'VWY'Σ: τοῦ NSTXY || Χριστοῦ om. P || 40 σινδόνας KP || και<sup>3</sup> + ἐν MOE || 41 ἐκτυπούμενα K || 43 προσκυνεῖς MOVE || 44 και: ἢ P || || τοὺς λόγους ... τοὺς καμένους NOSTWXY || οὕτω V || 45 τῇ εἰκόني KP || Χριστοῦ: θεοῦ NSTVWXY || και + τῶν K || 45-46 οὐ - Χριστοῦ: και V || ἔμψυχον Σ || κρατῶν: και κρ. αὐτὸν MOE || αὐτοῦ + τὸν K || 47 ὁ om. V || παρὰ KMOPS'VY'Σ: περὶ NSTWXY || αὐτοῦ om. Σ || 48 τοῦ: τῷ K || ἰδίους om. V || δι' om. Y rest Y' || καταφ. τὸν Ἰ. P || 53 Εἰπέ δὲ KMOPS'VY'Σ: ἐπειδὴ NSTWXY || σὺ + ὦ ἰουδαῖε P || μηδὲν ἢ: μηδὲ P μηδένι K || οὐ om. V || 56 τὸ ἱμάτιον K || αὐτὰ: αὐτὸν K || 58-59 και οὐκ - ἀσπαζόμεθα om. V || 59 ἀλλὰ: και V || 60 γοῦν - ἐπὶ om. V || ὁ om. MOE || 61 μοι + πάλιν, ὦ ἰουδαῖε, λέγων DP || τῷ ξύλῳ P || 63 δι τὸ legi nequ. P || τιμῶν K: ἰδὼν ceit. || προσεκ. + αὐτῷ K || Ἰ. + προσεκύνησεν K || 64 τοῦ om. V || τὸν<sup>2</sup> om. V || 65 ἀνθρώποις: ἀνδράσιν MOE || 65-66 και γόνυ - προσεκύνησε om. V || 66 ἐλόγησεν K

39 ἡμῶν om. Nik. K || τοῦτο Nik. K (=ψΔ) || 40 σινδόνας Nik. HKP || ἐν<sup>1</sup> om. P || ἐν<sup>3</sup> om. V || ταμειοῖς Nik. P || και<sup>3</sup> + ἐν Nik. sicut M || 41 ἐκτυπούμεν + και διαζωγραφοῦμεν Nik. recte (= Δ1) || ἐπιλαθώμεθα Nik. || 44 τοὺς λόγους ... τοὺς καμένους M || 45 τῇ εἰκόني Nik. KP V (=ψΔ) || και + τῶν Nik. K || 47 προσκυνῶ H || ὁ legitur in V || 48 τοῦ: τὸν H || 49 ἱμάτιον - και om. H || 50 και + οἱ Nik. || 51 τὸν om. H || 52 κατέχειν + και κρατεῖν Nik. || 53 δὲ: δὴ HMP || μοι + οὗν H || νομίζων: ὀνομάζων Nik. || 54 κοσμίδιον: κόσμον Nik. || ταμειῶ P || 55 και<sup>2</sup> om. M || 56 αὐτὰ M: αὐτὸ Nik. HPV recte (cf. αὐτὸν K) || Οὐ: Οὐδὲ Nik. || 58 πολλάκις om. H || και οὐκ - κατακρινόμεθα om. Nik. (cf. V) || 60 γοῦν - ἐπὶ om. H sicut V || ὁ om. M || 62 τὸν ... προσεκύνησαντα HV || τοῦ: τὸν V || 63 τὸν om. V || Ἰωσήφ + προσεκύνησεν recte Nik. K (=ψ5) || 64 τὸν<sup>2</sup> legitur in V || 66 ὄντα om. Nik. || 66-67 ἐλόγησε KV

terre à Esaü, mais pas comme à un dieu (*Gen.* 33, 3). As-tu vu tous les baisers et toutes les proskynèses scripturaires que nous t'avons montrés et qui n'entraînent pas de condamnation ? Toi, lorsque tu embrasses chaque jour ta compagne, peut-être impudique et dominée par la passion, tu échappes à la condamnation<sup>66</sup>, quoique Dieu ne t'ait jamais prescrit d'embrasser charnellement ta femme ; et moi, lorsque tu me vois embrasser l'image du Christ, de sa Mère sans tache ou d'un autre juste, tu t'emportes, tu bondis aussitôt en blasphémant et tu nous traites d'idolâtres ! Dis-moi, n'as-tu pas honte ? tu ne frissonnes pas, tu ne trembles pas, tu ne rougis pas en me voyant chaque jour détruire dans le monde entier des temples des idoles et construire des temples des martyrs ? Si vraiment j'adore les idoles, comment se fait-il que j'adore les martyrs qui ont détruit les idoles ? Si j'honore et glorifie des bouts de bois comme si c'étaient des dieux, comment se fait-il que j'honore et glorifie les martyrs qui ont détruit les idoles de bois ? Si je glorifie les pierres comme si c'étaient des dieux, comment se fait-il que je rends les honneurs et la proskynèse aux martyrs et aux apôtres qui ont fracassé et détruit les statues de pierre ? Comment se fait-il que j'offre des honneurs et des louanges, des églises et des fêtes aux trois enfants qui à Babylone ont refusé la proskynèse à l'image d'or (*Dan.* 1, 3 ss.) ?

Vraiment, il est grand l'endurcissement des sans-Loi, assurément il est grand l'aveuglement des juifs\*, et grande leur impiété. Ils font injure à la vérité, la langue des juifs ingrats fait tort à Dieu. Les reliques et les images des martyrs chassent souvent les démons ; et des hommes malfaisants calomnient ces miracles avec leurs insultes, les tournent en dérision et s'en moquent ! Dis-moi, combien de manifestations de la présence du saint (*épiskiasis*), combien d'émissions de baume, souvent même de sang, ont été produites par les reliques et les images des martyrs ? Et ceux qui ne comprennent rien dans leur cœur (*Ex.* 31, 6) ne sont pas persuadés par ce spectacle, et prennent cela pour des mythes et des sornettes, alors qu'ils voient chaque jour presque dans le monde entier des hommes impies et criminels, idolâtres et meurtriers, adultères et voleurs, être frappés tout d'un coup de componction par le Christ et sa croix, prendre conscience de la vérité, quitter complètement le monde et se consacrer à la vertu. Dis-moi, comment pouvons-nous être idolâtres, nous qui vénérions et adorons jusqu'aux os, à la poussière, aux haillons, au sang et à la châsse des martyrs parce qu'ils n'ont pas sacrifié aux idoles ?

Le juif dit : « Et comment se fait-il que dans toute l'Écriture Dieu ordonne de ne jamais faire la proskynèse à une créature ? »

66. La leçon ἀκατάγνωτος qui figure dans MOV et chez le Damascène est peut-être préférable au οὐ καταγνωστὸς des autres témoins des actes.

\* grande leur impudence,

θεόν. Είδες πόσους άσπασμούς και προσκυνήσεις άπεδειξαμέν σοι γραφικὰς καὶ μὴ ἔχοντας  
κατάγνωσιν; Καὶ σὺ μὲν τὴν σὴν σύμβιον, ἴσως καὶ ἄσεμνον οὖσαν καὶ ἔμπαθῆ, καθ' ἑκάστην  
70 ἄσπαζόμενος οὐ κατάγνωστος εἶ, καίπερ οὐδαμοῦ σοι τοῦ Θεοῦ σωματικὸν ἄσπασμὸν γυναι-  
κὸς ἐντειλαμένου· ἐμὲ δὲ ἐπὶ τὴν εἰκόνα Χριστοῦ ἢ τῆς παναμώμου αὐτοῦ Μητρὸς ἢ ἄλ-  
λου τινὸς δικαίου ἄσπαζόμενον, ἀγανακτεῖς καὶ εὐθέως βλασφημῶν ἀποπηδᾶς, καὶ εἰδω-  
λολάτρας ἡμᾶς ἀποκαλεῖς. Εἶτα οὐκ αἰσχύνῃ, εἰπέ μοι, οὐ φρίσσεις, οὐ τρέμεις, οὐκ ἐρυθριᾷς  
85 ὁρῶν με καθ' ἡμέραν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένη ναοὺς εἰδώλων καταλύοντα καὶ ναοὺς μαρτύρων  
οἰκοδομοῦντα; Εἰ τὰ εἰδῶλα προσεκύουν, διὰ τί λοιπὸν τιμῶ τοὺς μάρτυρας τοὺς καταλύσαντας  
τὰ εἰδῶλα; Εἰ τὰ ξύλα ὡς θεοὺς τιμῶ καὶ δοξάζω, πῶς τιμῶ καὶ δοξάζω τοὺς μάρτυρας τοὺς  
τὰ ξύλινα ξόανα καταλύσαντας; Εἰ τοὺς λίθους ὡς θεοὺς δοξάζω, πῶς τιμῶ καὶ προσκυνῶ  
τοὺς μάρτυρας καὶ ἀποστόλους τοὺς συντρίφαντας καὶ ἀπολέσαντας τὰ λίθινα ζῶδα; Πῶς  
τιμῶ καὶ ἐπαινῶ καὶ ναοὺς ἐγείρω καὶ ἑορτὰς ἐπιτελῶ τοῖς τρισὶ παισὶ τοῖς ἐν Βαβυλῶνι τῇ  
80 εἰκόνι τῇ χρυσῇ μὴ προσκυνήσασιν;

Ὅντως πολλῆ τῶν ἀνόμων ἢ πῶρωσις, ἀληθῶς πολλῆ τῶν Ἰουδαίων ἢ τύφλωσις,  
πολλῆ ἢ ἀσέβεια. Ἄδικεῖται ὑπ' αὐτῶν ἢ ἀλήθεια, Θεὸς ὑβρίζεται ὑπὸ γλώσσης ἀχαρίστων  
Ἰουδαίων. Ἐκ λειψάνων μαρτύρων καὶ εἰκόνων πολλάκις ἐλαύνονται δαίμονες, καὶ ταῦτα  
ἐνυβρίζοντες ἄνθρωποι μιαιοὶ διαστρέφουσι καὶ διαπαίξουσι καὶ διαγελῶσι. Πόσαι, εἰπέ μοι,  
85 ἐπισκιάσεις, πόσαι ἀναβλύσεις, πολλάκις δὲ καὶ αἱμάτων ῥύσεις ἐξ εἰκόνων καὶ λειψάνων  
μαρτύρων γεγόνασι; Καὶ οἱ ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ ὁρῶντες οὐ πειθονται, ἀλλὰ μύθους ταῦτα  
καὶ λήρους λογίζονται, ὁρῶντες οὕτως τὸ καθ' ἡμέραν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένη σχεδὸν ἄνδρας  
ἀσεβεῖς καὶ παρανόμους, εἰδωλολάτρας καὶ φονεῖς, πόρνοους καὶ ληστὰς ἐξαιφνης διὰ τὸν Χριστὸν  
καὶ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ κατανυγομένους καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐρχομένους καὶ κόσμου  
90 παντὸς ἀποτασσομένους καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ἐργαζομένους. Εἰπέ μοι, πῶς ἐσμέν εἰδωλολάτραι,  
οἱ καὶ αὐτὰ τὰ ὄσῳ καὶ τὴν κόνιν καὶ τὰ ῥάχη καὶ τὸ αἷμα καὶ τὴν σωρὸν τῶν μαρτύρων  
προσκυνοῦντες καὶ τιμῶντες διὰ τὸ μὴ θῆσαι αὐτοὺς τοῖς εἰδώλοις; »

Ὁ Ἰουδαῖος ἔφη· « Καὶ πῶς διὰ πάσης τῆς Γραφῆς παραγγέλλει ὁ Θεὸς μὴ προσκυνῆσαι  
παντὶ κτίσματι; »

68 Εἶδες: ἴδε P εἶπε O ἢ ἐπεδειξαμέν K ἢ 68-69 μὴ ἔχ. κατάγν.: ἀκαταγνώστους MΣ ἀκαταγνώστας O ἢ σὴν  
- ἴσως om. V ἢ ἄσεμνον legi nequ., postea οἴσθς καὶ ἔμπαθοῦς P ἢ ἔμπαθῆ + καὶ NSTWXY ἢ 70 οὐ κατάγνωστος:  
ἀκατάγνωστος FMOVΣ ἢ Θεοῦ: νόμου P ἢ εἰκόνα + τοῦ NSTWXY ἢ 72 ἄσπαζόμενον K ἢ καί<sup>1</sup> om. K ἢ καί<sup>1</sup>  
- ἀποπηδᾶς om. V ἢ βλασφ. + καὶ K ἢ καί<sup>2</sup> om. KO ἢ 73 ἀποκαλῶν K ἢ Εἶτα + καὶ V ἢ οὐκ ἐρυθριᾷς om.  
V ἢ μαρτύριον O ἢ 75 λοιπὸν om. K ἢ 75-76 τοὺς τ. εἰδ. καταλ. NSTWXY ἢ 76 πῶς τ. κ. δοξ. iter. S ἢ 76-77  
πῶς τιμῶ - δοξάζω om. Σ ἢ τοὺς<sup>2</sup> om. V ἢ 77 καὶ πρὸς om. V ἢ 78 μάρτυρας - συντρίψ. καὶ: ἀποστόλους V ἢ ζῶα  
KMOPΣ ζῶδια S ἢ 78-79 πῶς - ἐπαινῶ: πῶς δὲ καὶ τιμῶ V ἢ 80 εἰκόνη + τοῖς P ἢ 81 πολλῆ<sup>1</sup> - ἀληθῶς om.  
MOV ἢ ἀληθῶς om. V ἢ 82 πολλῆ ἢ ἄσ. om. V ἢ εὐδοκεῖται O ἢ ἀχρίστων K ἢ πολλάκις post λειψάνων trasil.  
NSTWXY ἢ ἐξελαύνονται MOΣ ἢ ταῦτας P ἢ 84 πόσα O ἢ 85 λειψάνων om. V ἢ 87 οὕτω PV ἢ πάση om. P ἢ 88  
πόρνοους + καὶ μοίχους P ἢ 89 κατανυσομένου ε NSTWXY ἢ ἀληθείας om. KMOPVΣ ἢ 89-90 κόσμῳ παντὶ  
MOΣ ἢ καὶ κ. π. ἀποτ. om. V ἢ 90 καὶ - ἐργαζ. om. P ἢ 92 αὐτοὺς τ. εἰδ.: τ. εἰδ. αὐτ. V αὐτοὺς εἰδώλοις MOPΣ  
αὐτοῖς εἰδ. K ἢ 93 προσκ. KMOPΣ VY' Σ: ποιῆσαι NSTWXY

68 ἔχουσας Nik. (= φ5) ἢ 68 κατάγνωσιν: κατάρχσιν H ἢ 70 οὐ κατάγνωστος: ἀκατάγνωστος recte Nik. FMV  
(= Δ2) ἢ 72 καί<sup>1</sup> MP: om. Nik. HK ἢ εὐθέως + καὶ H ἢ βλασφημεῖς Nik. ἢ καί<sup>2</sup> om. Nik. KO ἢ 75 λοιπὸν om. Nik.  
K ἢ καταλύοντα P ἢ 75-76 τοὺς μάρτυρας post τὰ εἰδῶλα trasil. Nik. ἢ 76 πῶς τιμῶ - δοξάζω om. Nik. ἢ τοὺς<sup>2</sup> om.  
HV ἢ 79 ἐπεγείρω HV ἢ nolī legere εἰκόν. + τοῖς P, sed Βαβυλ. + τοῖς P (I. 80) ἢ 82 τύφλωσις + πολλῆ ἢ ἀνάβεια recte  
Nik. (= φ5 Δ3) ἢ 83 εἰκόνας (sic) V ἢ ταῦτας (sic) P ἢ 84 διαπαίξουσι: ἀρπάξουσι Nik. ἢ διαγελῶσι: διακλῶσιν Nik.  
Δ3 ἢ 85 ῥύσεις Nik. KP (= Δ3 Epirh.): fortasse legendum ῥεύσεις HMVT ἢ 86-87 οὐ πειθονται - ὁρῶντες om. Nik. ἢ 88  
τὸν om. Nik. ἢ 89 ἀληθείας T: om. Nik. KMPV recte ἢ ἐρχομένους om. V ἢ 92 αὐτοῖς εἰδώλοις HK ἢ 93 ἔφη om. Nik.

Le chrétien répondit : « Dis-moi, la terre et les montagnes sont-elles des créatures de Dieu ? »

Il répondit : « Évidemment. »

« Alors, comment peut-il commander : « Exaltez le Seigneur notre Dieu et prosternez-vous devant l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint, et prosternez-vous sur sa montagne sainte » (*Ps.* 98, 5) ? Il dit encore : « Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds » (*Is.* 66, 1). »

Le juif dit : « Mais tu ne les adores pas comme si c'étaient des dieux, c'est le créateur que tu adores par leur intermédiaire. »

Le chrétien (répondit) : « L'argument est juste. Sache donc que moi aussi, par l'intermédiaire du ciel, de la terre, de la mer, du bois, des pierres, des reliques, des églises, de la croix, des anges, des hommes et de toute la création visible et invisible, c'est exclusivement au démiurge, seigneur et créateur de l'univers que j'adresse la proskynèse et le respect. Car la création n'adore pas le créateur immédiatement par elle-même, mais grâce à moi les cieux racontent la gloire de Dieu\*, grâce à moi la lune adore Dieu, grâce à moi les étoiles glorifient Dieu, grâce à moi l'eau, la pluie, la rosée et toute la création adorent et glorifient Dieu (*Ps.* 18, 2).

Et de même que, lorsqu'un bon empereur se confectionne de ses propres mains une couronne chatoyante et précieuse, tous les sujets fidèles à l'empereur baissent et honorent la couronne, non parce qu'ils honorent l'or ou les perles, mais parce qu'ils honorent le chef de cet empereur et ses mains expertes qui ont fabriqué la couronne, de même, mon bon, chaque fois que les foules des chrétiens embrassent des reproductions de la croix ou des images, ce n'est pas à ces objets en eux-mêmes, pas au bois ou aux pierres, pas à l'or, à l'image périssable, au cercueil ou aux reliques qu'ils adressent leur hommage, mais à travers eux c'est à Dieu qui a créé ces objets et tout l'univers qu'ils offrent la gloire, le baiser et l'hommage. Car l'honneur rendu à ses saints remonte jusqu'à lui. Combien de fois ceux qui ont fait disparaître des images impériales ou les ont outragées ont-ils été frappés de la peine capitale, comme s'ils avaient outragé l'empereur lui-même et non une planche<sup>67</sup> ? L'image de Dieu, c'est donc l'homme qui a été fait à l'image de Dieu, et surtout depuis que l'Esprit saint est venu l'habiter. C'est donc à bon droit que j'honore et adore l'image des serviteurs de Dieu, et que je glorifie la demeure de l'Esprit saint. Car il a dit : « J'habiterai parmi eux et je marcherai à leurs côtés » (*Lév.* 26, 12; *II Cor.* 1, 16).

67. Les leçons des branches KMOP An. et VS'Y' sont évidemment mauvaises, à la suite d'un homéotéleute (cf. supra).

\* grâce à moi, le ciel chante Dieu,

95 Ὁ Χριστιανὸς ἔφη· « Εἰπέ μοι, ἡ γῆ καὶ τὰ ὄρη κτίσματά εἰσι τοῦ Θεοῦ; »

Ὁ δὲ ἔφη· « Δηλονότι. »

« Πῶς οὖν διδάσκει· Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὅτι ἅγιός ἐστι, καὶ προσκυνεῖτε εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ; Καὶ πάλιν αὐτὸς φησιν· Ὁ οὐρανὸς μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου. »

100 Ὁ Ἰουδαῖος ἔφη· « Ἄλλ' οὐχ ὡς θεοὺς, ἀλλὰ δι' αὐτῶν τὸν ποιήσαντα προσκυνεῖς. »

Ὁ Χριστιανὸς· « Πιστὸς ὁ λόγος. Οὐκοῦν γινῶθι ὅτι καὶ γὰρ δι' οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ ξύλων καὶ λίθων καὶ λειψάνων καὶ ναῶν καὶ σταυροῦ καὶ δι' ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων καὶ διὰ πάσης κτίσεως ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου τῶ πάντων Δημιουργῶ καὶ Δεσπότη καὶ Ποιητῆ μόνῳ τὴν προσκύνῃσιν καὶ τὸ σέβας προσάγω. Οὐ γὰρ δι' ἑαυτῆς ἀμέσως ἡ κτίσις τῷ Ποιητῇ προσκυνεῖ, ἀλλὰ δι' ἐμοῦ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ, δι' ἐμοῦ προσκυνεῖ Θεὸν ἡ σελήνη, δι' ἐμοῦ δοξάζει Θεὸν τὰ ἄστρα, δι' ἐμοῦ ὕδατα, ὄμβροι, δρόσοι καὶ πᾶσα κτίσις δι' ἐμοῦ προσκυνεῖ καὶ δοξάζει Θεόν.

Καὶ ὡσπερ βασιλέως τινὸς ἀγαθοῦ στέφανον ποικίλον καὶ πολύτιμον ἑαυτῷ ἰδιοχείρως κατασκευάσαντος, πάντες οἱ γηγασίως προσκείμενοι τῷ βασιλεῖ ἀσπάζονται καὶ τιμῶσι τὸν στέφανον, οὐ τὸν χρυσὸν ἢ τὸν μαργαρίτην τιμῶντες, ἀλλὰ τὴν κορυφὴν τοῦ βασιλείως ἐκείνου τιμῶντες καὶ τὰς πανσόφους αὐτοῦ χεῖρας τὰς τὸν στέφανον κατασκευασάσας, οὕτως, ὡ ἀνθρώπε, οἱ Χριστιανῶν λαοί, ὅσους ἐὰν τύπους σταυροῦ καὶ εἰκόνων ἀσπάζονται, οὐκ αὐτοῖς τὸ σέβας τοῖς ξύλοις ἢ τοῖς λίθοις προσάγουσιν, ἢ τῷ χρυσῷ ἢ τῇ φθαρτῇ εἰκόνι ἢ τῇ λάρακι ἢ τοῖς λειψάνοις, ἀλλὰ δι' αὐτῶν τῷ Θεῷ τῷ καὶ αὐτῶν καὶ πάντων Ποιητῇ τὴν δόξαν καὶ τὸν ἀσπασμὸν καὶ τὸ σέβας προσφέρουσιν. Ἡ γὰρ εἰς τοὺς ἁγίους αὐτοῦ τιμὴ εἰς αὐτὸν ἀνατρέχει. Ποσάκις τινὲς εἰκόνας βασιλικὰς ἀφανίσαντες καὶ ἐνυβρίσαντες, ἐσχάτη τιμωρίᾳ κατεδικάσθησαν ὡς αὐτὸν τὸν βασιλέα ἐνυβρίσαντες, καὶ οὐ τὴν σανίδα; Εἰκὼν τοίνυν τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὁ κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονὼς ἀνθρώπος, καὶ μάλιστα ἐκ Πνεύματος ἁγίου ἐνοικησιν δεξάμενος. Δικαίως οὖν τὴν εἰκόνα τῶν τοῦ Θεοῦ δούλων τιμῶ καὶ προσκυνῶ καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἁγίου Πνεύματος δοξάζω. Ἐνοικήσω γὰρ ἐν αὐτοῖς, φησί, καὶ ἐμπεριπατήσω.

95 ἔφη om. K || ὄρη + οὐ P || Θεοῦ + ναὶ ἢ οὐ K || 96 Δηλονότι + ὁ χριστιανὸς V || 97 τὸ ὑποπόδιον KMOVΣ || 98 ἅγιον MOΣ || προσκυνήσατε MOΣ || πάλιν + ὁ V || 100 ἔφη om. KMOVΣ || προσκυνεῖν S || 103 Ὁ' om. P || Χριστ. + ἔφη NSTWXY || 102 λίθων καὶ ξύλων V || καὶ<sup>2</sup> + δι' MOΣ || 101 καὶ<sup>1</sup> om. P || πάσης + τῆς SV || 104 δι' ἑαυτῆς KMOPΣ' VY' Σ: ἀφ' ἑαυτῆς NSTWXY || ἀμέσως om. KMOPVΣ || 106 ἡ σελήνη Θεὸν K || Θεόν: ἥλιον Σ || δοξ. Θεόν om. V || δι' ἐμοῦ<sup>2</sup> om. PV || πᾶσα + ἡ P || 107 καὶ + δὲ S' || 108 ἰδίων χειρῶν P || 109 πάντως P || τῷ om. V || 111 κατασκευάσας OP || 111-112 ὡ ἀνθρώπε om. P || 112 οἱ χριστ. λαοί: καὶ οἱ χριστιανοὶ P || ὅσους ἐὰν: οὕτως ἀν OS || σταυρῶν MOΣ || 113 ἢ τῇ λαρν.: ἢ τῷ λαρν. P ἢ λαρν. S om. K || 114 τῷ<sup>2</sup> om. MOΣ || καὶ<sup>3</sup> om. KO || 115 προσφ.: προσάγουσιν MOΣ || αὐτοῦ om. V || 116-117 Ποσάκις - σανίδα NSTWXY: ὁσάκις τινὲς εἰκ. βασ. ἀφορίσαντες, καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν σανίδα P ποσάκις τοίνυν τινὲς εἰκ. βασ. ἀφ. καὶ ἐνυβρ., καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν σανίδα K πάσας εἰκ. τινὲς βασ. ἀφ. θανάτῳ ἀπώλοντο, καίπερ οὐ κατ' αὐτὴν τὴν σανίδα V om. MOΣ || 116-117 ἐσχάτη τιμωρίᾳ κατεδικάσθησαν: θανάτῳ ἀπώλοντο S' Y' || 117 σανίδα + τῷ βασιλεῖ τὴν ὕβριν προσήγαγον K || τοίνυν om. NSTWXY || τοῦ: τοῖς X om. KMOΣ || 118 εἰκ. + τοῦ STWXY || 119 Δικαίως + ὁ P || τῶν om. W || 119-120 τιμῶν ... προσκυνῶν ... δοξάζει KMOVΣ || 120 φησί om. P

95 ἔφη om. Nik. K || Εἰπέ μοι om. HV || 96 Δηλονότι KMPT: + Ὁ δὲ εἶπεν Nik. + ὁ χριστιανὸς HV An. recte || 98 καὶ προσκ. - ἅγιον αὐτοῦ om. Nik. || πάλιν + ὁ HV || 100 ἔφη T: om. Nik. HKMPV recte || Ἄλλ' om. H || 104 ἀμέσως om. Nik. HKMPV recte || ἡ om. Nik. || 106 δοξάζει Θεὸν legitur in V || δι' ἐμοῦ legitur in P || τὰ om. Nik. || 107 δι' ἐμοῦ om. P || 108 ἀγαθοῦ + καὶ εὐσεβοῦς Nik. || ἰδιοχειρῶν P || 109 προσκείμενοι paeue legitur in V || 112 ὅσους: ὅσοι M || εἰκόνας H || οὐχὶ H || 114 καὶ<sup>2</sup> om. H || 116 καὶ: ἡ Nik. || καὶ ἐνυβρίσαντες om. K || ἐσχάτην τιμωρίαν προσκείμενοι Nik || 116-117 ἐνυβρίσαντες ... ἐνυβρίσαντες: ἀτιμάσαντες ... ἀτιμάσαντες Nik. || 117 καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν σανίδα Nik. (cf. K) || εἰκόνα + καὶ ὁμοίωσιν Nik. || τοῦ PT: om. KMV recte || 119 Δικαίως: δίκαιος. Οὐκοῦν ὁ Nik. Δικαίως οὖν ὁ recte HMVP Δικαίως οὖν KMT || 119-120 τιμῶν ... προσκυνῶν ... δοξάζει Nik. HKMPV recte || 120 δοξάζει K

Honte aux juifs qui ont fait la proskynèse à leurs rois et à ceux des autres nations, s'ils traitent les chrétiens d'idolâtres ! Nous les chrétiens, dans chaque ville et chaque campagne, chaque jour et chaque heure, nous nous armons contre les idoles, nous chantons des hymnes contre les idoles, nous écrivons des traités contre les idoles, nous prions contre les idoles et les démons : comment les juifs peuvent-ils nous traiter d'idolâtres ? Où sont maintenant les sacrifices de petit bétail, de bœufs et d'enfants qu'ils offraient aux idoles ? Où sont les viandes brûlées, les autels et les aspersions de sang ? Nous, les chrétiens, nous ne savons même pas ce que peut être un autel ou un sacrifice. Les païens ont dédié leurs temples et leurs idoles à des hommes adultères, meurtriers, impurs et nuisibles, et ils en ont fait des dieux, mais ils n'ont jamais dédié un temple ou un autel à des prophètes ou à des saints martyrs. De même que les Israélites à Babylone avaient des instruments de musique, cithares et autres, comme les Babyloniens, et les uns servaient à la gloire de Dieu, les autres au culte des démons (*Ps.* 136, 2 ; *Dan.* 3, 5-15), concevons de la même manière les rapports entre les images païennes et les images chrétiennes : les païens s'en servent pour adorer le diable, et nous pour glorifier Dieu et nous souvenir de lui.

D'ailleurs, Dieu nous a fait connaître bien des miracles par le bois : il l'a appelé bois de vie et bois de connaissance (*Gen.* 2, 9), il a nommé une autre plante « sabek » et en fait le signe du pardon (*Gen.* 22, 13). Puis c'est par la verge (de Moïse) qu'il a englouti\* le Pharaon (*Ex.* 14, 28), ouvert la mer (*Ex.* 14, 16), adouci l'eau (*Ex.* 15, 25), élevé le serpent (*Nombr.* 21, 8), fendu la pierre et fait jaillir l'eau (*Ex.* 17, 6), c'est une tige bourgeonnante dans le tabernacle qui a confirmé la prêtrise d'Aaron (*Nombr.* 17, 6. 23). C'est ainsi que Salomon dit : « Béni le bois par lequel se fait la justice » (*Sag.* 14, 7). C'est ainsi qu'Élisée jetant dans le Jourdain un bout de bois en retira, comme hors de l'enfer, un fer qui était le type d'Adam (*IV Rois* 6, 6). C'est ainsi qu'il ordonne à son serviteur de ressusciter avec son bâton le fils de la Somanite (*IV Rois* 2, 19). Dis-moi, Dieu qui a accompli des merveilles avec tant de bois différents ne peut-il en faire aussi avec le précieux bois de la sainte croix ?

S'il est impie d'honorer les ossements, comment se fait-il que l'on a rapporté d'Égypte en grande pompe les os de Jacob et de Joseph (*Gen.* 50, 13-25 ; *Ex.* 13, 19) ? Comment se fait-il qu'un mort a ressuscité au simple contact des os d'Élisée (*IV Rois* 13, 21) ? Si Dieu fait des miracles par l'intermédiaire d'ossements, il est évident qu'il le peut aussi avec des images, des pierres, et bien d'autres objets. D'ailleurs, Abraham a refusé d'ensevelir le corps de Sarah dans un tombeau étranger, mais le fit dans une

\* Lire « puni » au lieu de « englouti ».

Αἰσχυνέσθωσαν Ἰουδαῖοι οἱ βασιλέας ἰδίους τε καὶ ἄλλοτρίους προσκυνήσαντες, εἶπερ Χριστιανούς καταγγέλλουσιν εἰδωλολάτρες. Ἡμεῖς δὲ οἱ Χριστιανοὶ κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν καὶ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν καὶ ὥραν κατὰ τῶν εἰδώλων ὀπλιζόμεθα, κατὰ εἰδώλων φάλλομεν, κατὰ εἰδώλων συγγράφομεν, κατὰ εἰδώλων καὶ δαιμόνων εὐχόμεθα, καὶ πῶς εἰδωλολάτρες ἡμᾶς καλοῦσιν οἱ Ἰουδαῖοι; Ποῦ νῦν εἰσὶν αἱ προσαγόμεναι τοῖς εἰδώλοις ὑπ' αὐτῶν θυσίαι τῶν προβάτων καὶ βοῶν καὶ τέκνων; Ποῦ αἱ κνίσσαι, ποῦ οἱ βωμοὶ καὶ προχύσεις τῶν αἱμάτων; Ἡμεῖς δὲ οἱ Χριστιανοὶ οὔτε βωμὸν οὔτε θυσίαν πῶς ἢ τί ἐστὶν ἐπιστάμεθα. Οἱ μὲν γὰρ Ἕλληνες μοιχοῖς ἀνθρώποις καὶ φονευταῖς καὶ ἀκαθάρτοις καὶ μιαιοῖς τοὺς ναοὺς ὠνόμαζον καὶ τὰ εἰδῶλα καὶ αὐτοὺς ἐθεοποιον, οὐ μέντοι γε προφητῶν ἢ ἁγίων μαρτύρων ναὸν ἢ βωμὸν ὠνόμασαν. Ὡσπερ γὰρ οἱ ἐν Βαβυλῶνι Ἰσραηλίται εἶχον ὄργανα καὶ κιθάρας καὶ ἕτερα ἅπαντα, καθὼς καὶ οἱ Βαβυλώνιοι, καὶ τὰ μὲν εἰς δόξαν Θεοῦ, τὰ δὲ εἰς θεραπείαν δαιμόνων, οὕτω καὶ ἐπὶ εἰκόνων Ἑλληνικῶν καὶ Χριστιανικῶν νοήσωμεν, ὅτι ἐκείνοι μὲν εἰς λατρείαν τοῦ διαβόλου, ἡμεῖς δὲ εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ ὑπόμνησιν.

Πλὴν καὶ πολλὰ θαυμάσια ὁ Θεὸς διὰ ξύλων ἀκούειν πεποίηκε, ξύλον ζωῆς καὶ ξύλον γνώσεως ὀνόμασας, καὶ ἄλλο φυτὸν ὀνόμασας Σαβὲχ συγχωρήσεως τίθησιν. Εἶτα ῥάβδῳ τὸν Φαραῶν ἐκάλυψε, θάλασσαν ἔσχισεν, ὕδωρ ἐγλύκακεν, ὄφιν ὕψωσε, πέτραν διέρρηξεν, ὕδωρ ἐξήγαγε, ξύλον βλαστήσαν τῇ σκηνῇ τὴν Ἀαρῶν ἱερωσύνην ἐκύρωσεν. Οὕτω καὶ ὁ Σολομῶν φησὶν· *Εὐλογεῖται ξύλον δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη*. Οὕτω καὶ Ἐλισσαῖος ξύλον ἀπορριψάς ἐν Ἰορδάνῃ τὸν εἰς τύπον τοῦ Ἀδάμ σῆδηρον ὡς ἐξ ἄδου ἀνήγαγεν. Οὕτω προστάσει τῷ ἑαυτοῦ παιδί διὰ τῆς ῥάβδου ἀναστήσαι τὸν παῖδα τῆς Σωμαντιδος. Ὁ οὖν διὰ τοσούτων ξύλων θαυματουργήσας Θεὸς οὐ δύναται, εἰπέ μοι, θαυματουργεῖν καὶ διὰ τοῦ τιμίου ξύλου τοῦ ἁγίου σταυροῦ;

Εἰ ἀσεβὲς ἐστί τιμᾶν τὰ ὀσᾶ, πῶς μετὰ τιμῆς πάσης μετεκομίσαν τὰ ὀσᾶ Ἰακώβ καὶ Ἰωσήφ ἐξ Αἰγύπτου; Πῶς νεκρὸς ἄνθρωπος τῶν ὀστέων Ἐλισσαίου ἀφάμενος ἀνέστη; Εἰ δὲ δι' ὀστέων θαυματουργεῖ Θεός, εὐδηλον ὅτι δύναται καὶ δι' εἰκόνων καὶ διὰ λίθων καὶ δι' ἐτέρων πολλῶν. Ἐπεὶ καὶ Ἀβραὰμ οὐ κατεδέξατο θάψαι τὸ σῶμα Σάρρας ἐν μνήμασιν ἄλλοτρίοις,

121 Αλοχ. + οἱ NSTWXY || οἱ om. PV || βασ. ἰδ. τε (τε om. V) καὶ ἀλ. KNOTVWXS' Y' : βασιλεῦσιν ἰδοῖς (Ιουδαίαις SY) τε καὶ ἄλλοτρίοις MPSYE || δὲ KMOPS' VY' Σ: γὰρ NSTWXY || Χριστ. οἱ Σ || οἱ om. KMO || 123 πάσας ἡμέρας καὶ ὥρας STY || 123-124 κατ' εἰδώλων ubique MOE || 123 ὀπλιζ. + καὶ P || 124 καὶ δαιμόνων om. V || πῶς: πᾶς P || ἡμᾶς om. MOPE post Ἰουδαῖοι trastul. V || ἡμᾶς εἰδ. K || οἱ K: om. cett. || νῦν: τοῖνον P || ὑπ' om. P || 126 αἱ: οἱ Y om. MO || καί<sup>3</sup> + αἱ KNPTVX || προσχύσεις SVY' || 127 οὔτε ... οὔτε: οὐδὲ ... οὐδὲ KOPVE || 128 μὲν om. P || ἀκαθ. καὶ φον. P || 129 ἁγίων om. V || 130 κιθάραν KOPVE || 132 Χριστιανῶν KV || 134 ξύλου KNOTS ξύλα P || ἀκούειν KMOVΣ: ἀκοῆν NSTWXY om. P || πεποίηκε ἀκούειν MOE || καί<sup>2</sup> om. SY || 135 ὀνόμασας<sup>3</sup>: ὄνομα K || ῥάβδος NTWXY ῥάβδῳ Y' || 136 ἐκάλυψε: ἐκάλεσεν K || διέρ. + καὶ MOE || 137 βλαστήσας Σ || τὴν: τοῦ K || ἐκύρωσεν om. O || ὁ om. SY || 138 ξύλον<sup>1</sup>: ξύλα O || οὕτως W || 139 ἐν om. V || εἰς om. P || σῆδηρον K || ἀνάγαγεν WY || Οὕτω + καὶ V || προστάσει K || 140 σουμαντιδος KMOE || θαυματουργήσας + ὁ W || Θεὸς om. O || καὶ om. P || 143 Εἰ: καὶ O || πῶς μετεκομίσαν: τους (sic) μετὰ πάσης τιμῆς πῶς μετεκομίσαν K || μετεκομίσαντο SVY μετεκομίσαν P || τὰ ὀσᾶ: τοῦ P || Ἰωσ. καὶ Ἰωσ. EK: Ἰωσ. cett. || 145 θαυματ. + ὁ MOE || δι' εἰκόνων: διὰ εἰκόνων KP δι' ἐκείνων SY δι' εἰκόνος S' VY' || 146 ἐν μνήμ. ἀλλ.: ἐν μνήμασιν ἄλλοτρίοις S ἐν μνημάτισιν ἄλλοτρίοις Y ἐν μνημάτι ἄλλοτρίῳ ES' VY' ἔμβασιν ἄλλοτρίοις P

121 οἱ om. H || βασιλεῦσιν ἰδοῖς τε καὶ ἄλλοτρίοις Nik. KMPV || ἄλλοτρίοις + εἰδωλολάτρες Nik. || 122 οἱ PT: om. Nik. HKMV recte || 122-123: καί<sup>1</sup> - ὥραν om. Nik. || 124-125 ἡμᾶς εἰδωλολάτρες Nik. || 125 οἱ HK || 126 καί<sup>1st</sup> + τῶν Nik. || καί<sup>3</sup> + αἱ Nik. HKPV recte || προσχύσεις Nik. V || 127 πῶς om. H || οὐδὲ ... οὐδὲ Nik. KPV || τί: τίς Nik. || 130 κιθάραν Nik. KMP || 132 χριστιανῶν HKV p. 413 en 2<sup>e</sup> apparat: || 134 ξύλου Nik. KT || 136 ἐκάλυψε: ἐκόλασεν recte Nik. (= φ3), cf. ἐκάλεσε K || ὕψωσε + διὰ ξύλου Nik. || 137 ξύλῳ βλαστήσαντι Nik. (= φ3) + ἐν Nik. || ὁ om. Nik. || 139 ὡς om. H || 141 καὶ om. Nik. P || 143 πάσης τιμῆς Nik. K || Ἰακώβ καὶ om. Nik. sicut plurimi contra EK (= φ4 Γ) || 144 ἀφάμενος τῶν ὀστέων Ἑλ. Nik. || 145 θαυματουργεῖ + ὁ Nik. MOE || δια' εἰκόνων KMP || 146 ἐν μνημασιν (sic) P

tombe bien à lui afin de lui faire honneur (*Gen.* 23, 7-9). D'ailleurs, Jacob honore Dieu avec une pierre qu'il dresse et oint, figure du Christ la pierre d'angle (*Gen.* 28, 18), et c'est encore un amas de pierres qu'il a nommé son témoin contre Laban (*Gen.* 31, 44); et Jésus fils de Navé a dressé<sup>68</sup> douze pierres en souvenir de Dieu (*Jo.* 4, 3-21). Toi le juif, si tu avais dans ton Temple ces deux chérubins sculptés qui abritaient le propitiatoire, et si un païen idolâtre était entré dans ton Temple et, à ce spectacle, avait blâmé les juifs en prétendant qu'eux aussi adoraient des idoles, qu'aurais-tu pu répondre, dis-moi, pour les deux chérubins moulés, les bœufs, les palmiers et les lions sculptés qui se trouvaient jadis dans le Temple ? Tu n'aurais eu rien de vrai à lui opposer, sinon lui dire : 'Nous ne gardons pas ces objets à titre de dieux dans le Temple, mais c'est pour se souvenir de Dieu et le glorifier que nous avons ces chérubins dans le Temple.' S'il en est ainsi, comment peux-tu m'accuser au sujet des images ? Mais tu vas me dire que Dieu avait ordonné à Moïse de placer ces sculptures dans le Temple<sup>68bis</sup>. Et moi je te réponds : 'Salomon, guidé par cet exemple, en a installé davantage dans le Temple (*III Rois* 6, 23-29) que Dieu ne lui avait pas enjoint de faire, que le tabernacle de l'alliance ne contenait pas, ni le Temple qu'Ézéchiel a vu grâce à Dieu (*Éz.* 41, 17-20), et Salomon n'a pas été condamné pour autant. Car c'était pour la gloire de Dieu qu'il avait confectionné ces portraits, comme nous.'

Toi aussi, le juif, tu avais d'autres objets pour te souvenir de Dieu et le glorifier, la verge de Moïse, les tables (de la Loi) façonnées par Dieu, le buisson ardent, la pierre sèche source d'eau, la cruche donneuse de manne, l'arche, l'autel des sacrifices, le voile qui signifie Dieu, l'éphoud qui indique Dieu, le tabernacle qui abrite Dieu. Si seulement jadis tu t'étais attaché à ces objets, en leur offrant la proskynèse et en invoquant Dieu présent dans eux tous, si seulement tu t'étais souvenu de lui grâce à ces modestes images et symboles, sans faire plus de cas du veau (d'or) (*Ex.* 32, 4-8) et des mouches (*IV Rois* 1, 2-16) que des tables façonnées par Dieu ! Si seulement tu avais désiré toi aussi le saint autel en or, et pas les génisses de la Samarie (*Am.* 4, 1 ?), la baguette bourgeonnante (*Nombr.* 17, 8) et pas Astarté (*I Rois* 11, 5. 33; *Bar.* 4, 12 ?) qui a désolé ta cité, si seulement tu avais embrassé la pierre donnant la pluie de Dieu, et pas Baal ton dieu\* (*Jér.* 32, 35) ! Mais la raison pour laquelle tu n'honores pas de la proskynèse tous ces signes, toi le vieil Israël, c'est que tu n'as pas aimé Dieu de tout ton cœur (*Deut.* 13, 3). Car celui qui aime son ami, son souve-

68. Il faut peut-être lire *μάρτυρα μαρτυρεῖ* avec NSTWXY, et dans ce cas lire *σῆμας* à la l. 149. La leçon de E est difficile à apprécier.

68 bis. H.-G. THÜMMEL, *op. cit.* (n. 51), p. 133 et n. 242, note à juste titre qu'il s'agit sûrement de l'arche. Léontios s'est-il trompé ? Cf. φ 5, l. 4.

\* Lire « le faux dieu » au lieu de « ton dieu ».

ἀλλ' ἐν ἰδίῳ τάφῳ τιμῆς χάριν. Ἐπει καὶ Ἰακώβ τιμᾶ διὰ λίθου Θεὸν στήσας καὶ χρίσας  
 αὐτὸν εἰς τύπον Χριστοῦ τοῦ ἀκρογωνιαίου λίθου, καὶ πάλιν βουνὸν λίθων ἐπὶ τοῦ Λαβάν  
 ὠνόμασε μάρτυρα. Καὶ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ δώδεκα λίθους ἔστησεν εἰς Θεοῦ ἀνάμνησιν. Εἰ  
 150 γὰρ ἦσάν σοι, Ἰουδαίε, ἐν τῷ σῶ ναῶ τὰ δύο Χερουβὶμ ἐκεῖνα τὰ κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον  
 τὰ γλυπτὰ, εἰσῆλθε δέ τις Ἑλλην εἰδωλολάτρης ἐν τῷ ναῶ σου, καί, θεασάμενος ταῦτα,  
 ἐμέμφατο τοῖς Ἰουδαίοις ὡς καὶ αὐτῶν εἰδῶλα προσκυνούντων, τί ἂν εἶχες, εἰπέ μοι, ἀπο-  
 λογήσασθαι αὐτῷ περὶ τῶν δύο Χερουβὶμ τῶν χωνευτῶν, καὶ τῶν βοῶν καὶ φοινίκων καὶ  
 λεόντων τῶν ὄντων τότε ἐν τῷ ναῶ γλυπτῶν; Οὐδὲν ἂν εἶχες πρὸς αὐτὸν ἀληθῆς λέγειν,  
 155 εἰ μὴ τοῦτο ὅτι· « Οὐχ ὡς θεοὺς ἔχομεν αὐτὰ ἐν τῷ ναῶ, ἀλλ' εἰς ἀνάμνησιν Θεοῦ καὶ δόξαν  
 τὰ Χερουβὶμ ταῦτα ἔχομεν ἐν τῷ ναῶ ». Εἰ οὖν ταῦτα οὕτως, πῶς ἐμοὶ περὶ εἰκόνων ἐγκαλεῖς;  
 Ἄλλ' ἔρεῖς μοι ὅτι ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσεὶ προσέταξε ποιῆσαι ἐν τῷ ναῶ τὰ γλυπτὰ. Κἀγὼ τοῦτο  
 λέγω· « Ἄλλ' ὁ Σολομὼν ἐκέλευεν ὀδηγηθεῖς καὶ πλείονα ἐν τῷ ναῶ κατεσκευάσεν, ἄπερ οὐδὲ  
 ὁ Θεὸς αὐτῷ προσέταξεν, οὐδὲ ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἔσχεν, οὐδὲ ὁ ναὸς ὃν Ἰεζεκιήλ ἐκ  
 160 Θεοῦ ἐώρακε, καὶ οὐ κατεγνώσθη ἐν τούτῳ Σολομῶν. Εἰς δόξαν γὰρ Θεοῦ τὰς τοιαύτας  
 μορφὰς κατεσκευάσεν, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς. »

Εἶχες δὲ σύ, ὦ Ἰουδαίε, καὶ ἕτερα ἅπαντα εἰς μνήμην καὶ δόξαν Θεοῦ, τὴν ῥάβδον Μωσέως,  
 τὰς θεοτεύκτους πλάκας, τὴν ἀφλεκτον βᾶτον, τὴν ξηρέννυδρον πέτραν, τὴν μαννόφορον  
 στάμνον, τὴν κιβωτόν, τὸ θυσιαστήριον, τὸ θεώνυμον πέταλον, τὰ θεόδηλον ἐφοῦδ, τὴν θεόσκη-  
 165 νον σκηνήν. Εἶθε καὶ σὺ πρῶτην τούτοις ἐσχολάζεις προσκυνῶν καὶ ἐπικαλούμενος τὸν ἐπὶ πάντων  
 Θεόν, καὶ αὐτοῦ ἐμνημόνευες διὰ τῶν μικρῶν τούτων εἰκόνων καὶ τύπων, καὶ μὴ τὸν μόσχον  
 καὶ τὰς μυῖας κατεῖχες ὑπὲρ τὰς θεοτεύκτους πλάκας. Εἶθε καὶ τὸ ἅγιον χρυσοῦν θυσιαστήριον  
 ἐπόθεισ καὶ σύ, καὶ μὴ τὰς δαμάλεις τῆς Σαμαρίας, εἶθε καὶ τὴν βλαστήσασαν ῥάβδον, καὶ  
 μὴ τὴν Ἀστάρτην τὴν ἐρημώσασάν σου τὴν πόλιν, εἶθε τὴν ὀμβρίθειον ἠσπάσων πέτραν, καὶ  
 170 μὴ Βααλ τὸν θεόν σου. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο αὐτὰ πάντα οὐ προσκυνεῖς, ὁ πάλαι Ἰσραήλ, ἐπειδὴ  
 οὐκ ἠγάπησας τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου. Ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἑαυτοῦ φίλον ἢ βασιλέα

147 Ἐπει + δὲ O || 147-148 εἰς τύπον om. S || 148 Χριστοῦ om. MOΣ || τοῦ<sup>2</sup>: τὸν P || 149 μάρτυρα V: μαρτυρεῖ  
 KMOΣ μάρτυρα μαρτυρεῖ NSTWXY || λίθους δώδεκα V || ἔστησεν EK: στήσας ceit. || 150 σοι om. P || σοι + ὦ  
 S || σῶ om. V || κατασκιάζοντα P σκιάζοντα W || 150-179 τὸ ἱλαστ. – θεοῖ folium amisit K || 151 δὲ om. V || 152  
 τῶν Ἰουδαίων P || τὸν Ἰουδαῖον ... αὐτὸν ... προσκυνούντα MOVE || 152 et 154 εἶχες: ἔχοις O || 153 τῶν<sup>3</sup> om.  
 MOΣ || καί<sup>2</sup> + τῶν EP || 154 ἀληθῆς πρὸς αὐτὸν λέγειν MOPE ἀληθῆς λέγειν πρὸς αὐτὸν V || 155 ἐν τῷ ναῶ om.  
 V || 156 τὰ Χερ. – ναῶ om. V || ἐμοὶ MOPS' VY' Σ: ἐμὲ NSTWXY || 157 ἐν τῷ ναῶ: ταῦτα V || 157-158 λέγω  
 τοῦτο V || 158 ἐκέλευεν: ἐκέλευς S' VY' || οὐδὲ<sup>2</sup>: οὔτε NPSTWX || 160 Θεοῦ γὰρ P || τὰς om. P || τὰς τοι. μορφὰς  
 om. V || 162 καὶ δ. Θεοῦ: Θεοῦ καὶ δ. P || Μωυσέως PTWV || 164 τὸ<sup>2</sup> om. O || 166 καὶ αὐτοῦ – τύπων om. V  
 || αὐτοῦ: αὐτὸς MOPE || καί<sup>2</sup> om. MOΣ || 167 καί<sup>2</sup> om. Σ || ἅγιον + καὶ P || χρυσοῦν + καὶ W || 168 καί<sup>1</sup> – εἶθε om.  
 V || βλαστ. om. V || 169 σου om. P || τὴν<sup>3</sup> om. V || εἶθε: εἶθε καὶ P καὶ V || 170 μὴ om. P || τὸν θεόν σου: τὸν θεὸν  
 NOPTWX τὴν θεὸν ME || πάντα om. W || προσκυνεῖν W || 171 σου om. MOΣ || ἀγαπῶν + τὸν θεὸν ἢ V

148 Λαβάν + δν Nik|| 149 Καὶ om. Nik. || 150 σοι om. Nik. P || σοι HKMT: + ὦ PV Nik. (= Γ) fortasse  
 recte || Ἰουδαίε + νῦν Nik. K (=Γ) fortasse recte || σκιάζοντα Nik. W || 151 θεασάμενος: ἰδὼν V || 152 τῶν Ἰουδαίων  
 Nik. P || ἔχοις MV || 154 τότε: ποτὲ Nik. || ἔχοις M || ἀληθῆς πρὸς αὐτὸν Nik. MP || 158 ἐκέλευς V || 159 οὐδὲ<sup>2</sup>:  
 οὔτε Nik. PT || 160 τούτῳ + ὁ Nik. || καὶ γὰρ εἰς δόξαν H || 162 δὲ + καὶ H || σύ om. Nik. (=Γ) || 163 θεοτεύκτους:  
 νεοτεύκτους Nik. || ξηρέννυδρον Nik. || 164 ἐφοῦδον (sic) H || 165, 167, 168, 169 εἶθε: εἶτε H passim || 166: αὐτὸς  
 HMP || εἰκόνων τούτων Nik. || 167: θεοτεύκτους: om. V θεοπνεύστους Nik. || ἅγιον + καὶ Nik. sicut P || χρυσ.  
 καὶ ἅγιον V || θυματήριον HM || 168: καί<sup>3</sup> om. Nik. || καί<sup>1</sup> - εἶθε legitur in V, sed καὶ omisso || βλαστ. paene legitur in  
 margine in V || 169: πόλιν σου H || 170: θεόν σου: ἄθειον recte Nik. (= φ6) || αὐτὰ: ταῦτα Nik. αὐτὸ τὰ H || 171:  
 ἠγάπας Nik. || ἢ βασιλέα om. H

rain et surtout son bienfaiteur, quand il voit le fils, le bâton, le trône, la couronne, la demeure ou le serviteur de celui-ci, il les saisit, les baise et honore à travers eux son bienfaiteur, surtout s'il s'agit de Dieu.

Donc, quand tu vois des chrétiens faire la proskynèse devant la croix, sache que c'est au Christ crucifié qu'ils rendent hommage, et non au bois; s'ils vénéraient la nature du bois, il faudrait qu'ils adorent aussi les arbres et les forêts, comme toi jadis, Israël, tu leur as fait la proskynèse en disant à l'arbre et au bois : « C'est toi qui es mon dieu, et c'est toi qui m'as engendré » (*Jér.* 2, 27). Encore une fois, nous ne parlons pas ainsi à la croix et aux portraits des saints, (nous ne leur disons pas) « vous êtes nos dieux ». Ce ne sont pas nos dieux, mais des reproductions et des images du Christ et de ses saints, exposées et adorées pour se souvenir (de Dieu), l'honorer et embellir ses églises. Car celui qui honore le martyr honore Dieu, celui qui fait la proskynèse devant sa mère lui adresse son hommage, et celui qui honore l'apôtre honore celui qui l'a envoyé. Plût à Dieu que tu aies fait des images de Moïse et des prophètes, et que chaque jour, par leur intermédiaire, tu aies adoré Dieu leur maître, et non l'image en or de Nabuchodonosor (*Dan.* 3, 1). Et comment peux-tu ne pas avoir honte de t'exciter et de te jeter sur moi, en m'accusant à propos des images et de la croix, si Abraham s'est prosterné devant les idolâtres (*Gen.* 23, 7-9), si Moïse s'est prosterné devant Jethro, un idolâtre (*Ex.* 18, 7), Jacob devant le Pharaon (*Gen.* 47, 7-10) et Daniel devant Nabuchodonosor (*Dan.* 2, 46)? Si ceux-là, des prophètes et des justes, se sont prosternés jusqu'à terre devant ces idolâtres à cause de quelques faveurs, pourquoi t'emporter contre moi qui me prosterne devant la croix et les portraits des saints, qui me procurent d'innombrables bienfaits venant de Dieu par leur intermédiaire? Celui qui craint l'Empereur n'outrage pas son fils, et celui qui craint Dieu honore nécessairement et vénère par la proskynèse comme son Fils le Christ notre Dieu, ainsi que le symbole de sa croix et les portraits de ses saints. Car c'est à lui que revient la gloire, avec le Père et l'Esprit saint, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles.

\* Lire « le faux dieu » au lieu de « ton dieu ».

καὶ μάλιστα εὐεργέτην, κἄν υἷὸν αὐτοῦ θεάσῃται, κἄν ράβδον, κἄν θρόνον, κἄν στέφανον, κἄν οἶκον, κἄν δοῦλον, κρατεῖ, ἀσπάζεται καὶ τιμᾶ διὰ τούτων τὸν εὐεργέτην, καὶ μάλιστα τὸν Θεόν.

175 "Ὅταν οὖν ἴδῃς Χριστιανούς προσκυνούντας τὸν σταυρόν, γινῶθι ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνῃσιν προσάγουσι καὶ οὐ τῷ ξύλῳ, ἐπεὶ εἰ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου ἔσεβον, πάντως ἂν καὶ τὰ δένδρα καὶ τὰ ἄλλα προσεκύνουν, ὡσπερ καὶ σύ ποτε ὁ Ἰσραὴλ προσεκύνεις τούτοις λέγων τῷ δένδρῳ καὶ τῷ ξύλῳ · *Σύ μου εἶ θεός, καὶ σύ με ἐγέννησας*. Πάλιν δέ οὐχ οὕτως λέγομεν ἡμεῖς τῷ σταυρῷ οὐδὲ ταῖς μορφαῖς τῶν ἁγίων · « Θεοὶ ἡμῶν ἔστε. » Οὐ γὰρ εἰσι  
180 θεοὶ ἡμῶν, ἀλλ' ὁμοιώματα καὶ εἰκόνες Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν καὶ εὐπρέπειαν ἐκκλησιῶν προκειμένα καὶ προσκυνούμενα. Ὁ γὰρ τιμῶν τὸν μάρτυρα τὸν Θεὸν τιμᾶ, καὶ ὁ τῇ Μητρὶ αὐτοῦ προσκυνῶν αὐτῷ τὴν τιμὴν προσάγει, καὶ ὁ τὸν ἀπόστολον τιμῶν τὸν ἀποστειλάντα τιμᾶ. Εἶθε καὶ σύ Μωσαϊκὰς εἰκόνας ἐποίεις καὶ προφητικὰς καὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν δι' αὐτῶν προσεκύνεις τῷ Θεῷ καὶ Δεσπότη αὐτῶν καὶ μὴ τῇ εἰκόνι τῇ  
185 χρυσῇ Ναβουχοδονόσορ. Καὶ πῶς οὐκ αἰσχύνῃ κατ' ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαιρόμενος, περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλῶν, εἰ Ἄβραάμ τοῖς εἰδωλολάτραις προσεκύνῃσιν, εἰ Μωσῆς τῷ Ἰοθὴρ εἰδωλολάτρῃ προσεκύνῃσιν, καὶ Ἰακώβ τὸν Φαραῶ καὶ Δανιὴλ τὸν Ναβουχοδονόσορ; Εἰ οὗτοι προφήται καὶ δίκαιοι ὄντες διὰ τινὰς εὐεργεσίας προσεκύνουν αὐτοῖς ἐπὶ τὴν γῆν εἰδωλολάτραις οὖσιν, ἐμοῦ κατεπαίρη προσκυνούντος σταυρῷ καὶ χαρακτῆρσιν ἁγίων  
190 ἐξ ὧν μυρία ἀγαθὰ παρὰ Θεοῦ δι' αὐτῶν κομίζομαι; Ὁ γὰρ τὸν βασιλέα φοβούμενος οὐκ ἀτιμάζει τὸν υἷὸν αὐτοῦ, καὶ ὁ τὸν Θεὸν φοβούμενος τιμᾶ πάντως καὶ σέβει καὶ προσκυνεῖ ὡς υἷὸν Θεοῦ Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, καὶ τοὺς χαρακτῆρας τῶν ἁγίων αὐτοῦ. "Ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. »

172 μάλιστα + καὶ Σ || κἄν<sup>1</sup> : ἢ Ρ κἄν τὸν S || κἄν<sup>4</sup> + οἶκον SY damn. S' Y' || κἄν υἷὸν - θρόνον om. Y κἄν στέφ. om. Ρ κἄν στέφ. κἄν οἶκον om. S' VY' || 173 κρατεῖ MOPS' VY' : κρατήσας NSTWXY || κρατεῖ + καὶ Ρ || τὸν om. Ρ 176 ἐσέβοντο Ρ || 177 τὰ<sup>2</sup> : τὴν O || προσεκύνουν : προσκύνῃσιν O || ποτε ὁ om. V || ὁ om. PE || 179 ἡμεῖς λέγομεν V || ἡμῶν rursus K || 182-183 καὶ ὁ<sup>1</sup> - τιμᾶ om. Σ || 183 εἶτε O || 184 || καθ' ἑκ. - δι' αὐτῶν om. V || δι' αὐτῶν : αὐταῖς MOPS ἐν αὐταῖς K || προσκυνῶν προσκυνεῖς MOS || 185 καὶ<sup>1</sup> om. NTWXY || 185-186 κινούμενος - ἐγκαλῶν : ἐπαίρομενος περὶ τοῦ στ. καὶ τῶν εἰκ. ἐγκαλεῖν V || 185 περὶ : κατὰ NSTWXY || 186 εἰκ. + τε MOS || Μωσῆς ΚΟΣ || 187 τῷ Ἰ. εἰδωλολάτρῃ KMOPVE : τὸν Ἰ. εἰδωλολάτρῃν NSTWXY || 187-188 τῷ Φ. ... τῷ Ν. MOS || 188 Εἰ - ὄντες : προφ. ὄντες καὶ δίκαιοι Ρ || προσεκύνῃσιν MOS προσκυνήσαντες Ρ || 189 εἰδωλολατρῶν ὄντων K || προσκυνοῦντι KP || προσκ. + τῷ Σ || σταυρῷ : σταυρὸν KP χριστῷ V || 190 παρὰ Θεοῦ om. V || Θεοῦ + καὶ NSTWXY || 191 καὶ ὁ : ὁ γὰρ S || τὸν<sup>2</sup> om. XY || καὶ σέβει om. V || σέβεται MOS || 192 Θεοῦ om. Ρ || 193-194 νῦν - αἰώνων om. V.

172 θεάσῃται + κἄν τούτου τὸν εὐεργέτην καὶ μάλιστα τὸν θεὸν H || 173 κἄν οἶκον om. H || κρατεῖ + καὶ Nik. sicut Ρ || τὸν legitur in Ρ || 173-175 τούτων - προσκυν. om. H || 174 τὸν om. Ρ || 177 καὶ<sup>3</sup> om. Nik. || ὁ T : om. Nik. et ceteri recte || 180 ἡμῶν rursus K || 181 εὐπρ. + τῶν || 184 δι' αὐτῶν T : ἐν αὐταῖς Nik. sicut K (= φ9) αὐταῖς ceteri recte || lege προσεκύνεις M || 186 τοῦ σταυροῦ : τοῦτο Nik. || ἐγκαλεῖς H || προσεκύνει Nik. || 186-187 εἰ M. - προσεκύνῃσιν om. V || 187 τὸν<sup>2</sup> KT : τῷ V om. ceteri || 187-188 τῷ Φ. ... τῷ Ν. Nik. sicut M || 189 προσκυνοῦντι HKP || προσκ. + τῷ Nik. || 190 παρὰ θεοῦ om. H sicut V || 193-194 ὅτι - αἰώνων om. Nik. || 194 αἰώνων + ἀμὴν KMP.

## Florilèges Γ Δ et florilèges de Jean Damascène

φ Λεοντίου Νεαπόλεως Κύπρου ἐκ τοῦ κατὰ Ἰουδαίων λόγου, περὶ τοῦ προσκυνεῖν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ καὶ ταῖς εἰκόσι τῶν ἁγίων καὶ ἀλλήλοις καὶ περὶ τῶν λειψάνων τῶν ἁγίων.

ψ Τοῦ ἁγίου Λεοντίου Νεαπόλεως τῆς Κυπρίων νήσου πρὸς Ἰουδαίους, ε' λόγου.

Γ Λεοντίου Κύπρου ἐκ τοῦ πρὸς τινὰ Ἰουδαῖον διαλόγου.

Δ Τοῦ μακαρίου Λεοντίου ἀρχιεπισκόπου Κύπρου, ἐκ τοῦ ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θρησκείας πρὸς Ἰουδαίους λόγου περὶ εἰκόνων.

Ε Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου πρὸς Ἰουδαίους καὶ αἰρετικούς.

φ De Léontios, évêque de Néapolis de Chypre, extrait de son discours contre les juifs, sur la proskynèse rendue à la croix du Christ, aux images des saints et aux hommes entre eux, et au sujet des reliques des saints.

ψ De saint Léontios de Néapolis de l'île de Chypre, du cinquième discours contre les juifs.

Γ De Léontios de Chypre, extrait du dialogue avec un juif.

Δ Du bienheureux Léontios archevêque (*sic*) de Chypre, de son discours aux juifs pour la défense de la religion chrétienne, au sujet des icônes.

Ε De Léontios, évêque de Néapolis de Chypre, contre les juifs et les hérétiques.

φ<sup>2</sup> « Πάλιν ἡμᾶς διαπαίζουσι περὶ τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ τῆς τῶν θεοτυπῶτων εἰκόνων σημειώσεώς τε καὶ προσκυνήσεως, εἰδωλολάτραις ἡμᾶς καὶ ξυλοθέους ὀνομάζοντες οἱ πανάθεοι. Εἰ δὲ ξυλόθεός εἰμι, ὡς λέγεις, ἄθεε, καὶ πολύθεος πάντως. Εἰ δὲ πολύθεος, ἐχρὴν με πάντως ὁμνύντα λέγειν· « Μὰ τοὺς θεοὺς », καθάπερ καὶ σὺ ἓνα ὄρων μόσχον ἔλεγες· « Οὔτοι οἱ θεοί σου, Ἰσραήλ ». Ἄλλ' οὐκ ἀξιωθίης τοῦτο παρὰ Χριστιανῶν στομάτων ἀκοῦσαί ποτε· ἀλλ' εἴθισται αἰεὶ ἡ μοιχαλὶς καὶ ἄπιστος Συναγωγὴ τὴν πανσώφρονα Χριστοῦ Ἐκκλησίαν ὡς πόρνην διαγορεύειν. »

Apparat critique.

ψ<sup>2</sup> : τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου.

## Traduction.

φ<sup>2</sup> Ils nous raillent encore au sujet de la précieuse croix, et de la signification et de la proskynèse des images divinement reproduites, en nous qualifiant d'idolâtres qui ont le bois comme dieu, en athées complets qu'ils sont. Si j'adore le bois comme tu le dis, sans-dieu, je dois être sûrement polythéiste. Si je suis polythéiste, je dois sûrement jurer « Par les dieux ! », comme toi tu disais en voyant un veau : « Voici tes dieux, Israël » (Ex. 32, 4). Mais tu n'aurais jamais le bonheur d'entendre des chrétiens proférer cela ; la Synagogue adultère et infidèle a pourtant toujours su traiter de prostituée la vertueuse Église du Christ<sup>69</sup>.

φ<sup>1</sup> (Nic. 1. 1 -13) « Φέρε δὴ λοιπόν, φέρε προθύμως, καὶ τὴν τῆς ἐκτυπώσεως τῶν σεπτῶν εἰκόνων ἀπολογία ποιησώμεθα ὅπως ἐμφραγῶσι στόματα ἀνόμων λαλούντων ἄδικα.

69. Cette invective contre la Synagogue a son exact parallèle dans le *Dialogus Papisci* (voir n. 72).

80 Νομική γὰρ αὕτη ἡ παράδοσις, καὶ οὐχ ἡμετέρα. Ἐκκουσον γὰρ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ λέγοντος πρὸς Μωσῆα εἰκόνας δύο χερουβὶμ γλυπτῶν καὶ χωνευτῶν κατασκευάσαι σκιαζόντων τὸ  
 5 ἱλαστήριον. Καὶ πάλιν τὸν ναὸν ἔδειξεν ὁ Θεὸς τῷ Ἰεζεκιήλ, γλυπτὰ πρόσωπα, φησί, εἶχε λέοντων καὶ φοινίκων καὶ ἀνθρώπων καὶ χερουβὶμ ἀπὸ τοῦ ἐδάφους αὐτοῦ ἕως τοῦ πατώμα-  
τος τῆς στέγης. Ὅντως φοβερὸς ὁ λόγος· ὁ Θεὸς ὁ ἐντειλάμενος τῷ Ἰσραὴλ μὴ ποιῆσαι γλυπτὸν μήτε εἰκόνα μήτε ὁμοίωμα ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ὅσα ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς, αὐτὸς  
 10 προστάσσει τῷ Μωϋσεὶ ποιῆσαι γλυπτὰ ζῶα, χερουβὶμ, καὶ τῷ Ἰεζεκιήλ πλήρη εἰκόνων καὶ ὁμοιωμάτων γλυπτῶν λέοντων καὶ φοινίκων καὶ ἀνθρώπων δείκνυσι τὸν ναὸν ὁ Θεός. Καὶ Σολομῶν ἐκ νόμου λαβὼν τὸ τύπωμα πλήρη πεποίθηκε τὸν ναὸν χαλκῶν γλυπτῶν, βοῶν καὶ φοινίκων καὶ ἀνθρώπων, καὶ οὐ κατεγνώσθη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν τούτῳ. Εἰ τοίνυν ἐμοῦ καταγινώσκεις θέλεις περὶ εἰκόνων, προκατάγνωθι τοῦ Θεοῦ τοῦ ταῦτα ποιεῖν κελεύσαντος ὡς ὑπόμνησιν αὐτοῦ εἶναι παρ' ἡμῖν. »

φ<sup>3</sup> (Nic. 1. 16-26) « Οὐδὲ γὰρ παρ' ἡμῶν ὡς θεοὶ προσκυνοῦνται οἱ τῶν ἁγίων χαρακτηρες καὶ εἰκόνας καὶ τύποι. Εἰ γὰρ ὡς Θεῷ προσκυνοῦμεν τῷ ξύλῳ τῆς εἰκόνας, ἐμέλλομεν πάντως καὶ τοῖς λοιποῖς προσκυνεῖν ξύλοις, καὶ οὐχ ὡς πολλακίς, λευθέντος τοῦ χαρακτηρος, τῷ πυρὶ τὴν εἰκόνα κατεκαίομεν. Καὶ πάλιν, ἕως μὲν ἐστὶ συνδεδεμένα τὰ ξύλα τοῦ σταυροῦ,  
 5 προσκυνῶ τὸν τύπον διὰ τὸν ἐν αὐτῷ σταυρωθέντα Χριστόν, ἐπὰν δὲ διαιρεθῶσιν ἐξ ἀλλήλων ῥίπτω αὐτὰ καὶ κατακαίω. Καὶ ὡπερ ὁ κέλευσιν βασιλέως δεξάμενος ἐσφραγισμένη καὶ ἀσπασάμενος τὴν σφραγίδα οὐ τὸν πηλὸν ἐτίμησεν, οὐ τὸν χάρτην ἢ τὸν μόλυβδον, ἀλλὰ τῷ βασιλεὶ ἀπένευμε τὸ σέβασμα καὶ τὴν προσκύνησιν, οὕτω καὶ Χριστιανῶν παῖδες τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ προσκυνοῦντες οὐ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου προσκυνοῦμεν, ἀλλὰ σφραγίδα καὶ δακτύλιον  
 10 καὶ χαρακτηρὰ Χριστοῦ αὐτοῦ βλέποντες δι' αὐτοῦ τὸν ἐν αὐτῷ σταυρωθέντα ἀσπάζομεθα καὶ προσκυνοῦμεν. »

φ<sup>4</sup> (Nic. 1. 39-52) « Καὶ διὰ τοῦτο Χριστόν καὶ τὰ Χριστοῦ πάθη ἐν ἐκκλησίαις καὶ οἴκοις καὶ ἀγοραῖς καὶ ἐν εἰκόσι καὶ ἐν σινδόσι καὶ ἐν ταμιείοις καὶ ἐν ἱματίοις καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ἐκτυπῶ καὶ διαγράφω ἵνα διηνεκῶς ὄρων ταῦτα ἀναμνησκώμαι καὶ μὴ ἐπιλάθωμαι, ὡπερ σὺ ἐπελάθου Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου ἀεὶ.  
 5 Καὶ ὡπερ σὺ προσκυνῶν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου οὐ τὴν φύσιν τῶν δερμάτων καὶ τοῦ μέλανος προσκυνεῖς, ἀλλὰ τοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ τοὺς ἐγκειμένους ἐν αὐτῷ, οὕτως καγὼ τῇ εἰκόνι τοῦ Χριστοῦ προσκυνῶ, οὐ τῇ φύσει τοῦ ξύλου καὶ τῶν χρωμάτων (μὴ γένοιτο), ἀλλ' ἀψύχῳ χαρακτηρὶ Χριστοῦ προσκυνῶν δι' αὐτοῦ αὐτὸν Χριστόν δοκῶ κρατεῖν καὶ προσκυνεῖν. Καὶ ὡπερ ὁ Ἰακώβ δεξάμενος παρὰ τῶν ἀδελφῶν τοῦ Ἰωσήφ τὸν χιτῶνα τὸν  
 10 ποικίλον ἡμαγμένον, ὅτε ἐπίπρασεν τὸν Ἰωσήφ, κατεφίλησε πάντως τὸν χιτῶνα μετὰ δακρύων καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῖς ἰδίους τοῦτον ἔθηκεν, οὐ τὸ ἱμάτιον θρηγῶν, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ τὸν Ἰωσήφ νομίζων καταφιλεῖν καὶ ἐν χερσὶν αὐτὸν κατέχειν, οὕτω καὶ Χριστιανῶν παῖδες, εἰκόνα (Χριστοῦ ἢ) ἀποστόλου ἢ μάρτυρος κατασπάζομενοι τῇ σαρκί, τῇ ψυχῇ νομίζομεν αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν Χριστόν ἢ τὸν μάρτυρα αὐτοῦ ἀσπάζεσθαι. »

Δ<sup>1</sup> (Nic. 1. 39-52) « Διὰ τοῦτο Χριστόν καὶ τὰ Χριστοῦ πάθη ἐν ἐκκλησίαις καὶ οἴκοις καὶ ἀγοραῖς καὶ ἐν εἰκόσι καὶ ἐν σινδόσι καὶ ἱματίοις καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ἐκτυποῦμεν καὶ διαζωγραφοῦμεν ἵνα διηνεκῶς ὄρωντες ταῦτα ὑπομνησκώμεθα καὶ μὴ ἐπιλανθανώμεθα ὡς σὺ ἐπελάθου Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου.

5 Καὶ ὡπερ σὺ προσκυνῶν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου οὐ τὴν φύσιν τῶν ἐν αὐτῷ δερμάτων καὶ τοῦ μέλανος προσκυνεῖς, ἀλλὰ τοῖς λόγοις τοῦ Θεοῦ τοῖς ἐν αὐτῷ κειμένοις, οὕτω καγὼ

81 τῆ εἰκόνι τοῦ Χριστοῦ προσκυνῶν οὐ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου καὶ τῶν χρωμάτων προσκυνῶ —  
 μὴ γένοιτο —, ἀλλὰ τὸν ἄψυχον χαρακτήρα Χριστοῦ κρατῶν δι' αὐτὸν τὸν Χριστὸν κρατεῖν  
 10 δοκῶ καὶ προσκυνεῖν. Καὶ ὡσπερ ὁ Ἰακώβ οὐ τὸ ἱμάτιον τοῦ υἱοῦ ἀγαπῶν ἢ τιμῶν, ἀλλὰ  
 δι' αὐτοῦ νομίζων τὸν υἱὸν Ἰωσήφ καταφιλεῖν καὶ ἐν χερσὶν κατέχειν, οὕτω καὶ οἱ Χριστιανοὶ  
 πάντες εἰκόνα Χριστοῦ ἢ ἀποστόλου ἢ μάρτυρος κρατοῦντες καὶ ἀσπαζόμενοι τὸν Χριστὸν  
 νομίζομεν ἢ τὸν ἀπόστολον καὶ τὸν μάρτυρα κατέχειν. »

φ<sup>5</sup> (Nic. 1. 60-69) « Ὡς γοῦν πολλάκις εἶπον, ὁ σκοπὸς ἐξετάζεται ἐπὶ παντὸς ἀσπασμοῦ  
 καὶ ἐπὶ πάσης προσκυνήσεως. Εἰ δὲ ἐμοὶ ἐγκαλεῖς λέγων ὅτι προσκυνῶ τῷ ξύλῳ τοῦ σταυροῦ,  
 διὰ τί οὐκ ἐγκαλεῖς τῷ Ἰακώβ προσκυνήσαντι ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου τοῦ Ἰωσήφ;

Ἄλλὰ πρόδηλον ὅτι οὐ τὸ ξύλον τιμῶν προσεκύνησεν, ἀλλὰ διὰ τοῦ ξύλου τῷ Ἰωσήφ  
 5 προσεκύνησεν, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ σταυροῦ τῷ Χριστῷ. Ἐπεὶ καὶ Ἀβραάμ τοῖς πωλήσασιν  
 αὐτῷ τὸν τάφον ἀνδράσιν ἀσεβέσιν προσεκύνησε καὶ γόνυ ἔκαμψεν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' οὐχ ὡς  
 θεοὺς αὐτοὺς προσεκύνησε. Καὶ πάλιν ὁ Ἰακώβ τὸν Φαραῶ πύλῳγησεν ἀσεβῆ καὶ εἰδωλολάτρη  
 ὄντα, καὶ τὸν Ἡσαῦ ἐπτάκις, ἀλλ' οὐχ ὡς θεόν. Ἴδε πόσους ἀσπασμοὺς καὶ προσκυνήσεις  
 ἀπέδειξά σοι γραφικὰς τε καὶ φυσικὰς μὴ ἐχούσας κατάγνωσιν; »

φ<sup>1</sup> (Nic. 1. 61-68) « Ἐάν μοι ἐγκαλεῖς πάλιν, ὦ Ἰουδαῖε, ὅτι ὡς θεῷ προσκυνῶ τῷ ξύλῳ  
 τοῦ σταυροῦ, διὰ τί οὐκ ἐγκαλεῖς τῷ Ἰακώβ προσκυνήσαντι ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου;

Ἄλλὰ πρόδηλον ὅτι οὐ τὸ ξύλον τιμῶν προσεκύνησεν, ἀλλὰ διὰ τοῦ ξύλου τῷ Ἰωσήφ  
 προσεκύνησεν, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ σταυροῦ τὸν Χριστόν, ἀλλ' οὐ τὸ ξύλον δοξάζομεν.  
 5 Ἐπεὶ καὶ Ἀβραάμ τοῖς πωλήσασιν αὐτῷ τὸν τάφον ἀσεβέσιν ἀνθρώποις προσεκύνησε καὶ  
 γόνυ ἔκαμψεν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' οὐχ ὡς θεοὺς αὐτοῖς προσεκύνησε. Καὶ πάλιν ὁ Ἰακώβ τὸν  
 Φαραῶ πύλῳγησεν ἀσεβῆ καὶ εἰδωλολάτρη ὄντα, ἀλλ' οὐχ ὡς θεόν αὐτὸν πύλῳγησε, καὶ πάλιν  
 τὸν Ἡσαῦ πεσῶν προσεκύνησεν, ἀλλ' οὐχ ὡς θεόν προσεκύνησεν. »

Δ<sup>2</sup> (Nic. 1. 69-75) « Καὶ σὺ μὲν τὴν σὴν σύμβιον, ἴσως καὶ ἄσημον οὔσαν, ἀσπαζόμενος,  
 ἀκατάγνωστος εἶ, καίπερ οὐδαμοῦ σοι τοῦ Θεοῦ σωματικὸν ἀσπασμὸν γυναικὸς ἐντειλαμένου·  
 ἐμὲ δὲ ἐπὶ ἴδης εἰκόνα Χριστοῦ ἢ τῆς παναμώμου αὐτοῦ Μητρὸς ἢ ἄλλου τινὸς δικαίου  
 ἀσπαζόμενον, ἀγανακτεῖς εὐθέως, βλασφημεῖς, ἀποπηδᾶς, εἰδωλολάτρη ἀποκαλεῖς. Εἶτα  
 5 οὐκ αἰσχύνῃ, εἰπέ μοι, οὐ φρίττεις, οὐκ ἐρυθριᾶς, ὄρων με καθ' ἡμέραν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ  
 ναοὺς εἰδώλων καταλύοντα καὶ ναοὺς μαρτύρων οἰκοδομοῦντα, καὶ τὴν τῶν εἰδώλων  
 μνεῖαν τέλεον ἐξαφανίζοντα; Καὶ γὰρ τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ ἐξωλοθρεύθησαν, ὡς  
 προεῖπε διὰ Ζαχαρίου ὅτι· Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος Σαβαώθ, ἐξολοθ-  
ρεύσω τὰ ὀνόματα τῶν εἰδώλων ἀπὸ τῆς γῆς καὶ οὐκέτι αὐτῶν ἔσται μνεῖα. »

φ<sup>6</sup> (Nic. 1. 71-81) « Ἐμὲ δὲ ἐπὶ ἴδης εἰκόνα Χριστοῦ ἢ τῆς πανάγου αὐτοῦ Μητρὸς ἢ  
 ἁγίου προσκυνούντα, ἀγανακτεῖς εὐθέως καὶ βλασφημεῖς καὶ ἀποπηδᾶς, καὶ εἰδωλολάτρη  
 με ἀποκαλεῖς. Καὶ οὐκ αἰσχύνῃ καὶ φρίττεις καὶ ἐρυθριᾶς ὄρων με καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐν  
 πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ναοὺς εἰδώλων καταλύοντα καὶ ναοὺς μαρτύρων ἀνεγείροντα; Εἰ τὰ εἰδῶλα  
 5 προσεκύνουν, διὰ τί τοὺς μάρτυρας τιμῶ τοὺς καταλύσαντας τὰ εἰδῶλα; Εἰ δὲ τὰ ξύλα, ὡς  
 φῆς, δοξάζω, πῶς τιμῶ τοὺς μάρτυρας τοὺς τὰ ξύλινα ξόανα τῶν δαιμόνων κατακαύσαντας;  
 Εἰ δὲ καὶ τοὺς λίθους δοξάζω, πῶς δοξάζω τοὺς ἀποστόλους τοὺς τὰ λίθινα εἰδῶλα κατακλάσαν-  
 τας; Εἰ τὰς εἰκόνας τῶν ψευδωνύμων θεῶν σέβω, πῶς δοξάζω καὶ ἐπαινῶ καὶ ἐορτάς ἐπι-  
 10 τελεῶ τῶν τριῶν παίδων τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἀθλησάντων καὶ τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ μὴ  
 προσκυνησάντων τῇ εἰδωλικῇ;

82 Ἄλλ' ὄντως πολλή τῶν ἀνόμων ἢ πῶρωσις, πολλή τύφλωσις· ὦ Ἰουδαῖε, πολλή ἡ ἀναίδειά σου καὶ ἡ ἀσέβεια, ἀληθῶς ἀδικεῖται ὑπὸ σοῦ ἡ ἀλήθεια. Ἀνάστα ὁ Θεός, δίκασον τὴν δίκην σου, κρίνον καὶ δίκασον ἡμῖν ἐξ ἔθνους οὐχ ὀσίου, ἀλλ' ἀνοσίου καὶ ἀλλοτρίου καὶ παροξύνοντός σε διὰ παντός. »

Δ<sup>3</sup> (Nic. I. 81-86) « Ἀληθῶς πολλή τῶν Ἰουδαίων ἡ τύφλωσις, πολλή ἡ ἀναίδεια καὶ ἡ ἀσέβεια. Ἐκ λειψάνων μαρτύρων καὶ εἰκόνων πολλακίς ἐλαύνονται δαίμονες, καὶ ταῦτα ἐνουβρίζοντες ἄνθρωποι μιαιοὶ διαστρέφουσι καὶ διαγελωσι. Πόσαι, εἰπέ μοι, ἐπισκιάσεις, πόσαι ἀναβλύσεις, πολλακίς δὲ καὶ αἱμάτων ῥύσεις ἐξ εἰκόνων καὶ λειψάνων μαρτύρων γεγόνασιν ; »

φ<sup>2</sup> (Nic. I. 97-99) « Πῶς ἐντέλλεται ὑμῖν ὁ Θεὸς προσκυνεῖν καὶ τῇ γῆ καὶ τοῖς ὄρεσι; Λέγει γάρ· Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ, καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὅτι ἅγιός ἐστι, τουτέστι τῇ γῆ. Ὁ οὐρανός γάρ μοι θρόνος, φησίν, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου, λέγει Κύριος. »

φ<sup>7</sup> (Nic. I. 128-133) « Εἰ μὲν οὖν, ὡς πολλακίς εἶπον, τῷ ξύλῳ καὶ τῷ λίθῳ ὡς θεῷ προσεκύνουν, εἶπα ἂν καὶ τῷ ξύλῳ καὶ λίθῳ· « Σύ με ἐγέννησας. » Εἰ δὲ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων προσκυνῶ, τοὺς ἁγίους μᾶλλον, καὶ προσκυνῶ τὰς τῶν ἁγίων μαρτύρων ἀθλήσεις καὶ τιμῶ, πῶς λέγεις εἰδῶλα ταῦτα, ὦ ἀνόητε; Τὰ γὰρ εἰδῶλα τῶν ψευδωνύμων, τῶν μοιχῶν καὶ φονευτῶν καὶ τεκνοθητῶν καὶ μαλακῶν ὁμοιωμάτα εἰσι, καὶ οὐ προφητῶν οὐδὲ ἀποστόλων. Καὶ ἵνα ἐκ μέρους παραστήσω σύντομον καὶ πιστότατον ὑπόδειγμα περὶ Χριστιανικῶν καὶ Ἑλληνικῶν ὁμοιωμάτων, ἄκουσον. Εἶχον ἐν Βαβυλῶνι οἱ Χαλδαῖοι ὄργανα παντοῖα μουσικὰ πρὸς θεραπείαν εἰδώλων δαιμόνων, εἶχον δὲ καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ Ἱερουσαλήμ ὄργανα ἃ ἐπὶ ταῖς ἰτέαις ἐκρέμασαν, καὶ ἀμφοτέροις ὄργανα καὶ νάβλαι καὶ κιθάραι καὶ αὐλοὶ ὑπῆρχον. Ἀλλὰ τὰ μὲν εἰς δόξαν Θεοῦ ἐγένοντο, τὰ δὲ εἰς θεραπείαν τῶν δαιμόνων ἀντίτιμμα. Οὕτω λοιπὸν καὶ ἐπὶ τῶν εἰκόνων καὶ εἰδώλων, Ἑλληνικῶν καὶ Χριστιανικῶν νόει, ὅτι ἐκεῖνα μὲν εἰς δόξαν διαβόλου καὶ μνήμην κατεσκευάσθησαν, ταῦτα δὲ εἰς δόξαν Χριστοῦ καὶ ἀποστόλων καὶ μαρτύρων καὶ ἁγίων αὐτοῦ. »

φ<sup>3</sup> (Nic. I. 134-140) « Καθὼς καὶ ἐπὶ Ἑλισσαίῃ ἐγένετο, ὃς ἔδωκε τὴν ἰδίαν ῥάβδον τῷ ἑαυτοῦ παιδί καὶ εἶπε δι' αὐτῆς πορευθέντα ἀναστήσαι τὸν παῖδα τῆς Σωμανιτίδος. Καὶ Μωσῆς ῥάβδῳ τὸν Φαραὼ ἐκόλασε καὶ θάλασσαν ἔσχισε, καὶ ὕδωρ ἐγλύκανε, καὶ πέτραν ἔρηψε, καὶ ὕδωρ ἐξήγαγε. Καὶ Σολομών φησιν· *Ἡλόγηται ξύλον δι' οὗ γίνεται σωτηρία*. Ἑλισσαίῃ ξύλον ἐν Ἰορδάνῃ ἀπορρίψας σίδηρον ἀνήγαγεν. Καὶ ξύλον ζωῆς, καὶ φυτὸν Σαβέκ, ἤγουν συγχωρήσεως. Καὶ Μωϋσῆς ξύλῳ ὄφιν ὕψωσε καὶ λαὸν ἐζωοποίησε. Ξύλῳ βλαστήσαντι ἐν τῇ σκηνῇ τὴν ἱερατείαν ἐκύρωσεν. »

φ<sup>4</sup> (Nic. I. 143-145) « Καὶ εἰ ἀκάθαρτά εἰσι τῶν δικαίων τὰ ὀσᾶ, πῶς μετὰ τιμῆς πάσης μετεκομίσθησαν τὰ ὀσᾶ τοῦ Ἰακώβ καὶ Ἰωσήφ ἐξ Αἰγύπτου; Πῶς νεκρὸς ἄνθρωπος ἀψάμενος τῶν ὀστέων Ἑλισσαίου εὐθέως ἀνέστη; Εἰ δὲ δι' ὀστέων θαυματουργεῖ ὁ Θεός, εὐδῆλον ὅτι δύναται καὶ δι' εἰκόνων καὶ λίθων καὶ ἐτέρων πολλῶν. »

Γ (Nic. I. 143-165) « Εἰ ἀσεβὲς ἐστὶ τιμᾶν τὰ ὀσᾶ τῶν ἁγίων, πῶς μετὰ πάσης σπουδῆς μετέθηκαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ ὀσᾶ Ἰακώβ καὶ Ἰωσήφ ἐξ Αἰγύπτου; Πῶς πάλιν νεκρὸς ἄνθρωπος ἀψάμενος τῶν ὀστέων Ἑλισσαίου τοῦ προφήτου εὐθέως ἀνέστη; Εἰ δὲ δι' ὀστέων θαυματουργεῖ ὁ Θεός, εὐδῆλον ὅτι δύναται καὶ διὰ ξύλων καὶ διὰ λίθων καὶ διὰ εἰκόνων καὶ

- 83 δι' ἑτέρων πολλῶν θαυματουργῆσαι. Ἐπει καὶ Ἀβραάμ οὐ κατεδέξατο θάψαι τὸ σῶμα Σάρρας ἐν μνήματι ἀλλοτρίῳ, ἀλλ' ἐν ἰδίῳ τάφῳ τιμῆς χάριν, καὶ ὁ πατριάρχης δὲ Ἰακώβ διὰ λίθων τιμᾷ Θεὸν στήσας στήλην καὶ χρίσας ἐλαίου εἰς τύπον Χριστοῦ τοῦ ἀκρογωνιαίου λίθου, καὶ πάλιν βουνὸν λίθων ἐπὶ τοῦ Λαβάν ὠνόμασεν μάρτυρα. Καὶ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ δώδεκα λίθους ἔστησεν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ ἀνάμνησιν. Εἰ γὰρ  
 10 ἦσαν καὶ νῦν, ὡς Ἰουδαῖε, ἐν τῷ σῶ ναῶ τὰ δύο Χερουβὶμ ἐκεῖνα τὰ κατασκιάζοντα τὸ ἱερόστυριον χρυσαῖα, χωνευτὰ καὶ γλυπτὰ, καὶ εἰσελθὼν τις Ἕλλην καὶ θεασάμενος ἐπέλασε τὴν σὴν δόξαν ὡς διαβάλλοντα αὐτὸν προσκυνοῦντα εἰδώλοις, τί ἂν ἀπεκρίθης αὐτῷ περὶ τῶν δύο Χερουβὶμ καὶ τῶν βοῶν καὶ τῶν λεόντων καὶ τῶν φοινίκων καὶ τῶν ὄντων τότε ἐν τῷ ναῶ χωνευτῶν καὶ γλυπτῶν; Οὐκ ἄρα ὅτι· « Οὐχ ὡς θεοὺς ἔχομεν ταῦτα τὰ χερουβὶμ, ἀλλ' εἰς  
 15 δόξαν καὶ ἀνάμνησιν »; Πῶς οὖν ἐμοὶ περὶ εἰκόνων ἐγκαλεῖς; Ἄλλ' ἔρεῖς μοι ὅτι τῷ Μωϋσεὶ προσέταξεν ὁ Θεὸς ποιῆσαι τὰ χειροποίητα ἐν τῷ ναῶ. Κἀγὼ τοῦτο λέγω· « Ἄλλ' ὁ Σολομῶν ἐκέθην ὀδηγηθεὶς καὶ πλείονα τούτων ἐν τῷ ναῶ κατεσκευάσεν, ἅπερ αὐτῷ ὁ Θεὸς οὐ προσέταξεν, οὔτε μὴν ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου εἶχε, καὶ οὐ κατεγνώσθη διὰ τοῦτο, ἐπειδὴ εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ ἀνάμνησιν ταῦτα ἐποίησε καθάπερ καὶ ἡμεῖς. »
- 20 Εἶχες δὲ καὶ ἕτερα εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ ἀνάμνησιν, τὴν ῥάβδον Μωϋσέως τὴν θαυματουργήσασαν, τὴν ῥάβδον Ἀαρὼν τὴν βλαστήσασαν, τὰς θεοτεύκτους πλάκας, τὴν ἀφλεκτον βᾶτον, τὴν ξηρένυδρον πέτραν, τὴν μαννόφορον στάμνον, τὴν κιβωτόν, τὸ θυσιαστήριον. »

φ<sup>5</sup> (Nic. I. 156-166) « Ἄλλ' ἴσως ἔρεῖς μοι, ὁ Ἰουδαῖος, ὅτι τὰ ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου ἅπαντα ὁ Θεὸς γενέσθαι προσέταξε τῷ Μωϋσεὶ. Κἀγὼ σοὶ λέγω ὅτι πολλὰ καὶ ποικίλα πράγματα ὁ Σολομῶν ἐν τῷ ναῶ γλυπτὰ καὶ χωνευτὰ πεποίηκεν, ἅπερ οὐδὲ ὁ Θεὸς αὐτῷ ποιῆσαι προσέταξεν, οὐδὲ ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ταῦτα ἐκέκτητο, οὐδὲ ὁ ναὸς ὃν ὁ Θεὸς  
 5 τῷ Ἰεζεκιὴλ ὑπέδειξε, καὶ οὐ κατεγνώσθη ἐν τούτῳ ὁ Σολομῶν. Εἰς δόξαν γὰρ Θεοῦ τὰς τοιαύτας μορφὰς κατεσκευάσεν, ὡσπερ δὴ καὶ ἡμεῖς.

Εἶχες καὶ σὺ πολλὰς καὶ διαφόρους πρὸς ἀνάμνησιν Θεοῦ εἰκόνας καὶ σήμαντρα πρὶν ἢ τούτων διὰ τὴν σὴν ἀγνωμοσύνην ἐστερήθης, τουτέστι τὴν Μωσαϊκὴν ῥάβδον, τὰς θεοτύπους πλάκας, τὴν πυρένδροσον βᾶτον, τὴν ξηρένυδρον πέτραν, τὴν μαννόφορον (...) κιβωτόν, τὸ  
 10 πυρένθειον θυσιαστήριον, τὸ θεώνυμον πέταλον, τὸ θεόδηλον ἐφοῦδ, τὴν θεόσκιον σκηνήν. Εἶθε καὶ σὺ ἅπαντα ταῦτα νυκτὸς καὶ ἡμέρας κατεσκιάζου, ὁ λέγων· Δόξα σοὶ ὁ μόνος παντοκράτωρ Θεός, ὁ διὰ πάντων τούτων ἐν Ἰσραὴλ θαυμάσια ποιήσας, εἶθε διὰ πάντων τούτων τῶν νομικῶν ὧν εἶχες ποτε προσπίπτων τῷ Θεῷ προσεκύνεις. »

φ<sup>6</sup> (Nic. I. 166-171) « Εἶθε τὰ δύο τὰ ἀνθρωπόμορφα χωνευτὰ Χερουβὶμ εἰς τύπον Θεοῦ ἐτίμησας, καὶ μὴ τὸν μόσχον τὸν χωνευτὸν ἐν Χορήθ, εἶθε τὸ θεόγραφον πέταλον καὶ μὴ τὸ Βεελφεγῶρ, εἶθε τὰς θεοτύπους πλάκας ἐφίλησας καὶ μὴ τὰς μύϊας θεῶν Ἀκαρῶν, εἶθε τὸ θυσιαστήριον τοῦ Θεοῦ τὸ χρυσοῦν ἐν τῇ σκηνοπηγίᾳ, καὶ μὴ τὰς δαμάλεις τὰς χρυσαῖς ἐν  
 5 Σαμαρείᾳ, εἶθε τὴν ῥάβδον τὴν βλαστήσασαν, καὶ μὴ Ἀστάρτην τὴν ἐρήμωσιν σοὶ προξενήσασαν, εἶθε τὴν ὀμβρίθειον ἠσπᾶσω πέτραν, καὶ μὴ Βαᾶλ τὸν ἄθεον. Ἄλλ' ἵνα ξένον λόγον ἐρῶ, τούτου χάριν πάντα ἐκεῖνα τὰ ἅγια οὐ προσεκύνει καὶ ἠσπάζετο ὁ Ἰσραὴλ μὴ προσκειμένος τῷ Θεῷ κατὰ φύσιν μηδὲ ἀγαπῶν αὐτὸν ἐν ὅλῃ ἰσχύϊ καὶ καρδίᾳ. »

φ<sup>7</sup> (Nic. I. 171-174) « Εἰ γὰρ ὁ ἀγαπῶν εἰλικρινῶς φίλον ἢ βασιλέα καὶ μάλιστα τὸν εὐεργέτην, κἂν υἱὸν αὐτοῦ θεάσθαι, κἂν ῥάβδον, κἂν θρόνον, κἂν στέφανον, κἂν οἶκον, κἂν δοῦλον, κρατεῖ καὶ ἀσπάζεται καὶ τιμᾷ διὰ τούτων τὸν εὐεργέτην βασιλέα, πολλῶ μᾶλλον τὸν Θεόν. »

84 φ<sup>8</sup> (Nic. I. 175-181) « Ὄταν τοίνυν ἴδῃς Χριστιανὸν προσκυνοῦντα τῷ σταυρῷ, γινῶθι ὅτι διὰ Χριστὸν τὸν σταυρωθέντα καὶ οὐ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου προσκυνεῖ, ἐπεὶ πάντα ἂν τὰ ξύλα προσεκυνοῦμεν τοῦ ἀγροῦ, καὶ ὡσπερ ὁ Ἰσραὴλ προσεκύνει τὰ ἄλση καὶ τὰ δένδρα λέγων· Σὺ μου εἶ θεός, καὶ σύ με ἐγέννησας. Ἡμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μνήμην καὶ γραφὴν  
5 τῶν τοῦ Κυρίου παθημάτων καὶ τῶν δι' αὐτοῦ ἀθλησάντων ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ οἴκοις ἔχομεν, πάντα δι' αὐτὸν ποιοῦντες τὸν ἡμέτερον Κύριον. »

φ<sup>8</sup> (Nic. I. 175-183) « Ὄταν οὖν ἴδῃς Χριστιανῶν παῖδας προσκυνοῦντας τῷ σταυρῷ, γινῶθι ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνησιν προσάγουσι καὶ οὐ τῷ ξύλῳ, ἐπεὶ εἰ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου ἔσεβον, πάντως ἂν καὶ τὰ ἄλση καὶ τὰ δένδρα προσκυνεῖν εἶχον, ὡσπερ σὺ ὁ Ἰσραὴλ προσεκύνησας τούτοις ποτὲ λέγων τῷ δένδρῳ καὶ τῷ λίθῳ ὅτι· Σὺ μου εἶ θεός, καὶ σύ με ἐγέννησας. Ἡμεῖς δὲ οὐχ οὕτως λέγομεν τῷ σταυρῷ οὐδὲ ταῖς μορφαῖς τῶν ἁγίων. Οὐ γὰρ θεοὶ ἡμῶν εἰσι, ἀλλὰ βιβλίοι ἀνεωγμέναι πρὸς ἀνάμνησιν Θεοῦ καὶ τιμὴν αὐτοῦ,  
5 ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προφανῶς κείμεναι καὶ προσκυνούμεναι. Ὁ γὰρ τιμῶν τὸν μάρτυρα τὸν Θεὸν τιμᾷ ᾧ ὁ μάρτυς ἐμαρτύρησεν, ὁ προσκυνῶν τὸν ἀπόστολον τοῦ Χριστοῦ τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν προσκυνεῖ, καὶ ὁ προσπίπτων τῇ Μητρὶ τοῦ Χριστοῦ πρόδηλον ὅτι τῷ  
10 υἱῷ αὐτῆς τὴν τιμὴν προσφέρει. Οὐδεὶς γὰρ θεός, εἰ μὴ εἷς, ὁ ἐν τριάδι καὶ μονάδι γνωριζόμενός τε καὶ λατρευόμενος. »

φ<sup>9</sup> (Nic. I. 183-186) « Εἴθε γάρ, πάλιν λέγω, ἐποίησας καὶ σὺ εἰκόνας Μωσαϊκάς καὶ προφητικάς καὶ καθ' ἡμέραν ἐν αὐταῖς προσεκύνεις τῷ δεσπότη αὐτῶν Θεῷ, καὶ μὴ προσεκύνησας τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ ἣν ἔσθησε Ναβουχοδονόσορ ὡς θεόν. Καὶ πῶς, εἰπέ μοι, οὐκ αἰσχύνῃ ἐμοὶ ὡς εἰδωλολάτρῃ περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλῶν; »

φ<sup>9</sup> (Nic. I. 185-190) « Εἰπέ, ὦ Ἰουδαῖε, ποία γραφὴ ἐπέτρεψε Μωσεῖ προσκυνῆσαι Ἰοθὴρ τῷ γαμβρῷ αὐτοῦ εἰδωλολάτρῃ ὄντι, καὶ Ἰακώβ τῷ Φαραῷ, καὶ Ἀβραάμ τοῖς υἱοῖς Ἐμμῶρ, καὶ ἐκεῖνοι δίκαιοι καὶ προφῆται (ὄντες), καὶ Δανιὴλ τῷ Ναβουχοδονόσορ ἀσεβεῖ ὄντι; Καὶ εἰ ἐκεῖνοι διὰ κοσμικὴν καὶ πρόσκαιρον ζωὴν ταῦτα ἐποίουν, πῶς ἐμοὶ ἐγκαλεῖς  
5 προσκυνοῦντι ταῖς ἁγίαις τῶν ἁγίων μνήμαις γραφικαῖς καὶ ιστορικαῖς, καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς ἀθλήσεις ἐξ ὧν καθ' ἡμέραν εὐεργετοῦμαι καὶ αἰώνιον καὶ ἀίδιον ζωὴν ἐκδέχομαι; »

φ<sup>10</sup> (Nic. I. 185-188) « Πῶς δὲ Μωσῆς προσεκύνησεν Ἰοθὴρ εἰδωλολάτρῃ ὄντι, καὶ Δανιὴλ Ναβουχοδονόσορ; Πῶς ἐμοὶ ἐγκαλεῖς ὅτι τιμῷ καὶ προσκυνῶ τοὺς τὸν Θεὸν τιμήσαντας καὶ προσκυνήσαντας; Οὐ συμφέρει, εἰπέ μοι, προσκυνεῖν τοῖς ἁγίοις, καὶ μὴ ὡς σὺ λιθοβολεῖν; Οὐ συμφέρει, εἰπέ μοι, προσκυνεῖν καὶ μὴ τούτους καταπρίξειν καὶ ἐν λάκκῳ βορβόρου  
5 τοὺς εὐεργέτας καταφέρειν; Εἰ τὸν Θεὸν ἠγάπας, πάντως ἂν καὶ τοὺς αὐτοῦ δούλους τιμᾶν ἔμελλες. »

#### Apparat scripturaire.

φ<sup>1</sup> : 2 Ps. 62, 12 || 3-5 Ex. 25, 18-20 || 5-7 Ἐζ. 41, 17-20 || 8 Ex. 20, 4 || 11-12 III Rois 6, 23-29.

φ<sup>4</sup> : 9-12 Gen. 37, 32 ss.

Δ<sup>1</sup> : 9-10 Gen. 37, 32 ss.

φ<sup>5</sup> : 2 Gen. 47, 31 ; Hébr. 11, 21 ? || 5-7 Gen. 23, 7-9 || 7-8 Gen. 47, 7-10 ; Gen. 33, 3.

φ<sup>1</sup> : 2 Gen. 47, 31 ; Hébr. 11, 21 ? || 5-6 Gen. 23, 7-9 || 6-8 Gen. 47, 7-10 ; Gen. 33, 3.

Δ<sup>2</sup> : 8-9 Zach. 13, 2.

φ<sup>6</sup> : 9-10 Dan. 1, 3 ss. || 12-14 Ps. 73, 22.

φ<sup>2</sup> : 2-3 Ps. 98, 5 || 3-4 Is. 66, 1.

φ<sup>7</sup> : 2 Jér. 2, 27 || 7-11 Dan. 3, 5-15 ; Ps. 136, 2.

- 85 φ<sup>3</sup> : 1-2 IV Rois 2, 19 || 2-4 Ex. 7-10; 14, 16; 15, 25; 17, 6 || 4 Sag. 14, 7 || 4-5 IV Rois 6, 6 || 5 Gen. 2, 9; 22, 13 || 6 Nombr. 21, 8 || 6-7 Nombr. 17, 6. 23.  
 φ<sup>4</sup> : 2 Gen. 50, 13-25; Ex. 13, 19 || 2-3 IV Rois 13, 21.  
 Γ : 2 Gen. 50, 13-25; Ex. 13, 19 || 2-3 IV Rois 13, 21 || 5-6 Gen. 23, 7-9 || 6-8 Gen. 28, 18 || 8 Gen. 31, 44 || 8-9 Jo. 4, 3-21 || 16-18 III Rois 6, 23-29.  
 φ<sup>5</sup> : 2-3 III Rois 6, 23-29 || 11-12 Ps. 71, 18.  
 φ<sup>6</sup> : 2 Ex. 32, 4-8 || Nombr. 25, 1-9 || 3 IV Rois 1, 2-16 || 4-5 Am. 4, 1? || 5 Nombr. 17, 8 || 5-6 I Rois 11, 5. 33; 17, 8 || Jér. 32, 35 || 8 Deut. 13, 3.  
 ψ<sup>B</sup> : 4 Jér. 2, 27.  
 φ<sup>8</sup> : 4-5 Jér. 2, 27.  
 φ<sup>9</sup> : 3 Dan. 3, 1.  
 φ<sup>9</sup> : 1-2 Ex. 18, 7 || 2 Gen. 47, 10 || 2-3 Gen. 23, 7-9 || 3 Dan. 2, 46.  
 φ<sup>10</sup> : 1 Ex. 18, 7 || 1-2 Dan. 2, 46 || 3 II Cor. 21 || 4 Hébr. 11, 37 || 4-5 Jér. 38, 6; Matthieu 23, 37.

#### Apparat critique.

Titre IJ : Κύπρου : τῆς κατὰ Κύπρον J || πρὸς Ἴ. ὑπὲρ τ. χρ. θρ. J || περὶ εἰκόνων om. J.

φ<sup>1</sup> : 10 ὁμοιωμάτων e Nic. restitui : ὀνομάτων D.

φ<sup>3</sup> : τοῦ αὐτοῦ.

φ<sup>4</sup> : τοῦ αὐτοῦ || 13 Χριστοῦ ἢ e Nic. restitui : om. D.

Δ<sup>1</sup> : 1 και<sup>2</sup> + ἐν J || 2 και ἐν εἰκ. και ἐν συνδ. G || συνδόναις J || 6 τοῖς — κειμένιοις : τοῖς ἐν αὐτῷ λ. τοῦ Θ. κειμ. G || 8 χαρ. + τοῦ G || 9 ἱμάτων + τοῦ Ἰωσήφ IJ || ἡ τιμῶν : ἐτιμᾶ G || 12 τόν<sup>1</sup> — μάρτυρα : τὸν δούλον αὐτοῦ G.

φ<sup>5</sup> : initium non discernunt codd.

φ<sup>1</sup> : 1 ὦ Ἴ. : ὁ Ἰουδαῖος AF || 3 ὅτι : ὡς F || 3-4 ἀλλὰ — προσεκύνησεν om. F || 4 ὡςπερ : καθάπερ F || post δοξάζομεν scholia Eὶ οὖν τὸν τοῦ σταυροῦ τύπον προσκυνοῦμεν εἰκόνα τοῦ σταυροῦ ποιῶντες ἐξ οἰασοῦν ὕλης, πῶς τοῦ σταυρωθέντος εἰκόνη μὴ προσκυνήσωμεν; και πάλιν τοῦ αὐτοῦ Λεοντίου || 8 πεσῶν om. AF.

Δ<sup>2</sup> : και μετὰ τινα IJ || 1 σὴν om. G || ἴσως — οὖσαν : και ἄσ. ἴσως G || 2 οὐδαμῶς G || 4 εἰδωλολάτραις ἡμῶς J || 6-9 και<sup>1</sup> — μνεῖα : om. IJNic., fortasse recte.

φ<sup>6</sup> : initium non discernunt codd.

Δ<sup>3</sup> : και μετ' ὀλίγα IJ || 1 ἀλλ' ὄντως ἀληθῶς G || ἡ<sup>1</sup> : ἀγνωμοσύνη και G fortasse recte om. J || 2 ἐκ + γὰρ G || 3 διαγγελῶσι : διακλῶσι GIJ || 4 πολλάκις — ῥύσεις om. G || 5 μαρτ. γεγ. : ἱαματικαὶ ἐγένοντο G.

φ<sup>2</sup> : και πάλιν τοῦ αὐτοῦ Λεοντίου || 2 και — αὐτοῦ om. F.

φ<sup>7</sup> : τοῦ αὐτοῦ || 9 ἀμφοτέροις restitui : ἀμφοτέρα codd.

φ<sup>3</sup> : initium non discernunt codd. || 2 Σωμαντιδος I || 3 βάρβδω + τὸν D<sup>II</sup> || ἔρρηξε : διέρρηξε D<sup>II</sup> Nic.

φ<sup>4</sup> : initium non discernunt codd. || 3 εὐθύς AD<sup>I</sup>.

φ<sup>5</sup> : initium non discernunt codd. || 11 Εἶθε restitui e Nic. : εἰ δὲ codd. || ὁ<sup>1</sup> exp. D<sup>II</sup> || 12 θαυμ. ποιήσας : θαύματα ποιήσας A θαυματοποιήσας D<sup>I</sup> || εἶθε F : εἰ δὲ AD. || πασῶν F || 13 post προσεκύνης scholia ὄρθς ὅτι διὰ τῶν εἰκόνων προσάγεται τῷ θεῷ ἡ προσκύνσεις.

φ<sup>6</sup> : F tantum.

φ<sup>7</sup> : initium non discernunt codd. || 3 τούτων + πάντων F || πολλῶ μᾶλ. AD<sup>I</sup> : και μάλιστα D<sup>II</sup>F.

φ<sup>8</sup> : τοῦ αὐτοῦ.

φ<sup>8</sup> : initium non discernunt codd.

φ<sup>9</sup> : initium non discernunt codd. || 1 Εἶθε : ἴδε A || λέγω + σοι F || 2-4 και μὴ — ἐγκαλῶν F : om. AD.

φ<sup>9</sup> : και αὐθις || 3 ὄντες restitui e Nic. : om. codd.

φ<sup>10</sup> : initium non discernunt codd.

#### IV. — Commentaire.

Dans les fragments conservés, nous trouvons une argumentation clairement répartie en deux thèmes : l'Incarnation du Christ vérifie les prophéties messianiques; l'adoration des reliques, de la croix et des images est bien légitime. Il est hors de doute que la proportion quantitative entre les deux thèmes est renversée dans nos florilèges, construits en fonction de la polémique iconodoule : le premier thème est le vrai sujet

86 de toute polémique antijudaïque, le second n'est qu'un débat ponctuel sur les formes de culte. Ce second sujet est néanmoins particulièrement brûlant à l'époque de l'*Apologie*, qui fournit d'ailleurs le traitement le plus étendu et le meilleur du problème<sup>70</sup>.

a) L'accomplissement des prophéties messianiques.

Le sujet est un passage obligé de la polémique antijudaïque, mais le développement de Léontios permet de mieux comprendre le choix d'Euthyme Zigabène. La question soulevée par le juif est qualifiée d'entrée de jeu de question rebattue (πολυθρόλητον ζήτημα). On retrouve de fait les mêmes citations de Michée, Jérémie et Isaïe dans les *Trophées de Damas*<sup>71</sup>, p. 220-223, avec la même interprétation du *passus* d'Isaïe (le lion et le bœuf partageant la même nourriture signifient l'union de toutes les classes sociales dans une seule et même foi, p. 223). L'existence d'une source commune est certaine, à moins que l'auteur des *Trophées* n'ait consulté directement l'*Apologie*. Quant au passage sur les prophètes qui existaient malgré tout au moment de l'idolâtrie en Israël, il se retrouve dans le *Dialogus Papisci*<sup>72</sup>, p. 75-76, qui dresse la même liste des trois prophètes. Là encore, une source commune est certaine; il s'agit d'ailleurs d'un auteur assez peu versé en chronologie biblique, puisqu'il confond les époques de Jérémie et Ézéchiël avec celle de Daniel et des trois enfants dans la fournaise. Le recours à des textes historiques extérieurs à l'Écriture sainte, précieux parce qu'ils dispensent de construire une interprétation figurative, est un procédé usuel des textes polémiques, chaudement recommandé par Anastase le Sinaïte<sup>73</sup>. L'ensemble du *passus* rassemble donc d'une façon commode une exégèse des prophéties messianiques les plus connues qui permettait à Euthyme Zigabène de justifier face aux Manichéens le fait que l'avènement de l'Église orthodoxe n'ait pas amené l'âge d'or. Enfin, l'éclectisme des interprétations de Léontios (deux pour Michée, deux pour Isaïe et deux pour un passage d'Osée convoqué à l'appui des précédents) ne laisse pas de frapper; certes, Léontios recueille où il le peut les interprétations patristiques; mais surtout, son but est de prouver que l'on peut s'écarter de l'interprétation littérale chère aux rabbins, et dans cette visée peu importe quelle interprétation figurative l'on retiendra.

b) La justification de l'Incarnation dans le fragment Ω.

Le titre du fragment ne nous précise pas quel était le sujet abordé, ni quelle critique juive avait suscité cette réponse. Mais le contenu ne laisse aucun doute: il s'agit de réfuter les objections juives à l'Incarnation, qui partent du principe que la majesté divine est rigoureusement incompatible avec la matérialité du corps humain, être fini et créé, sujet à la souillure. Le comble de la souillure est atteint avec la grossesse de la Vierge: Dieu peut-il résider dans le ventre d'une femme, dans ce qui souille même les humains aux yeux de la Loi<sup>74</sup>? La réponse de Léontios est double.

70. Cf. DÉROCHE 1991, p. 291; H.-G. THÜMMEL, *op. cit.*, p. 136.

71. Les *Trophées de Damas*, éd. G. Bardy, PO 15, Paris 1927, p. 169-292; ci-après: *Trophées*.

72. *Dialogus Papisci et Philonis*, éd. McGiffert, *Dialogue between a Christian and a Jew*, Marbourg 1889; ci-après: *Dialogus Papisci*.

73. *Hodégos*, éd. K. H. Uthemann, Turnhout 1981, I 1: les florilèges scripturaires ne suffisent pas, puisque les juifs et les hérétiques en ont aussi; Anastase cite plus bas (VI 1) le florilège du juif Akylas (Aquila) comme type du florilège pervers.

74. Les attestations de l'indignation juive devant l'idée d'Incarnation ne manquent pas; l'une des plus savoureuses est la formule d'un juif, Priscus, attaché à la cour de Chilpéric, qui refuse le bap-

87 Si la création est une bonne chose et n'est pas un motif de honte pour le créateur, celui-ci peut bien se rendre semblable à sa créature la plus noble, celle qui est à son image, sans déchoir. Mais surtout, Léontios a une conception chrétienne de la sainteté et de la pureté qui s'oppose diamétralement à la conception judaïque : la sainteté n'est pas ce qu'il faut jalousement préserver parce qu'elle est toujours en danger d'être souillée, c'est au contraire ce qui est assez pur et saint pour sanctifier les êtres non saints et non purs. Si les rayons du soleil ne sont pas souillés lorsqu'ils frappent la boue, la divinité du Christ à plus forte raison n'est pas atteinte par l'impureté de la nature humaine et la purifie au contraire<sup>75</sup>. Les positions des juifs et des chrétiens restent inconciliables sur ce point.

c) Les images, la croix et les reliques.

C'est ce passage qui a fait la célébrité de l'*Apologie*. Pour bien le comprendre, il nous faut d'abord essayer de définir l'attaque juive auquel il répond. Les critiques juives visées par Léontios sont en fait diverses, et son coup de génie a sûrement été de les réunir en un seul faisceau qui lui a permis de retourner l'argument en généralisant le problème : des accusations d'idolâtrie lancées par les juifs, il a tiré une théorie de la nécessité d'intermédiaires matériels à la vénération que les hommes adressent à Dieu.

Le reproche juif le plus simple est celui qui porte sur la vénération chrétienne des reliques, c'est-à-dire des ossements (« S'il est impie de vénérer les ossements... », l. 43) ; dans le judaïsme comme dans le paganisme, le contact du mort constitue une des pires souillures, que la Loi défend expressément. Ce reproche vient ensuite se fondre dans un grief bien plus large : les chrétiens rendent un culte à des objets matériels, alors que l'Écriture interdit d'adorer quelque créature que ce soit (« toi qui crois n'adorer aucune œuvre de main d'homme, ni même rien de créé », l. 53 ; « dans toute l'Écriture Dieu ordonne de ne faire la proskynèse devant aucune créature », l. 93-94). Plus précisément, aux yeux du juif il est interdit d'adorer la matière en tant que telle, en particulier le bois — évidemment à cause des icônes en bois et du bois de la croix<sup>76</sup> —, mais aussi tout autre matériau (« si j'adorais le bois et la pierre »,  $\psi^7$ , l. 1-2). Il est encore interdit d'adorer les saints et la Vierge, puisque ce sont des créatures (cette critique juive n'est pas reprise explicitement par Léontios, mais sa réponse prouve que ce grief existait). Le culte de la croix est prohibé

---

tème haut et fort parce qu'il ne veut pas d'un Dieu qui aurait femme et enfants (GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum* VI, 5, éd. Buchner II, p. 8-13). Dans le *Dialogus Athanasii et Zacchei*, éd. F. C. CONYBEARE, *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Oxford 1898, p. 17, le juif est scandalisé à l'idée que Dieu entre dans le ventre d'une femme (indignation partagée par Porphyre dans son traité contre les chrétiens... pour la défense des images païennes !). Dans les *Trophées de Damas*, l'argument est ainsi formulé par le juif : « Dire que Dieu a séjourné dans la matrice et la souillure de la nature féminine, est-ce vrai ? Sûrement non » ( $\tau\omicron$  εἰπεῖν ὅτι ἐν μήτρᾳ καὶ ἐν βυπαρίᾳ γυναικείας φύσεως ἔμεινεν Θεός, τοῦτο ἀληθές; οὐδαμῶς, PO 15, p. 225), et les juifs présents crient aussitôt au sacrilège. La réponse assez maladroitement du chrétien commence par rappeler, comme Léontios, que Dieu ne peut considérer comme impure sa propre création, la nature humaine.

75. Les icônes et les reliques ont justement elles aussi ce pouvoir de sanctifier qui semble inconcevable pour le juif.

76. Noter le terme de  $\xi\lambda\omicron\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$  que forge le juif comme injure contre les chrétiens ( $\psi^2$ , l. 3). Comment ne pas rapprocher ce grief de l'accusation de « xylolâtre » lancé en 754 par le concile iconoclaste de Hiéréia contre le patriarche Germain ? Cf. MANSI XIII, col. 356 C.

88 pour la même raison. Enfin, le culte des images de Dieu, des saints ou de la croix est également interdit : l'image n'est pas l'être, et l'être représenté lui-même n'est qu'une créature. Le reproche culmine avec l'adoration d'une image du bois de la croix, donc l'adoration à la fois d'une image, d'un objet créé et d'un matériau. Toute l'argumentation juive repose bien entendu sur un axiome : certains gestes de vénération (la proskynèse, le baiser) sont des honneurs exclusivement divins ; donc, si les chrétiens rendent ces honneurs à des images, c'est qu'ils le font « comme si c'étaient des dieux », c'est qu'ils sont idolâtres. Pour autant qu'on sache, on ne voit pas trace du grief fondamental adressé aux images d'êtres vivants dans l'Islam, l'idée que l'artiste parodierait le créateur en imitant le vivant.

La réplique de Léontios fait s'entrecroiser à dessein tous ces thèmes de l'attaque afin de mieux la détruire par elle-même, d'où cette impression, souvent déroutante à première lecture, d'une circularité de l'argumentation qui revient sans cesse aux mêmes problèmes. Nous démonterons cette argumentation complexe sans tenir compte de l'ordre d'exposition, en commençant par les arguments les plus simples. Le premier est la valeur morale différente qui interdit de comparer l'idole païenne à l'image chrétienne : la première reproduit les traits d'hommes immoraux, la seconde ceux de saints héroïques par leur vertu (l. 128-133 ; formulation encore meilleure :  $\psi^7$ , l. 3-13). Les chrétiens prient contre les idoles (l. 122-124) et vénèrent l'image des saints qui ont justement brisé les idoles (l. 75-80), il est donc impensable qu'ils soient idolâtres. L'argument figure aussi chez Étienne de Bostra<sup>77</sup>, mais il reste faible : il revient à dire que ce qui ne doit pas être ne peut pas être. Le deuxième procédé consiste à relever dans la Bible les preuves que, sur chacun des griefs énoncés, les juifs ont fait bien pire que les chrétiens, en offrant la proskynèse aux rois (l. 121), en offrant sacrifices et culte au veau d'or, à Baal, à Astarté, etc., et en particulier en rendant un culte spécifique au bois, d'après Jérémie (« tu leur as fait la proskynèse en disant à l'arbre et au bois : 'c'est toi mon dieu' », l. 177-178). Là encore, le procédé est contestable : le crime des uns n'excuse pas la faute des autres. Léontios aborde à peine l'idée d'un catéchisme par les images pour les illettrés et les simples (des « livres ouverts » :  $\phi^8$ , l. 6) qui a réglé le débat en Occident : c'est d'une part parce que les images sont bien plus que cela en Orient en faisant l'objet d'un véritable culte, et d'autre part parce que cet argument vaut surtout pour un débat entre chrétiens et n'a guère d'utilité contre les juifs.

Léontios a des armes plus efficaces. Il conteste tout d'abord la base implicite des griefs juifs : la proskynèse, le baiser et d'autres gestes n'impliquent pas toujours des honneurs divins ; tout homme embrasse sa femme (l. 69-71), les effets personnels d'un défunt chéri ou d'un absent (l. 53-55 ; l. 26-30) sans que l'on puisse parler d'un culte véritable. Il peut encore s'agir d'un hommage rendu à un rang social ou à un bienfaiteur, sans diviniser pour autant le récipiendaire ; comble d'ironie, il se trouve que les patriarches de l'Ancien Testament ont multiplié ces proskynèses à des impies ou à des pécheurs — le Pharaon, Jethro, Esaü, etc. Selon les termes mêmes de Léontios, « c'est l'intention qu'il faut examiner à propos de chaque baiser et de chaque proskynèse » (l. 60-61). Or, il y a des sentiments et des signes de respect ou d'affection « naturels », sans rapport avec le religieux, par opposition à ceux qui sont « scrip-

77. MERCATI p. 204 ; voir DÉROCHE 1986, p. 663.

89 turaires » ( $\phi^5$ , l. 9). L'argument adverse est dès lors ébranlé : s'il ne s'agit pas de culte au sens strict, la position chrétienne devient quasi inexpugnable. Il reste pourtant que les honneurs rendus aux images, aux reliques et aux croix (baiser et proskynèse probablement inspirés du culte impérial) ne peuvent guère être interprétés comme de simples gestes d'affection, et Léontios friserait ici le sophisme s'il n'avait pas en réserve un argument plus puissant. La plupart des exemples invoqués à ce propos par Léontios sont à double fin (voir *infra*). Sur un point précis, le tabou portant sur les ossements, Léontios peut rétorquer à partir de la Bible elle-même, en rappelant le retour des dépouilles de Jacob et Joseph en Palestine et le miracle accompli par les os d'Élisée (l. 143-144)<sup>78</sup>; là encore, le deuxième exemple est à double fin.

Mais le véritable cœur de l'argumentation de Léontios réside dans une théorie générale de la nécessité d'intermédiaires matériels dans une religion sincère. Le principe est simple : tout ce qui est symbole est adoré non pour lui-même, mais pour véhiculer l'adoration vers ce qu'il symbolise. Le paradigme est fourni par ce qui reste alors du « culte impérial » : les images de l'empereur sont vénérées comme si elles étaient la personne même de l'empereur, et non à cause de leur matière propre (l. 116-117) ; le même raisonnement s'applique aux honneurs rendus au sceau impérial (l. 21-23) ou à la couronne impériale (l. 108-111). À partir du moment où l'objet adoré en apparence ne joue plus que le rôle d'un intermédiaire entre le fidèle et Dieu, la critique juive s'effondre d'elle-même : « lorsque nous tenons ... charnellement l'image du Christ ... spirituellement c'est le Christ lui-même que nous croyons tenir » ( $\phi^4$ , l. 12-14). Cet argument décisif est en apparence presque contradictoire avec le précédent : dès lors que le vrai destinataire de la proskynèse est Dieu lui-même, la proskynèse peut être reconnue sans risque comme un honneur divin. Léontios maintient néanmoins la distinction entre proskynèse « naturelle » et proskynèse « d'adoration », à mon sens pour deux raisons : d'une part, réfuter l'attaque juive en parlant d'un autre terme du raisonnement<sup>79</sup>; d'autre part, justifier aussi de cette façon la part d'honneur qui revient au saint ou au martyr. En effet, armé de son nouvel argument, Léontios peut dire, dans la ligne de Basile de Césarée<sup>80</sup>, que « celui qui honore le martyr honore Dieu » (l. 181-182); mais il ne pourrait guère nier que les saints reçoivent aussi une part d'honneur propre, qui doit donc ne pas être à propre-

78. Ces précédents vétértestamentaires sont ici traités par Léontios dans sa perspective, justifier le culte chrétien par des références tirées de l'Ancien Testament. Lorsque l'on débattait entre chrétiens de ces passages pour produire simplement une exégèse qui préserve la cohérence de la Bible, on en tirait des conclusions opposées; ainsi, le transfert des ossements de Joseph par Moïse qui en même temps dans la Loi proscribit le contact des morts amenait le PSEUDO-JUSTIN (Théodore?) auteur des *Questions et réponses aux orthodoxes* à expliquer qu'il s'agissait d'un moindre mal : tenu par le serment prêté à Joseph, Moïse se devait de transgresser le commandement moins important sur la pureté rituelle (PG 6, question 27, col. 1273-1276; éd. Papadopoulos-Kérameus, question 37, p. 45-46).

79. Comme l'a bien vu W. LANGE, *Bild und Wort*, Würzburg 1969, p. 61-77.

80. Mais sans citer nommément cette autorité prestigieuse, ce qui prouve bien qu'il s'agit d'un débat avec des non-chrétiens, et exclut toute possibilité d'un débat entre chrétiens où personne ne négligerait d'invoquer l'autorité d'un Père de l'Église. Cf. DÉROCHE 1986, p. 662, et contra P. SPECK, *loc. cit.* (n. 11). C'est sans doute encore BASILE, *De Spiritu sancto*, 18, 45, éd. Pruche p. 406, auquel Léontios emprunte le raisonnement des l. 115-116. Le titre de  $\Gamma$ , « contre les juifs et les hérétiques », n'a guère d'importance de ce point de vue : à l'époque de son seul témoin, les écrits antijudaïques anciens servent couramment à la lutte contre les hérétiques, manichéens ou autres, comme le démontre la *Panoplie* d'Euthyme Zigabène.

90 ment parler divine : la proskynèse et le baiser « naturels » permettent de justifier ce fait, et Léontios pourra conclure à son bon droit d'honorer « les portraits des saints qui me procurent d'innombrables bienfaits venant de Dieu par leur intermédiaire » (l. 189-190). De plus, il récupère dans cette nouvelle visée les exemples précédents ; Jacob baisant la tunique ensanglantée de Joseph sert à montrer à la fois que le baiser peut être un geste « naturel » et qu'un objet matériel peut servir de véhicule à l'affection ou à la vénération adressée à une personne absente : « Jacob ... le fit non parce qu'il aimait ou vénérât le vêtement, mais parce que par son intermédiaire il pensait embrasser Joseph et le tenir dans ses bras » (l. 47-50). L'adoration des reliques véhicule de même l'adoration du fidèle jusqu'au saint, et dans un second temps à Dieu lui-même. Dans le sens inverse, la grâce divine peut être véhiculée par des objets matériels jusqu'aux hommes. La résurrection d'un mort grâce aux ossements d'Élisée sert de cas-limite : même un objet réputé impur peut opérer des miracles si Dieu le veut, le bois ou la pierre le feront à plus forte raison (l. 143-145).

Léontios rassemble ensuite des parallèles des pratiques chrétiennes dans le judaïsme. Comme d'autres auteurs, il rappelle à son interlocuteur que les juifs se prosternent devant le livre de la Torah, et que cet honneur ne s'adresse bien entendu pas à la matérialité du livre, mais à la parole divine qu'il contient (l. 43-44)<sup>81</sup> ; pourquoi ne pas appliquer le même raisonnement à l'image chrétienne ? D'autant plus que la Bible offre des précédents illustres : Jacob et Josué prennent des pierres comme symboles (l. 147-149), Dieu utilise toutes sortes de bois comme instruments de ses miracles (l. 134-140)<sup>82</sup>. Mais surtout, l'arche d'alliance et le Temple apparu en vision à Ézéchiel contenaient des statues et des images. Léontios prévoit une réplique : le juif va dire que ces objets ont été prescrits explicitement par Dieu, et sont l'exception qui justifie la règle ; en dehors de ce cas particulier, toute image (et en particulier les images chrétiennes) serait défendue. Léontios invoque alors par avance le précédent de Salomon qui a garni son Temple de statues sans commandement divin explicite : la sincérité de l'inspiration suffit à autoriser toute confection d'objets servant d'intermédiaires (l. 156-161)<sup>83</sup>. Le juif en est réduit hypothétiquement à pré-

81. L'argument est très répandu à l'époque ; cf. DÉROCHE 1986, p. 661 n. 38 et p. 663 n. 46. Il figure même dans la lettre d'Hadrien II au concile de Nicée II, où il a de bonnes chances de provenir de Léontios, dont le texte est apporté par les légats romains : « Nam absit a nobis ut ipsas imagines (sicut quidam garrunt) deificemus, sed affectum et dilectionem nostram quam in Dei amorem et sanctorum ejus omni modo praeferimus. Et sicut divinae scripturae libros, ipsas imagines ob memoriam venerationis habemus, nostrae fidei puritatem servantes » (MANSI XII, col. 1061 D ; on sait que l'édition donne ici la traduction latine d'Anastase qui a en fait réinséré l'original latin de la lettre, dont la traduction grecque dans les Actes du concile est déplorable). La formulation est extrêmement proche de l'*Apologie* l. 43-44, et l. 55-57.

82. C'est la forme la plus complète d'un florilège sur le bois qui circule depuis Justin martyr, mais à l'origine pour démontrer que la crucifixion sur une croix de bois n'était pas incompatible avec le rôle de Messie : DÉROCHE 1991, p. 292. L'idée que le bois qu'Élisée lance dans le Jourdain est un bois de vie se trouve déjà chez TERTULLIEN, PL 2, col. 636.

83. L'argument est intéressant parce qu'il montre qu'il y a déjà eu des échanges où les juifs avaient présenté cette parade ; cf. DÉROCHE 1991, p. 288 et p. 292-293. Léontios avait déjà pris soin de noter que les juifs n'ont pas attendu de commandement divin explicite pour embrasser leurs femmes (l. 69-70). Dans la tradition juive, il semble bien que Salomon n'ait jamais été condamné pour avoir placé des statues dans le Temple, sauf par FLAVIUS JOSÈPHE (*Antiquités juives*, VIII 7, 5) ; cette tolérance découle sûrement des précédents du Pentateuque — qui, pour la critique moderne, sont justement des interpolations de l'époque de Salomon destinées à couvrir son initiative.

91 senter à un visiteur païen la justification chrétienne des images du Temple de Salomon, s'il ne veut pas passer pour idolâtre (l. 149-156) ! Suit une liste de « reliques » vétérotestamentaires qu'Israël aurait dû honorer comme les chrétiens le font pour les images (l. 162-170).

Léontios est entraîné par son raisonnement à deux conclusions. L'une positive : en utilisant les objets matériels pour adorer Dieu, le chrétien réussit à faire participer la création entière au culte divin. Si les objets matériels servent d'intermédiaires à l'homme pour adresser sa vénération à Dieu, l'homme sert en retour de médiation à la création pour lui faire adorer Dieu : « car la création n'adore pas le créateur immédiatement par elle-même, mais grâce à moi la lune adore Dieu » (l. 104-107). L'idée d'une adoration du créateur par l'homme à travers la création est étonnante, si Léontios la prend au sérieux et dépasse l'habitude des Psaumes qui somment la création d'adorer son créateur — sans intermédiaire humain<sup>84</sup>. Elle prolonge pourtant une idée probablement plus orthodoxe : les Lieux saints sont eux aussi des intermédiaires matériels entre Dieu et les hommes qui méritent en tant que tels une vénération particulière (l. 30-39)<sup>85</sup>. L'autre conséquence est négative : puisque la matérialité des symboles ne présente aucun intérêt en soi, si l'image s'efface ou si les branches de la croix se dissocient, il ne reste plus qu'à les brûler (l. 18-21); le symbole perd sa raison d'être avec son sens<sup>86</sup>. L'argument est étrange pour au moins une catégorie d'objets : on imagine mal les images réputées d'origine divine, les « acheiropoïètes », jetées au feu parce qu'elles s'effaçaient. Enfin, Léontios prend soin de noter que les saints et les martyrs peuvent eux aussi être adorés à titre d'intermédiaires entre Dieu et les hommes (l. 115-116; l. 181-182). Cette précaution signifie sans doute

84. On ne rencontre habituellement dans les Psaumes que la louange de Dieu par la création (voir Ps. 49, 6; 88, 6-13; 95, 11-12; 96, 6; 97, 7-8; 144, 10 et 147, 2-12), et non un récit de sa gloire comme dans Ps. 18, et encore moins l'idée que la création adore Dieu par l'intermédiaire de l'homme, comme le soutient Léontios. N. H. BAYNES, *op. cit.* (n. 33), p. 236 n. 30, avait déjà noté cette idée, apparemment sans parallèle dans la littérature patristique; Jean Chrysostome, par exemple, n'utilise le verset (PG 56, col. 143-145) que pour rappeler que le spectacle de la création conduit naturellement à adorer Dieu. N. GENDLE, « Leontios of Neapolis : A 7<sup>th</sup> C. Defender of Holy Images », dans : E. A. Livingstone, éd., *Studia patristica* 18/1, Kalamazoo 1985, p. 135-139, a de nouveau attiré l'attention sur cette idée originale, négligée ensuite par la problématique christologique de l'époque iconoclaste; il me semble néanmoins hasardeux d'y voir une justification de l'art conçu comme hommage à la création divine.

85. Notons que Jérôme en son temps avait eu à réfuter les arguments d'un chrétien, Vigilantius, qui trouvait que la vénération pour les Lieux saints relevait de l'idolâtrie : PL 23, col. 350. À l'époque de Léontios, retrouver tous les Lieux saints est une préoccupation constante : il paraît insupportable que les chrétiens ne puissent pas bénéficier de tout ce capital de sainteté. Un chapitre du *Pratum spirituale* est consacré à l'invention miraculeuse de la grotte où Jésus rendait visite à Jean Baptiste (chap. 1, col. 2853 D); un autre nous montre l'abbé Hagiodoule traversant le Jourdain et se demandant ce qu'ont pu devenir les 12 pierres de Jésus de Navé (*Ap.* l. 149) : Dieu ouvre aussitôt les eaux du Jourdain pour les lui montrer (chap. 11, col. 2861 A). D'après un des *Récits* d'ANASTASE, les Lieux saints chassent même les démons (*Oriens Christianus* 3, 1903, p. 66-67). Le VII<sup>e</sup> s. byzantin semble parfois persuadé d'avoir récupéré à son profit et au sens littéral les promesses de l'Ancien Testament liées aux lieux, à la Palestine; ainsi, pour Georges de Choziba, ces promesses rendaient inconcevable l'idée que les Perses puissent vraiment s'emparer de la Palestine et surtout de Jérusalem : *Vie de saint Georges de Choziba*, éd. Houze p. 134. Une telle interprétation ne pouvait qu'aviver les frictions avec les communautés juives.

86. Curieusement, ce même argument était utilisé par la polémique judaïque quelques siècles plus tôt pour montrer l'inanité des idoles païennes : DÉROCHE 1991, p. 292 n. 50.

92 que le culte des saints en tant que tel, indépendamment des reliques et des images, suscitait les critiques juives parce qu'on y voyait une forme d'adoration de la créature; c'est ce souci qui explique des formules comme : « c'est donc à bon droit que j'honore et adore l'image des serviteurs de Dieu, et que je glorifie la demeure de l'Esprit saint » (l. 119-120)<sup>87</sup>. Il fallait d'ailleurs aussi justifier le culte des images des saints, au moins en présentant le saint lui aussi comme un intermédiaire de l'adoration adressée à Dieu seul; l'honneur adressé à l'image du saint va en fait au saint, or l'honneur adressé au saint va en fait à Dieu : ce raisonnement à plusieurs étages permettait de prévenir toute critique. Mais de toute façon, Léontios se sent en position de force suffisante pour présenter même les formes les plus poussées du culte des reliques comme un garde-fou contre l'idolâtrie : « comment pouvons-nous être idolâtres, nous qui vénérons et adorons jusqu'aux os, à la poussière, aux haillons, au sang et à la châsse des martyrs parce qu'ils n'ont pas sacrifié aux idoles » (l. 90-92) ?

Enfin, Léontios trouve une dernière justification des intermédiaires matériels de la religion : l'ἀνάμνησις, la ressouvenance (l. 149 et 180), la capacité d'un objet à rappeler aux hommes l'existence du vrai Dieu<sup>88</sup>. Implicitement, Léontios considère que l'intermédiaire matériel est nécessaire à la religion : tous les miracles et toutes les formes de culte qu'il cite ont un intermédiaire matériel. Il insiste en particulier sur l'ubiquité des images et symboles chrétiens, destinés à raviver sans cesse la foi des fidèles : « voilà pourquoi nous reproduisons l'image du Christ et de sa passion dans les églises, les maisons et les places, sur des tissus et des images, sur des coffres et des vêtements, et en tout endroit, afin que ce spectacle continuuel nous fasse nous en souvenir et ne pas l'oublier — comme toi tu as oublié le Seigneur ton Dieu » (l. 39-42). La preuve *a contrario* est en effet fournie par Israël qui s'est écarté de la voie du salut faute de s'être attaché à ses « reliques » (l. 162-170), dont il a d'ailleurs été privé justement parce qu'il n'aimait pas Dieu de tout son cœur (l. 171-172). La preuve ultime en est qu'Israël a rejeté le Fils de son bienfaiteur par excellence, Dieu, en rejetant le Christ (implicitement l. 190-193); nous retrouvons par ce biais le thème classique de la polémique antijudaïque, démontrer la divinité du Christ par la condamnation de l'ancien Israël. L'attaque a été complètement retournée : l'adoration d'objets matériels n'est plus un sacrilège, mais au contraire à la fois la condition nécessaire et la récompense d'une vraie foi — celle des chrétiens.

Notons que dans l'*Apologie* cette foi apparaît marquée par la conscience d'un manque, le sens d'une perte et d'une privation : les icônes, les reliques et la croix servent à compenser l'absence de Dieu et de ses saints, si douloureuse pour les fidèles. Certes, la logique interne de l'argumentation amène Léontios à insister sur cet aspect : l'exemple initial des images impériales justifie les images par le fait que l'empereur doit faire sentir partout sa présence, alors qu'il est, par la force des choses, absent en temps normal dans les provinces. Mais s'arrêter à cette explication d'une néces-

87. Cet argument de l'homme image et temple de Dieu reste secondaire chez Léontios. Dans le fragment Ω, il ne sert qu'à justifier l'Incarnation, et non les images. Or, il a été capital dans la littérature iconoclaste, en commençant par Épiphane : cf. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze*, II, 1928, p. 351-387. L'argument est par nature à double tranchant : que l'homme soit à l'image de Dieu peut soit signifier que toute autre image est superflue et indigne, soit autoriser la confection d'autres images.

88. Il faut sans doute se garder d'identifier cette anamnèse par l'objet à la fameuse anagogie par les textes chez Denys l'Aréopagite; voir plus bas n. 108.

<sup>89</sup> sité polémique serait manquer l'essentiel : les images et les reliques servent alors bel et bien à rétablir le contact physique et affectif avec Dieu et ses saints qui manque tant aux chrétiens de l'époque, d'où l'assimilation complète de l'icône à une personne<sup>89</sup>. La valeur de l'argumentation de Léontios tient aussi à l'accent de sincérité qui en émane ; pour lui comme sans doute pour la plupart des chrétiens de son temps, tenir et embrasser une icône du Christ équivaut en fait à tenir et embrasser le Christ (l. 46-47 ; 50-52). L'intensité de ce désir douloureux de rétablir le contact avec le saint séparé matériellement du fidèle apparaît bien dans les comparaisons avec le deuil causé par la séparation par excellence, la mort d'un être cher ; que ce soit la déploration de la mort (supposée) de Joseph (l. 47-50) ou celle de sa femme par un mari ou de ses enfants par un père (l. 52-57), la manifestation du deuil est pathétique et recouvre bien ce que nous savons de l'affection des chrétiens de l'époque pour les reliques et les Lieux saints<sup>90</sup>. Les meilleurs avocats sont ceux qui sont convaincus de la justesse de leur cause.

e) L'*Apologie* comme document sur le culte des images et des reliques.

S'il est clair pour les reliques, le vocabulaire de Léontios se complique quand il s'agit de la croix et des images. Le mot εἰκών est souvent employé avec son sens normal d' « image » (la traduction « icône » ne serait admissible que pour des textes au moins postérieurs à 787 et à la reconnaissance officielle des images). Mais Léontios recourt souvent à des notions voisines, χαρακτήρ et τύπος (cf. οἱ τῶν ἁγίων χαρακτήρες καὶ εἰκόνες καὶ τύποι, l. 16-17), et ce vocabulaire, encore non technique parce qu'il est antérieur aux controverses sur l'iconoclasme, mérite un examen pour sa fluidité. Le χαρακτήρ est la notion la mieux définie, qui apparemment ne s'applique qu'aux portraits de personnes : ce sont les signes distinctifs d'une personne qui permettent de l'identifier<sup>91</sup>. Ainsi, l'image est jetée lorsque son χαρακτήρ s'est effacé, lorsqu'on ne peut plus reconnaître le modèle de l'image (l. 19) ; il y a des χαρακτήρες des saints, mais jamais de la croix (cf. σταυρῶ καὶ χαρακτήρσιν ἁγίων, l. 189 ; 192-193). On voit apparaître parfois le mot μορφή qui semble synonyme de χαρακτήρ (l. 160, 179). Le τύπος pourrait se traduire littéralement par « reproduction » : le mot désigne toute

89. Voir DÉROCHE 1986, p. 658-659, pour le cas des *Miracles d'Artémios*, et P. BROWN, « A Dark Age crisis : aspects of the Iconoclastic controversy », *English Historical Review* 346, 1973, p. 1-34, réimpr. dans *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, p. 251-301, surtout p. 266-273, pour ce point. Le culte des saints n'est pas un élément accessoire dans cette affaire, mais au contraire un thème au cœur du débat ; cf. N. GENDLE, « The Role of the Byzantine Saint in the development of the icon cult », *The Byzantine Saint*, suppl. de *Sobornost* 1981, p. 181 ss. ; G. DAGRON, « L'ombre d'un doute », *DOP* 46, 1992, p. 59-68, en part. p. 65-67.

90. Dans les textes de Léontios lui-même, nous retrouvons cette soif des reliques et des Lieux Saints dans le motif du voyage de Léontios au sanctuaire des SS. Cyr et Jean « pour les étreindre et jouir de leur présence » (*VJ* p. 345, l. 107-110), et dans celui du pèlerinage de Syméon à Jérusalem, l'acte qui consacre la clôture de sa formation monastique : « en effet, à ce qu'il disait, il avait une soif et un désir brûlants depuis tant d'années de pouvoir jouir des Lieux saints du Christ, et, arrivant au saint et vivifiant tombeau du Christ et au saint, vivifiant et victorieux calvaire, il assouvit son désir » (*VS* p. 144). Le fidèle éclate en sanglots devant l'icône comme s'il était devant le saint : MANSI XIII, col. 12 A ; *TM* 3, 1968, p. 285. Voir N. H. BAYNES, *op. cit.* (n. 33), en part. p. 238, à propos des passages correspondants des *Quaestiones ad Antiochum ducem* ; N. GENDLE, *op. cit.* (n. 84), p. 136.

91. On songe à ces portraits-robots qui servent à décrire et cataloguer aussi bien les esclaves en fuite que les saints et les empereurs, et dont le manuel de Denys de Phourna est le dernier avatar ; voir B. BALDWIN, « Physical Descriptions of Byzantine Emperors », *Byz.* 51, 1981, p. 8-21.

<sup>94</sup> représentation ou reproduction d'une personne (l. 17), de la croix ou même d'images (τύπους σταυροῦ καὶ εἰκόνων, l. 112); le τύπος par excellence est celui de la croix<sup>92</sup>. Il désigne encore le modèle, l'exemple, que Salomon tire de la Bible pour orner le Temple de statues (l. 10). Nous avons traduit en général par « symbole » qui rend mieux l'intention de Léontios. Enfin, ὁμοίωμα, « simulacre », n'apparaît qu'à cause de la Septante et n'a pas de sens plus précis que εἰκών chez Léontios. Il n'y a apparemment pas de différence axiologique nette pour Léontios entre les « images » et les sculptures (γλυπτά), à la différence de la fameuse lettre d'Hypatios d'Éphèse<sup>93</sup>. À partir du moment où la fonction symbolique est l'essentiel, peu importe le support matériel; Léontios semble du coup englober dans la catégorie des εἰκόνες les γλυπτά, en particulier dans sa discussion des ornements du Temple de Salomon (l. 158-161).

De quel genre d'images s'agit-il? L'*Apologie* confirme sur ce point les documents archéologiques. L'image est omniprésente dans les édifices religieux et civils, publics et privés. Ses supports matériels sont nombreux : tissus, meubles, murs, bois (l. 40-41). Mais surtout, les images se divisent en deux catégories d'après leur sujet : les unes sont historiques et racontent la passion du Christ (l. 39; φ<sup>8</sup>, l. 5), les épreuves des martyrs (φ<sup>7</sup>, l. 5-6; φ<sup>8</sup>, l. 5; φ<sup>9</sup>, l. 3), les autres représentent la personne du Christ ou des saints. C'est, bien sûr, la seconde catégorie qui occupe vraiment Léontios, parce que ce sont les images qui font l'objet d'un culte.

Celui-ci se manifeste par différents gestes, la proskynèse, le baiser, et l'étreinte. La proskynèse (προσκυνῶ, προσκυνεῖν) est au cœur du débat, parce que c'est par excellence le signe d'honneur réservé à Dieu. Sa forme est bien illustrée par Abraham mettant le genou en terre et Jacob se jetant à terre (l. 65-67), Moïse, Jacob et Daniel se prosternant « jusqu'à terre » (ἐπὶ τὴν γῆν, l. 188-189) : la prosternation est bien la proskynèse par excellence. Mais le mot a fini par prendre aussi un sens général plus vague, moins lié à un geste physique, comme « adorer », rendre des « honneurs divins » (par opposition à σεβάσθαι et τιμᾶν qui signifient simplement « vénérer » sans impliquer des honneurs divins). L'interlocuteur est ainsi réputé rendre la proskynèse aux vêtements de sa femme ou de son enfant morts (l. 56) : ce n'est pas un geste précis qui est signifié ici, mais un degré d'intensité des sentiments. L'autre geste essentiel est le baiser (ἀσπασμός, φιλημα), confirmé par la comparaison avec le baiser entre époux ou entre parents (l. 57-60). Enfin, d'autres termes suggèrent l'étreinte, comme περιπτύσσεισθαι (pour le Jourdain, l. 35)<sup>94</sup>, τοῖς ὀφθαλμοῖς περιτιθέσθαι (à propos de Jacob enfouissant son visage dans la tunique de Joseph, l. 48), ou simplement « tenir » (κρατεῖν, l. 51); là encore, il faut souvent prendre l'expression au sens figuré : le chrétien ne peut « embrasser » le Jourdain que spirituellement. Notons enfin la mention des miracles accomplis par les icônes et les reliques, en particulier les effusions de baume et de sang (l. 85).

Toutes ces attestations extrêmement précises tant du culte des images et des

92. C'est un trait de plus qui nous éloigne de l'époque iconoclaste : pour les iconoclastes, c'est l'Eucharistie qui est le τύπος par excellence, et, par réaction, pour les iconodoules, toute image est en un sens τύπος. La terminologie de Léontios ne porte pas la marque de cette polémique.

93. Voir P. J. ALEXANDER, *Harvard Theological Review* 45, 1952, p. 177-184, et en dernier lieu H. G. THÜMMEL, *ByzSlav.* 44, 1983, p. 161-170.

94. Le même verbe apparaît dans la *VJ* pour l'adoration des reliques de Cyr et Jean (éd. Festugière p. 345, l. 107).

<sup>95</sup> reliques que de la critique qu'elles pouvaient déjà susciter au début du VII<sup>e</sup> siècle de la part des communautés juives contraint à relativiser pour le moins une thèse actuellement soutenue sur le premier iconoclasme, selon laquelle Léon III et ceux qui l'ont suivi n'auraient pu agir avec autant d'énergie contre les images que parce que le culte rendu aux images (et non les images elles-mêmes, bien attestées archéologiquement) était encore au début du VIII<sup>e</sup> siècle un usage récent, que l'on pouvait ressentir comme une innovation scandaleuse<sup>95</sup>. L'inventaire des textes antijudaïques révèle à la fois la forte extension de ce culte à date haute et son manque de justifications bien établies : ce n'est pas un hasard si les iconodoules n'ont pu d'abord trouver d'autres justifications et autorités expresses que l'hagiographie et ces textes antijudaïques mineurs pour la théologie chrétienne<sup>96</sup>; Léontios lui-même, défenseur des images face aux juifs, n'en parle pas dans ses textes hagiographiques édifiants<sup>97</sup>.

f) Les sources de Léontios.

L'inventaire des sources possibles est à la fois étonnant et décevant : étonnant par la nature des sources ultimes vraisemblables (textes païens ou juifs, œuvres d'un Père iconophobe comme Épiphane), décevant parce qu'il est pratiquement impossible de démontrer concrètement les rapports de filiation et de transmission. N. H. Baynes a apporté la démonstration décisive de l'origine païenne des arguments repris au VII<sup>e</sup> siècle par la polémique chrétienne antijudaïque<sup>98</sup> : les apologistes païens défendant les images tantôt contre d'autres païens, tantôt contre des chrétiens ou des juifs, ont produit un argumentaire fondamentalement analogue qui culmine dans l'idée d'une affinité entre hommes et dieux. Le raisonnement de Julien dans sa *Lettre à un prêtre* pourrait presque s'insérer tel quel dans l'*Apologie* : « nos pères ont

95. H. G. THÜMMEL, *Bilderlehre und Bilderstreit*, Würzburg 1991, p. 30-31 et p. 37, croit à une faible diffusion des icônes et de leur culte jusqu'au VII<sup>e</sup> s. et même pendant ce siècle, et son ouvrage de 1992 (*op. cit.* à la n. 51) tend à minimiser à l'excès les attestations des images et de leur culte avant l'iconoclasme; P. SPECK va encore plus loin en ce sens dans *Ποικίλα βυζαντινά* 11, *Varia* III, Bonn 1991, p. 246. Il suffit de mentionner parmi les sources juives l'*Apocalypse de Zorobabel*, qui décrit évidemment Héraclius comme l'introducteur d'un usage public des « idoles » — la croix et les images, surtout celles de la Vierge : *Revue des Études Juives* 68, 1914, p. 129-160; 69, 1919, p. 108-121; 71, 1920, p. 57-65. Cette source reflète si bien le traumatisme de la communauté juive devant l'accroissement spectaculaire du culte public des images chez les chrétiens qu'il est difficile de douter de ce dernier.

96. Voir H. G. BECK, « Von der Fragwürdigkeit der Ikone », *Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte* 1975, 7.

97. Je dois cette remarque à L. RYDÉN, « The role of the icon in Byzantine piety », dans : H. Biezais, éd., *Religious Symbols and their Functions*, Uppsala 1979, p. 41-52, en part. p. 47. En revanche, ces textes mettent en scène la conversion de juifs au christianisme : voir *supra* n. 6.

98. « Idolatry and the Early Church », *Byzantine Studies and other Essays*, Edimbourg 1955, p. 116-143, qui reprend les arguments d'auteurs païens comme Maxime de Tyr, Dion de Pruse (XII, 60-61; éd. Cohoon p. 64), et Julien ainsi que ceux du païen dans l'*Apologie* de Macarios Magnès (p. 128-133) pour démontrer ensuite que les textes iconodoules ne s'en écartent pas (p. 134-140). P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, p. 24-36, a bien montré que c'est la polémique antijudaïque (vers 600 ?) qui a repris contre les juifs les arguments traditionnels des païens pour défendre contre les chrétiens les images de culte, et que le texte énigmatique attribué par le concile de Nicée II à Jean de Thessalonique est comme le témoin de ce glissement (MANSI XIII, col. 164-168). Ces emprunts font bien entendu peu de cas de la gêne des néo-platoniciens et autres penseurs païens devant les statues et les sacrifices du culte païen, qu'ils relativisent de leur mieux : les chrétiens du VII<sup>e</sup> s. cherchaient de simples outils polémiques, qu'on aurait aisément pu retourner contre certains aspects du culte des images.

96 fait des statues et des autels ... non pour que nous y voyions des dieux, mais pour que nous rendions hommage aux dieux par leur intermédiaire. ... Donc, lorsque nous regardons les statues des dieux, n'allons pas croire que ce sont des pierres ou du bois, et pas davantage que ce sont les dieux eux-mêmes. En effet, nous ne disons pas non plus que les images impériales sont du bois, de la pierre ou du bronze, ni qu'elles sont les empereurs en personne, mais que ce sont les images impériales. Celui donc qui est un bon sujet a plaisir à voir l'image de l'empereur, celui qui aime son fils a plaisir à voir celle de son fils, et celui qui aime son père a plaisir à voir celle de son père. Donc celui qui aime les dieux lui aussi a plaisir à regarder les statues et les images des dieux, en les vénérant tout en frissonnant devant eux qui le regardent invisiblement »<sup>99</sup>. Maxime de Tyr a introduit de son côté l'idée que les images et les statues permettent aux simples de se souvenir des dieux, et permettent donc l'anamnèse, chère à Léontios<sup>100</sup>. Encore plus que les ressemblances de l'argumentaire, qui pourraient à la rigueur découler de la nature du sujet, certaines comparaisons révèlent la filiation. Dion de Pruse compare les hommes qui veulent à tout prix être en présence des dieux (grâce aux images et aux statues) à des petits enfants séparés de leurs parents qui se languissent d'eux, comme dans l'*Apologie* Léontios compare les hommes se languissant de Dieu à des fils dont le père est parti au loin et qui étreignent tous ses effets personnels pour sentir sa présence<sup>101</sup>. Il est encore plus étonnant de constater que c'est une source juive qui reproduit un élément d'apologétique païenne homologue de Léontios. Un Midrash met en scène des ouvriers juifs qui fabriquent un buste impérial avec la poutre qui servait de seuil aux thermes, que tous foulaient aux pieds ; les ouvriers se moquent ensuite des magistrats qui se prosternent devant le même bois qu'ils piétinaient, et ceux-ci leur rétorquent qu'ils ne se prosternent pas devant le bois, mais devant le buste de l'empereur<sup>102</sup>.

Des sources d'un autre type, les écrits des Pères recourant au rapport entre image et prototype comme modèle conceptuel, ont déjà été rassemblées par G. Lad-

99. Ἀγάλματα γὰρ καὶ βωμοὺς ... οἱ πατέρες ἔθεντο ... οὐχ ἵνα ἐκεῖνα θεοὺς νομίσωμεν, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτῶν τοὺς θεοὺς θεραπεύσωμεν. ... Ἀφορῶντες οὖν εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα μήτοι νομίζωμεν αὐτὰ λίθους εἶναι μηδὲ ξύλα, μηδὲ μέντοι τοὺς θεοὺς αὐτοὺς εἶναι ταῦτα. Καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς βασιλικὰς εἰκόνας ξύλα καὶ λίθον καὶ χαλκὸν λέγομεν, οὐ μὴν οὐδὲ αὐτοὺς τοὺς βασιλέας, ἀλλὰ εἰκόνας βασιλέων. Ὅστις οὖν ἐστί φιλοβασιλεὺς ἡδέως ὄρῃ τὴν τοῦ βασιλέως εἰκόνα, καὶ ὅστις ἐστὶ φιλόπαις ἡδέως ὄρῃ τὴν τοῦ παιδός, καὶ ὅστις ἐστὶ φιλοπάτωρ τὴν τοῦ πατρός. Οὐκοῦν καὶ ὅστις φιλόθεος ἡδέως εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκόνας ἀποβλέπει, σεβόμενος ἅμα καὶ φρίττων ἐξ ἀφανοῦς ὄρωντας εἰς αὐτὸν τοὺς θεοὺς, éd. Wright p. 308-310. Ces derniers mots montrent que Julien pense bien à un rapport personnel établi entre le dieu et le fidèle par l'image de culte. Voir *Ap.* l. 43-45, l. 111-120 et l. 171-174. Le texte de Julien est par ailleurs ambigu ; c'est dans cette lettre que se trouve l'idée que les dieux n'ont besoin de rien, dans des termes qui rappellent *Actes* 17, 25, mais aussi Maxime de Tyr, *Discours* II, éd. Hobein p. 19.

100. N. H. BAYNES, *op. cit.* (n. 98), p. 131-132 ; les images et les statues seraient inutiles pour ceux « dont la mémoire est robuste et qui peuvent par leur âme s'élaner droit vers le ciel pour y rencontrer la divinité, ... mais un tel genre d'hommes est rare » : MAXIME DE TYR, *op. cit.*, p. 20 ; cf. *Ap.* l. 41-42.

101. DION DE PRUSE, XII, 60-61 (N. H. BAYNES, *op. cit.* à la n. 98, p. 129) ; *Ap.* l. 26-30. N. H. BAYNES, *op. cit.*, p. 140, a relevé sur le même sujet un passage similaire chez Jean Damascène (les amoureux s'agrippant au vêtement de la personne aimée), qu'il rapproche de MAXIME DE TYR (*op. cit.* à la n. 92, p. 29).

102. D'après E. E. URBACH, « The Rabbinical Laws of Idolatry in the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> C. in the Light of Archaeological and Historical Facts », *Israel Exploration Journal* 9, 1959, p. 149-165 (cf. p. 163-164).

27 ner<sup>103</sup>. Le cas le plus évident est celui de la comparaison avec les images impériales, que nous venons de voir chez Julien, mais qu'Athanase d'Alexandrie semble bien avoir été le premier à utiliser pour exprimer les rapports entre le Père et le Fils dans la Trinité, dans un passage qui contient la phrase décisive : « Celui donc qui se prosterne devant l'image se prosterne devant l'empereur à travers elle »<sup>104</sup>. Mais il me semble que le raisonnement de Léontios et d'autres auteurs antijudaïques sur la sanction infligée à ceux qui outragent les images impériales provient en dernière analyse des écrits patristiques contre les Ariens, et en particulier contre un argument bien précis des Ariens : en se prosternant devant le Christ, les orthodoxes se prosternent aussi devant le corps du Christ, donc devant un élément de la création qui n'a rien à voir avec la majesté divine. Le seul Père ouvertement iconophobe après la paix de l'Église, Épiphane, nous donne dans l'*Ancoratus* à la fois le propos d'un interlocuteur arien imaginaire — « vois, tu te prosternes devant une créature, le corps (du Christ) » — et cette argumentation anti-arienne : « L'empereur revêtu de pourpre reçoit la proskynèse de tous : est-ce devant la pourpre ou devant l'empereur qu'on se prosterne ? Il est clair que c'est devant l'empereur, et que la pourpre qu'il porte la reçoit aussi par la même occasion ; dès qu'il l'enlève et la laisse quelque part, on ne se prosterne plus devant elle... Et personne ne dit à l'empereur : 'Descends de ton trône pour que je me prosterne devant toi sans le trône', mais l'empereur reçoit la proskynèse avec le trône ; et de même le Christ reçoit la proskynèse avec son corps enseveli, puis ressuscité »<sup>105</sup>. La problématique ainsi posée est fondamentalement la même que celle de Léontios : comment adorer Dieu à travers la Création ? Un extrait figurant dans l'*Ambrosianus* Q 74 est encore plus clair : « Contre ceux qui disent que 'Vous adorez la Création en vous prosternant devant la chair du Christ'. Nous adorons le Fils de Dieu avec le Père et le Saint-Esprit, incorporel avant l'Incarnation, et maintenant incarné, mais toujours le même, Dieu avec Dieu. Si tu distingues par une pensée subtile le visible de l'intelligible, sa chair de par sa propre nature ne mérite pas la proskynèse, puisqu'elle est créée. De même la pourpre en tant que simple pourpre est foulée aux pieds, mais une fois devenue un vêtement impérial, on la glorifie, et si quelqu'un l'offense, on le met à mort »<sup>106</sup>. Les auteurs antijudaïques comme Léontios n'ont probablement eu qu'à récupérer et réadapter légèrement un matériel élaboré lors de la crise arienne ; la combinaison de ces trois

103. « The concept of the Image in the Greek fathers and the Byzantine iconoclastic Controversy », *DOP* 7, 1953, p. 1-34.

104. 'Ο γούν προσκυνῶν τὴν εἰκόνα ἐν αὐτῇ προσκυνεῖ τὸν βασιλέα, *Troisième discours contre les Ariens*, PG 26, col. 332 A. Ce texte était par ailleurs plutôt gênant pour les iconodoules, puisqu'il affirmait une identité totale entre l'image et le prototype qui contredit toute la théologie iconodoule. On le retrouve pourtant dans les florilèges iconodoules (e. g. *Parisinus suppl. gr.* 143) associé à un fragment de la question 42 *Ad Antiochum ducem* (cf. PG 28, col. 709).

105. *Ancoratus* 61, PG 43, col. 105.

106. Πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι κτίσει προσκυνεῖτε εἰ τὴν σάρκα Χριστοῦ προσκυνεῖτε. Τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι προσκυνοῦμεν, ἀσώματον μὲν πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως, καὶ νῦν τὸν αὐτὸν σαρκακωμένον, μετὰ τοῦ Θεοῦ Θεόν. Ἡ τοίνυν σὰρξ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, ἂν διέλης ἰσχυαῖς ἐπινοαῖς τὸ ὀρώμενον ἐκ τοῦ νοουμένου, ἀπροσκυνητὸς ὡς κτιστὴ. Καὶ ἡ ἀλουργίς ὡς μὲν φιλὴ ἀλουργίς πατεῖται, βασιλικὸν δὲ γενόμενον ἔνδυμα δοξάζεται, καὶ εἴ τις αὐτὴν παροικτρῶσεται, θανατοῦται, *Ambrosianus* Q 74, fol. 245<sup>v</sup> (MARTINI-BASSI n° 681, p. 767-780). Il s'agit évidemment d'un fragment patristique anti-arien, dont je n'ai pu repérer l'origine.

98 fragments patristiques produit directement le passage de l'*Apologie* sur les images impériales<sup>107</sup>.

Il est en revanche malaisé de déterminer si Léontios a subi ou non l'influence du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Ce dernier s'intéresse en effet non pas à l'anamnèse, au souvenir des manifestations de Dieu dans l'histoire du salut en général et à l'Incarnation en particulier, mais à l'anagogie, l'élévation de l'âme vers le mystère d'un Dieu au-dessus de tout être<sup>108</sup>. Le Pseudo-Denys s'intéresse ensuite à des images littéraires, à des métaphores textuelles, et non à des images ou symboles matériels. Pour lui, les métaphores de l'Écriture sur les réalités célestes sont volontairement inadéquates jusqu'à l'absurdité<sup>109</sup>. Cette « image » qui rappelle sans cesse sa propre insuffisance ne peut être que verbale, et non figurée (il cite en ce sens la comparaison du Messie à un ver de terre). Bien « qu'on ait eu raison d'attribuer des figures à ce qui est sans figure »<sup>110</sup>, il est implicite qu'on ne pourrait en tirer une représentation matérielle sans risquer de tomber dans une grave erreur. Denys avoue d'ailleurs que ce sont les descriptions corporelles des anges dans l'Écriture, par définition inadéquates, qui lui ont donné l'occasion de rédiger sa *Hiéarchie céleste*, tandis que Tarasios justifie à Nicée II précisément la représentation des anges incorporels par les formes de leurs apparitions corporelles<sup>111</sup>. Le fameux passage de la *Hiéarchie ecclésiastique* où le Pseudo-Denys parle de la reproduction fidèle d'un modèle par son peintre ne sert que de comparaison à l'imitation des vertus divines par les saints — un thème potentiellement iconoclaste<sup>112</sup>. En fait, l'Aréopagite pouvait être utilisé aussi bien contre les icônes que pour elles. Léontios se rapproche néanmoins de lui dans la mesure où il laisse entièrement de côté la question de la ressemblance de l'image avec son modèle : pour lui, comme pour les théoriciens iconodoules ultérieurs, l'essentiel est que, malgré son peu de valeur intrinsèque, le symbole matériel — croix, image, relique — fasse signe vers une réalité surnaturelle insaisissable autrement<sup>113</sup>. Mais

107. *Ap.* I. 116-117. Cela ne signifie bien sûr pas que Léontios et ses contemporains ont été obligés de remonter aux Pères du IV<sup>e</sup> s. ; ils ont pu trouver leurs modèles chez des auteurs plus récents que nous retrouvons dans le florilège des *Discours sur les Images* de JEAN DAMASCÈNE, en particulier les extraits de Jean Chrysostome et Sévérien de Gabala (KOTTER III 122 et 123, p. 193-194). Le second dépend visiblement du premier qui porte la formule *οὐ συνίδα τιμῶντες ... ἀλλὰ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βασιλέως* (voir aussi *Ap.* I. 43-46).

108. L'anamnèse fait si peu partie du vocabulaire de l'Aréopagite que, dans tout l'index de l'excellente présentation de D. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1954, elle n'apparaît que deux fois, pour le *Ménon* de Platon et pour la formule de la consécration. En revanche, la notion de mémoire du divin par des symboles matériels est banale dans les textes païens ; « on ne trouverait pas un peuple gardant bien à l'esprit le souvenir du divin qui n'ait pas besoin de telles aides », MAXIME DE TYR, *op. cit.* (n. 99), p. 20.

109. On en a tiré argument pour ranger le Pseudo-Denys dans le camp des inspirateurs possibles de l'iconoclasme : J. PÉPIN, « Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne, antécédents et nouveautés », *Settimana di studio di Spoleto* 23, 1976, p. 63-66.

110. *Hiéarchie céleste*, éd. Heil, SC 58<sup>bis</sup>, p. 76.

111. *Hiéarchie céleste*, éd. Heil p. 85-86 ; on ne peut croire au sens littéral « que les essences célestes seraient des figures d'or et des hommes lumineux et fulgurants » (*ibid.* p. 79) ; Tarasios répondait pourtant ainsi à une objection analogue d'un des Pères conciliaires : MANSI XIII, col. 5 D ; l'idée lui était assez chère pour qu'il la reprenne col. 165 D.

112. PG 3, col. 473 C.

113. Ce problème de la reproduction fidèle de l'original est pourtant lancinant pour les fidèles, à en croire les récits édifiants d'apparitions où le saint coïncide miraculeusement avec sa propre icône : *Miracles d'Artémios*, éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 53.

<sup>99</sup> Léontios a pu produire cette argumentation sans recourir au Pseudo-Denys, qui n'a en tout cas laissé aucune trace indiscutable dans son argumentation.

Enfin, la littérature juive a pu produire certains éléments. Sous le Haut-Empire, les rabbins se sont vus amenés à produire une justification théorique de leurs coreligionnaires qui vivaient des besoins du culte païen (fabrication de statuettes, etc.). Le résultat de leurs efforts est à peu près celui de Léontios, si on retourne l'argumentation : la statue païenne n'est pas mauvaise en soi, mais uniquement si on lui rend un culte ; le juif peut donc la manipuler impunément tant qu'il ne lui rend pas de culte <sup>114</sup>. La *Disputatio Sergii* syriaque nous montre le juif reprocher au chrétien d'adorer une croix qu'on peut brûler : est-ce l'origine de l'argument de Léontios, dissociant le bois de la croix, qu'on peut de fait brûler, et le symbole qu'il représente <sup>115</sup> ?

g) Les rapports avec les autres textes antijudaïques.

Les œuvres de polémique antijudaïque renvoient les unes aux autres dans un jeu de miroirs décourageant : faute de disposer de dates précises pour les rédactions et remaniements, il est difficile de discerner modèle et copie. Les fragments de l'*Apologie* permettent néanmoins d'esquisser quelques conclusions : l'œuvre de Léontios entretient des contacts étroits avec le reste de cette littérature <sup>116</sup>. Nous avons vu que le fragment d'Euthyme Zigabène suffit à prouver des liens avec le *Dialogus Papisci* et les *Trophées de Damas*. Quant au passage sur les images et autres objets de culte, il est étroitement apparenté aux passages correspondants de plusieurs œuvres : le *Dialogus Papisci*, les *Trophées de Damas*, les fragments d'Étienne de Bostra, celui de Jérôme de Jérusalem, les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, l'apologie arménienne des images et la *Disputatio Sergii* <sup>117</sup>.

Étienne de Bostra <sup>118</sup> présente des arguments analogues, mais avec un vocabulaire différent (en particulier le terme ἀφομοίωσις inconnu des autres textes) ; il n'y a presque pas de coïncidence mot à mot avec les autres œuvres. L'image chrétienne est bonne parce qu'elle reproduit un modèle bon qui est à l'image de Dieu, contrairement aux statues païennes ; l'adoration ne va pas à la matière de l'objet, mais à celui que l'objet commémore ; les images rappellent les « passions » du Christ et des saints ; nous nous prosternons devant des « chefs » pécheurs, donc à plus forte raison devant les images des saints. La liste des « reliques » dont le judaïsme n'a pas su profiter (l'arche, l'autel, le propitiatoire, les chérubins, la cruche de la manne, les tables

114. E. E. URBACH, *op. cit.* (n. 102).

115. A. HAYMAN, *The Disputation of Sergius the Stylite with a Jew*, Louvain 1973, ci-après : *Disputatio Sergii* VI 4 ; voir DÉROCHE 1991, p. 292 n. 50. Julien de son côté rappelait que le fait que les autels et les statues des dieux aient pu être cassés ou brûlés ne signifiaient nullement qu'ils étaient vains, parce qu'il faut distinguer la matérialité de la statue et sa connexion avec la divinité : *Lettre à un prêtre*, éd. Wright p. 310-312.

116. Ce n'est pas toujours le cas ; ainsi, la *Doctrina Jacobi* a relativement peu de contacts avec les autres textes connus ; voir DÉROCHE 1991, p. 252-256. H.-G. THÜMMEL, *op. cit.* (n. 51), p. 136 et p. 149, pense que Léontios est la source de tous les autres textes grecs ; mais la chronologie est difficile à manier, et l'argumentation risque de tourner au cercle vicieux. Nous préférons laisser provisoirement le débat ouvert (voir *infra*).

117. Pour tous ces textes, voir DÉROCHE 1986, p. 661-664, et DÉROCHE 1991, p. 276-281. La *Disputatio Gregentii* et la *Doctrina Jacobi* se singularisent en présentant un florilège qui ne défend que la croix et pas les images : DÉROCHE 1991, p. 255.

118. Cf. n. 32.

100 de la Loi, le tabernacle et tout le saint des saints) est la plus complète avec celle de l'*Apologie*. Le raisonnement n'est pas aussi ramassé et systématisé que dans l'*Apologie* : faudrait-il placer Étienne avant Léontios dans le temps ?

Le *Dialogus Papisci*<sup>119</sup> présente au contraire des ressemblances frappantes avec l'*Apologie*. Le chrétien cite d'abord Jacob se prosternant sur la baguette de Joseph (*Ap.* l. 61-62); puis il défend le culte de la croix comme véhicule de l'adoration des fidèles jusqu'à Dieu, presque dans les termes de Léontios : οὐ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου προσκυνούμεν — μὴ γένοιτο — ἀλλὰ τὸν σταυρωθέντα ἐν αὐτῷ (*Dialogus Papisci*, p. 51; cf. *Ap.* l. 45-47). Puis viennent l'arche et les tables de la Loi (*Ap.* l. 163-165). Le chrétien ajoute ensuite que l'on brûle les images lorsqu'elles s'effacent, puisqu'elles ne servent qu'à l'ὑπόμνησις (*Ap.* l. 18-19). L'idolâtrie des juifs est fustigée de la même manière : les juifs jadis idolâtres accusent les chrétiens d'idolâtrie comme une prostituée accuse une femme vertueuse de se prostituer (*Dialogus Papisci*, p. 74; ψ<sup>2</sup> l. 6-7). Le chrétien cite *Ex.* 32, 4 comme Léontios et avec le même argument : lorsque moi, le chrétien, je me prosterne devant le bois, je ne dis pas « gloire au bois » ou « gloire à la peinture » (*Dialogus Papisci*, p. 74; ψ<sup>8</sup>, l. 1-4; φ<sup>8</sup>, l. 1-6). Il faut supposer au moins une source commune.

Malgré leur affinité avec le *Dialogus Papisci*, les *Trophées de Damas* ne présentent pas de rapport direct sur ce point avec l'*Apologie*<sup>120</sup>. L'auteur a certes lu quelque part que les juifs adoreraient l'arche d'alliance, les chérubins du Temple et les tables de la Loi si elles existaient encore (p. 246-247) comme le livre de la Loi qu'ils vénèrent sans que Dieu le leur ait prescrit explicitement; mais ce dernier argument est présenté si laconiquement et maladroitement qu'il a dérouté l'éditeur, G. Bardy. On nous précise que la croix sert à entretenir le souvenir de Dieu, comme le livre de la Loi pour les juifs; on mentionne la cruche de la manne et la verge d'Aaron, placées dans l'arche pour les honorer. Tout cela donne l'impression de lectures rapides mal digérées, ce qui s'explique si l'on admet que l'auteur a voulu seulement réadapter à une nouvelle mise en scène la trame du *Dialogus Papisci* ou d'une de ses sources. Notons la place privilégiée de la croix dans le débat, compréhensible face à l'hostilité des Musulmans. La démonstration que la croix n'est qu'un signe et un véhicule de l'adoration des fidèles aboutit à montrer que les chrétiens n'adorent ni l'âne des Rameaux, ni la lance de la Passion, ni l'éponge, mais la croix seule parce qu'elle est le seul signe du salut<sup>121</sup>. Tout un florilège justifie uniquement la croix. Un autre florilège sur le bois (p. 241) incluait pourtant la purification par le sang et les cendres (*Lév.* 16, 15), qui justifierait plutôt le culte des reliques. Quelques ressemblances ponctuelles sur d'autres points indiquent néanmoins une affinité avec l'*Apologie*<sup>122</sup>.

119. Voir DÉROCHE 1991, p. 279.

120. On sait que ce texte est lié au *Dialogus Papisci*, mais d'une façon confuse; ce sont apparemment les *Trophées* qui dépendent du *Dialogus* ou de sa source, et non l'inverse; cf. DÉROCHE 1991, p. 281-282.

121. Là comme ailleurs, l'auteur des *Trophées* n'est pas très clair : parle-t-il de l'unique lance de la Passion ou des lances en général ? Il me semble que l'argument originel est mieux préservé dans le texte apparenté, les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, et montre que les chrétiens n'adorent pas tous les ânes parce que Jésus est entré à Jérusalem sur un âne, tandis qu'ils adorent toutes les reproductions de la croix.

122. L'auteur veut comme Léontios prouver la vérité du christianisme par la conversion même des violents (PO 15, p. 270-271; Léontios parle de toutes sortes de grands pécheurs, *Ap.* l. 87-90) et

101 Les *Quaestiones ad Antiochum ducem*<sup>123</sup> reprennent ce passage sur les images et autres relais matériels de la vénération. Le n° 39 reprend pêle-mêle les arguments de l'*Apologie* : l'honneur rendu à l'image va au prototype ; l'image effacée doit être brûlée ; Jacob a honoré la verge de Joseph, donc nous pouvons honorer les saints comme des pères et des amis ; les juifs avaient de leur côté les tables de la Loi et les chérubins du Temple, donc l'honneur ne va pas à la « nature » des objets de culte ; les saintes images laissent couler du baume (μύρα ; ce sont les ἀναβλύσεις de l'*Ap.* l. 85), et les démons sont chassés par les images et les reliques (*Ap.* l. 83). La formulation est souvent très proche de l'*Apologie*, par exemple διὰ τὸν σταυρωθέντα ἐν αὐτῷ Χριστὸν προσκυνοῦμεν (col. 621 D ; *Ap.* l. 20-21) ou οὐχ ὡς θεοὺς προσκυνοῦμεν τὰς εἰκόνας — μὴ γένοιτο — ὡς οἱ Ἕλληνες (col. 621 B ; *Ap.* l. 45-46 et l. 76-78). Le n° 40 reprend comme les *Trophées* l'idée que les chrétiens n'adorent pas l'âne, l'éponge, la lance et le roseau, à la différence de la croix qui seule chasse les démons. Le n° 41 présente une version curieuse de l'argument de la croix dissociée en deux : la croix aurait été choisie comme signe justement pour montrer que les chrétiens ne sont pas idolâtres, puisqu'ils jettent leurs croix usagées<sup>124</sup>. Un passage douteux édité à la col. 709 reprend l'argument de la croix disjointe et de l'image effacée, pour expliquer ensuite que lorsque l'on embrasse l'image du Christ, c'est au Christ que va le baiser (*Ap.* l. 50-52). Là encore, il faut postuler d'une part une source commune aux *Trophées* et aux *Quaestiones ad Antiochum ducem*, et d'autre part une autre commune à ces mêmes *Trophées* et à l'*Apologie*.

Le bref extrait qui nous reste circulant sous le nom de Jérôme de Jérusalem<sup>125</sup> commence par un argument qui rappelle celui du texte douteux des *Quaestiones ad Antiochum ducem* : Dieu a fait en sorte que chaque peuple adore quelque chose sur terre, afin qu'il soit impossible d'accuser les chrétiens d'idolâtrie à propos des images et de la croix<sup>126</sup>. Jérôme rappelle que les juifs adoraient sans ordre divin explicite l'arche, les chérubins et les tables de la Loi (liste identique à celle des *Trophées de Damas*).

---

par les miracles et les effusions de baume produits par les tombeaux des saints (PO 15, p. 272 ; *Ap.* l. 85-86).

123. Il s'agit des *Questions* 39 à 42. L'extrait essentiel sur les images est légèrement différent dans le florilège de Jean Damascène (KOTTER p. 169).

124. Cet argument suppose que le raisonnement sur la croix dissociée en deux bouts de bois sans intérêt, tel qu'on le trouve chez Léontios, a déjà circulé un certain temps avant d'être réutilisé en ce sens. L'idée que tel ou tel rite ou signe a été donné par Dieu uniquement pour distinguer des autres nations le peuple juif avant la venue du Christ et les Chrétiens après sa venue est un poncif de la polémique antijuïaïque. Les Pères de l'Église ont souvent interprété ainsi la circoncision, et vers cette époque ce fut le cas de l'interdiction de consommer la viande de porc (*Trophées*, p. 248) ou du signe de croix (*Trophées*, p. 250).

125. PG 40, col. 848-860, 865 et 860-865 ; Kotter p. 194. Cf. DÉROCHE 1991, p. 279-280 ; le texte reproduit par le Damascène présente là encore quelques différences.

126. Je crois que ce dernier argument, assez naïf, impose de placer notre texte assez bas : si on parle de tous les peuples et non plus seulement des juifs, c'est qu'une autre religion, l'Islam, a repris contre les chrétiens la critique que les juifs adressaient au culte des images et de la croix ; Jérôme pense peut-être ici à la Kaabah (que le patriarche Germain s'empressait de noter comme preuve d'idolâtrie des Musulmans dans une de ses premières lettres pour la défense des images : PG 98, col. 168). Notons d'ailleurs que les « païens » de la *Quaestio ad Antiochum ducem* 39 ont toute chance d'être en fait des Musulmans. Le texte de Jérôme remonte donc au plus tôt à la seconde moitié du VII<sup>e</sup> s., ce qui confirme plusieurs allusions à l'intérieur du texte : « voici six siècles ... sept siècles ... 670 ans », etc.

102 Pour lui, l'adoration de la croix s'adresse au crucifié. Les rapprochements avec l'*Apologie* sont parfois étonnants, comme ἀγανακτεῖς καὶ ἐγκαλεῖς καὶ βλασφημεῖς καὶ εἰδωολάτρην με ἀποκαλεῖς (col. 849 B; *Ap.* l. 72-73) ou μηδαμοῦ ἐπιτραπεῖς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ταῦτα προσκυνεῖν ἢ ἀσπάζεσθαι (col. 865 D; *Ap.* l. 70-71); mais la nature exacte du rapport entre les deux textes nous échappe.

La *Disputatio Sergii* aborde plusieurs fois la question des images, des reliques et de la croix, visiblement une de celles qui préoccupent le plus le juif (chap. V, X, XII, XIV et XVI). Cet ordre dispersé est particulièrement intéressant, parce qu'il nous révèle que chacune de ces rubriques constituait un problème séparé pour les juifs, et que leur réunion en un seul sujet (par exemple dans l'*Apologie*) est due aux polémistes chrétiens qui avaient tout à y gagner : les arguments et les précédents bibliques se renforçaient mutuellement<sup>127</sup>. Le florilège du chap. V reste exclusivement destiné à la justification de la croix. Le chap. X se contente de montrer que l'Ancien Testament est figuratif, pour écarter l'accusation d'idolâtrie. Au chap. XII enfin, nous retrouvons le raisonnement de l'*Apologie*, mais uniquement pour la croix : après un rappel du florilège du chap. V, Serge invoque l'exemple des images impériales qu'on confectionne parce que l'empereur ne peut être physiquement présent partout à la fois ; un outrage à ces images revient à un crime de lèse-majesté sur la personne même de l'empereur (*Ap.* l. 116-117). Enfin, le signe de la croix chasse les démons. Le chap. XIV est consacré à la vénération des reliques, particulièrement scandaleuse aux yeux du juif parce que les ossements sont impurs aux yeux de la Loi ; Serge reprend ici l'argumentation de Léontios : Moïse a rapporté en Palestine les os de Jacob et de Joseph, les os d'Élisée ont ressuscité un mort (*Ap.* l. 143-144) ; de toute façon, le même geste de proskynèse peut recouvrir des intentions très différentes (*Ap.* l. 60-61). Seuls les chap. XIV-XVII parlent vraiment des images, en ne reprenant que trois des arguments de Léontios : les images sont là pour l'anamnèse, pour rappeler aux hommes l'existence de Dieu (*Ap.* l. 41-42) ; les images sont des livres sacrés pour les ignorants (*Disp. Sergii* XVI ; φ<sup>8</sup> l. 6) ; puisque ce sont des images de gens pieux, ce sont des images bonnes par nature (*Disp. Sergii* XVII, 2 ; *Ap.* l. 128-130).

L'auteur de la *Disputatio Sergii*, qui ne connaît probablement que le syriaque, ne brille pas par son acuité intellectuelle : la « composition » de son texte en pièces et morceaux disparates le prouve à l'envi. Son argumentation doit donc être puisée à des textes antérieurs ; or, le seul de ceux que nous connaissons qui aurait pu fournir à la fois les arguments sur la vénération des reliques, sur l'image compensation de l'absence de Dieu et véhicule de l'adoration, sur les différentes valeurs de la proskynèse, sur la valeur morale des images chrétiennes et sur les images impériales reste l'*Apologie*. Cela n'implique pas un contact effectif : nous n'avons aucune attestation d'une traduction syriaque de l'*Apologie*, et les stratagèmes de Léontios sont désarticulés d'une façon qui laisse penser que l'auteur de la *Disputatio Sergii* les a plutôt trouvés dispersés dans plusieurs compilations. Mais la richesse étonnante de l'*Apologie* n'en paraît que mieux.

127. La *Disputatio Sergii* n'est de ce point de vue que le texte le plus maladroit ; d'autres comme les *Trophées de Damas* ou le *Dialogus Papisci* dans une de ses versions ou les fragments de Jérôme de Jérusalem (peut-être à cause des *excerptores*) démembrèrent aussi ce raisonnement astucieusement regroupé dans l'*Apologie*. Sur la *Disputatio Sergii*, voir DÉROCHE 1991, p. 280-281.

103 L'apologie arménienne des images soulève des problèmes chronologiques difficiles : si cette œuvre est bien de la plume de Vrt'anes K'ert'ogh, l'œuvre est au plus tard du début du VII<sup>e</sup> siècle, de peu postérieure à l'apparition, dans le dernier tiers du VI<sup>e</sup> siècle, des premiers iconoclastes arméniens, qu'elle cite nommément<sup>128</sup>. L'auteur combine les arguments traditionnels de la polémique antijudaïque avec un florilège patristique qui est déjà l'embryon de celui de Jean Damascène au VIII<sup>e</sup> siècle. Les références positives à la croix laissent penser que les Pauliciens, qu'on considère en général comme des ennemis de la croix<sup>129</sup>, ne sont pas encore apparus et n'ont pas encore absorbé le mouvement iconoclaste arménien comme on le suppose d'habitude : l'apologie se placerait donc avant le VIII<sup>e</sup> siècle, puisque ses adversaires sont chrétiens. Mais une datation à la fin du VI<sup>e</sup> siècle ou au tout début du VII<sup>e</sup> siècle pose problème : l'auteur arménien a de toute évidence emprunté le plus clair de son argument sur les images à des traités antijudaïques<sup>130</sup>, alors que nous n'avons à cette époque aucune attestation certaine d'un texte antijudaïque avec une argumentation assez développée sur ce sujet pour avoir fourni ses munitions à l'auteur de l'apologie arménienne. En fait, comme nous allons le voir, ce document arménien ne fait que confirmer notre impuissance à repérer le détail du développement chronologique des argumentaires antijudaïques.

Le texte arménien mentionne les chérubins de Moïse et ceux de Salomon avec le Temple révélé à Ézéchiel — l'association de ces trois précédents bibliques ne se retrouve sinon que dans l'*Apologie* (l. 2-12). L'argument de la proskynèse de la Torah par les juifs est adapté à la nouvelle destination du texte : c'est l'adoration de l'Évangile pendant la liturgie qui permet de démontrer que l'adoration d'objets matériels est licite (*Ap.* l. 43-44); le développement sur l'encre toxique inférieure aux pigments comestibles des images est en revanche propre au texte arménien. La nécessité d'intermédiaires matériels de l'adoration est encore appuyée par l'autel au dieu inconnu mentionné par saint Paul à Athènes (*Actes* 17, 23), qui joue le rôle d'une icône : grâce à cet autel, les païens pouvaient déjà vénérer le vrai Dieu. On pose aussi la différence morale entre les idoles destinées aux démons et les images des saints (*Ap.* l. 128-130). L'argument tiré de l'entrée du Christ à Jérusalem rappelle les *Trophées* et les *Quaestiones* : le peuple de Jérusalem se prosternait devant Jésus monté sur l'âne, mais leur adoration allait au Christ seul et pas à l'âne; de même, l'adoration des chrétiens va à Dieu et aux saints à travers les images. La fonction d'anamnèse de l'image est affirmée (*Ap.* l. 41-42). Enfin, la croix chasse les démons — comme dans les *Quaestiones* et les *Trophées* plutôt que dans l'*Apologie* où ce sont les images et les reliques qui le font (*Ap.* l. 83). Le florilège patristique — évidemment absent des textes

128. S. DER NERSESSIAN, « Une apologie des images du VII<sup>e</sup> siècle », *Byz.* 17, 1945, p. 58-87, en part. les p. 70-75 pour la datation; *eadem*, « Image worship in Armenia and its opponents », *Armenian Quarterly* 1, 1946, p. 67-81; voir DÉROCHE 1986, p. 663-664 et n. 46.

129. Voir P. LEMERLE, *TM* 5, 1973, p. 129, pour les sources grecques (essentiellement des hérésiologues et des formules d'abjuration), et N. GARSOIAN, *The Paulician Heresy*, La Haye-Paris 1967, p. 165-166, pour les sources arméniennes (plus convaincantes, puisqu'elles mentionnent des cas de destruction de croix par les Pauliciens).

130. Le passage sur l'autel au Dieu inconnu que cite saint Paul dans son discours d'Athènes révèle ce recopiage rapide de sources antérieures : il resterait incompréhensible si les parallèles antijudaïques ne nous indiquaient pas que l'autel remplit la fonction d'une icône en rappelant l'existence de Dieu (DÉROCHE 1986, p. 663, n. 46).

104 antijudaïques — contient des extraits dont la présence dans un texte arménien est intéressante : le passage de Jean Chrysostome sur les statues impériales qu'on ne retrouve sinon que dans les florilèges de Jean Damascène (KOTTER p. 186) et les *Sacra Parallela* (PG 51, col. 71-72), et l'extrait où Sévérien de Gabala pose que l'image impériale compense l'absence de l'empereur (passage que nous retrouvons aussi chez le Damascène : KOTTER p. 194)<sup>131</sup>. L'ensemble révèle des affinités indiscutables avec l'*Apologie*, mais ne permet pas de déterminer avec certitude le ou les textes antijudaïques consultés.

Ce bref rappel des œuvres analogues fait ressortir la difficulté qu'engendre l'état de nos sources : faute de dates précises dans la plupart des cas, face à des textes souvent réduits à de maigres fragments, il est pour le moins délicat de suivre dans le temps la progression de cette argumentation sur les intermédiaires matériels du culte chrétien et les éventuels rapports de filiation. Le *terminus ante quem* est fourni par l'apologie arménienne — si sa date haute se confirme — puisqu'elle utilise certainement un texte grec antérieur dont l'argumentation est déjà très complète. En revanche, un *terminus post quem* assuré manque ; d'autres textes antijudaïques développés du VI<sup>e</sup> siècle ignorent cet argument<sup>132</sup>, mais on ne saurait en déduire *a silentio* qu'il n'existe pas encore, puisque la *Doctrina Jacobi*, postérieure à 634, et donc sans doute à l'*Apologie* et à la source de l'apologie arménienne, l'ignore également<sup>133</sup>. L'absence de tel ou tel argument peut provenir d'un simple manque de documentation de l'auteur. La vraisemblance plaide pour une apparition ou une exaspération extrême de ce débat sur les images, les reliques et les croix dans la seconde moitié ou le troisième tiers du VI<sup>e</sup> siècle. Le seul point ferme est la position singulière de l'*Apologie*, le texte le plus exhaustif et le plus développé de toute la série. Soit ce texte, le plus riche, se placerait au début, et les suivants l'auraient plutôt abâtardi qu'amélioré, soit plutôt Léontios aurait utilisé la ou les sources de tous ces textes et en aurait produit le meilleur arrangement<sup>134</sup> ; l'infériorité des autres ouvrages s'expliquerait alors aisément par une très faible diffusion de son œuvre à haute date, qui rendrait aussi compte de la surprise causée par la découverte de son texte à Nicée II. Mais l'état de conservation de l'*Apologie* nous empêche de choisir entre ces deux possibilités.

131. Ces coïncidences ne peuvent être fortuites. La circulation de florilèges patristiques autant que vétértestamentaires sur les images expliquerait les ressemblances entre les citations du Damascène et celles des lettres pontificales et des légats, et aussi le fait que le concile de Nicée II a retrouvé l'essentiel du florilège des *Discours sur les images* sans disposer de leur texte ; cf. E. LANNE, « Rome et les images saintes », *Irénikon* 59, 1986, p. 163-188, en part. p. 171-172.

132. Il s'agit du *Dialogus Timothei* — éd. R. G. ROBERTSON, *The Dialogue of Timothy and Aquila*, Harvard 1986 —, de la *Disputatio de religione* — éd. E. BRATKE, *Der sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, Leipzig 1899 —, et de la *Disputatio Gregentii* — PG 86, col. 621-784 (mais seul le *terminus post quem* vers 560 est assuré pour ce dernier texte).

133. Éd. V. DÉROCHE, *TM* 11, 1991, p. 47-229 et p. 248-273 ; pour la date, voir G. DAGRON, *TM* 11, 1991, p. 246-247. Il est vrai que l'auteur de la *Doctrina Jacobi* a sans doute une bibliothèque réduite : *TM* 11, 1991, p. 250-256.

134. Cette dernière hypothèse est renforcée par le fait que plusieurs de ces pamphlets sur les images, par ailleurs assez complets — Étienne de Bostra, les *Quaestiones*, le *Dialogus* — ignorent l'argument selon lequel Dieu accepte même un culte qu'il n'a pas prescrit explicitement (*Ap.* l. 158-161), tandis qu'on le retrouve dans les *Trophées de Damas* et chez Jérôme de Jérusalem, qui sont sûrement postérieurs à Léontios. Peut-on en déduire que cet argument est encore tout récent lorsque Léontios l'utilise ? Le *Dialogus Papisci*, sans doute postérieur à 630-640, ne le connaît pourtant pas davantage que des textes antérieurs, ce qui plaide pour une diffusion encore réduite.

## UN CORRECTIF : LES COMPLÉMENTS DES TRADITIONS DIRECTE ET INDIRECTE DE L'APOLOGIE DE LÉONTIOS.

Depuis l'édition de 1994 reproduite dans le présent volume, la recherche a grandement avancé sur la littérature iconodoule avant et après Nicée II, et surtout l'édition des Actes du concile de Nicée II par E. Lamberz<sup>1</sup> a conduit ce dernier à un examen beaucoup plus approfondi de la tradition manuscrite et des traductions latines. Je présenterai ici les compléments indispensables dans l'objectif plus restreint d'appréhender autant que possible le texte de Léontios ; seules les fautes typographiques du texte de 1994 et de son apparat ont été corrigées tacitement, le lecteur trouvera donc les corrections de fond dans un complément d'apparat critique qui se réfère aux lignes de l'édition de 1994 et qui figure à chaque page sous l'apparat critique de 1994.

### 1. L'apport de la tradition directe des Actes

L'enquête de E. Lamberz permet à la fois de simplifier et d'élargir la base manuscrite du texte tel que transmis dans les Actes. L'examen de l'ensemble du texte lui a permis de reconnaître comme seuls témoins indépendants les manuscrits M, T et V de l'édition de 1994<sup>2</sup>, et H, le Londiniensis Harleianus 5665 du XI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Bien que ce manuscrit soit difficile à lire dans la partie haute des pages, assombrie, il est évidemment proche de V comme l'a montré E. Lamberz ; sur le bref texte de l'Apologie, on peut relever quatre accords caractéristiques, les omissions l. 17-18 et l. 60, l'addition l. 96, une leçon quasi identique l. 116-117. Néanmoins, l'apport de ce nouveau témoin essentiel pour le texte de l'ensemble des Actes est assez faible pour le texte de l'*Apologie* ; il ne conduit à modifier l'édition que lorsque des accords HM permettent de garantir un accès au texte original des Actes et donc d'écarter des leçons tirées de T seul<sup>4</sup> ; les leçons importantes de H sont portées dans le complément d'apparat critique<sup>5</sup>.

Pour ne pas surcharger l'apparat, l'édition de 1994 ne répertoriait pas les variantes du texte Mansi, connu et évidemment médiocre ; cette médiocrité se comprend mieux après

1. Il n'est paru pour l'instant que le premier volume, *Concilium universale Nicaenum secundum, concilii actiones I-III*, éd. E. LAMBERZ, Berlin/New York 2008, et donc pas encore l'édition de la 4<sup>e</sup> session où figure le texte de Léontios, mais l'introduction générale du premier volume et les informations qu'a bien voulu me communiquer E. Lamberz permettent déjà de renouveler la question.

2. Les leçons des manuscrits NOSWXYE, *apographa* des précédents, n'ont donc d'intérêt que pour contrôler éventuellement les leçons d'un original endommagé comme T.

3. Voir LAMBERZ, *Concilium* (cité n. 1), p. IX-XXXII ; la collection d'extraits qui figure dans le manuscrit Ambrosianus E 9 sup. (gr. 270) ne contient pas l'*Apologie*.

4. L'enquête de LAMBERZ, *Concilium* (cité n. 1), p. XIV et p. XXVII-XXVIII, montre que les leçons singulières de T, souvent séduisantes, sont la plupart du temps des conjectures par le copiste et doivent donc être écartées si l'on veut se rapprocher de l'original. Dans l'histoire de l'édition du texte, c'est justement T et ses descendants qui ont été privilégiés par les éditions modernes.

5. Dans les portions de H illisibles sur les microfilms de l'IRHT, je me repose sur la collation Lamberz, faite sur l'original.

l'historique détaillé de sa genèse que donne E. Lamberz<sup>6</sup>, et, pour le texte de l'*Apologie*, se traduit essentiellement par des omissions injustifiables qu'a relevées consciencieusement K.-H. Uthemann<sup>7</sup>. Comme ces éditions modernes n'ont plus d'intérêt que pour l'érudition, les variantes ne sont pas reportées dans le complément d'apparat critique.

Il reste à préciser le statut des deux florilèges iconodoules les plus importants, K et P. Dans l'édition de 1994, j'avais supposé qu'ils étaient des témoins indépendants de la tradition proprement dite des Actes, donc qu'ils reposaient sur un texte antérieur comme les florilèges iconodoules qui ont dû être constitués en vue de Nicée II, et donc sur le texte apporté par les légats romains à Nicée II indépendamment des Actes eux-mêmes<sup>8</sup>. Mais l'étude déjà citée de K.-H. Uthemann semble bien démontrer définitivement, à propos de l'extrait d'Étienne de Bostra dans P, que P repose en fait sur les Actes de Nicée II au lieu d'être un témoin indépendant d'une de leurs sources comme l'avait proposé A. Alexakis<sup>9</sup>. Seule une étude exhaustive de ces deux manuscrits permettrait de trancher le dilemme définitivement, mais nous pouvons d'ores et déjà considérer que, pour l'*Apologie*, P fait partie de la tradition dépendante des Actes de Nicée II, tandis que le statut de K reste à déterminer : l'édition de 1994 permettait déjà de noter que ce dernier manuscrit était le seul à présenter certaines leçons évidemment préférables et corroborées par des recensions de l'*Apologie* indépendantes des Actes.

Les conclusions essentielles de l'édition de 1994 sur l'histoire du texte sont donc validées avec des nuances supplémentaires.

## 2. La tradition « indirecte » des Actes de Nicée II et son apport

Nous parlons de tradition « indirecte » entre guillemets parce qu'il paraît impossible d'attribuer avec certitude un témoin capital à la tradition directe ou indirecte. L'édition de 1994 plaçait dans la tradition indirecte les recensions conservées par Jean Damascène et des florilèges anonymes. Néanmoins, elle n'avait pu intégrer l'apport d'un texte alors encore inédit, la réfutation du concile iconoclaste de 815 par le patriarche Nicéphore ; comme l'a bien fait remarquer son éditeur M. Featherstone, cette *Eversio* reproduit le

6. LAMBERZ, *Concilium* (cité n. 1), p. LVI-LX : l'édition Mansi est en partie une dégradation de l'Editio Romana qu'elle reproduit à travers la réimpression Labbé-Cossart.

7. K.-H. UTHEMANN, Nochmals zu Stephan von Bostra (CPG 7790) im Parisinus gr. 1115: ein Testimonium – zwei Quellen, *JÖB* 50, 2000, p. 101-137, ici n. 32 p. 109. Un petit correctif : la leçon *νεπὸ τῶν ἀγίων εἰκότων* de P dans le titre est bien répertoriée dans l'apparat critique de l'édition de 1994.

8. Au moins pour P, cette idée semblait confirmée par A. ALEXAKIS, Some remarks on the colophon of the codex Parisinus gr. 1115, *Revue d'histoire des textes* 22, 1992, p. 131-143, qui soutenait que l'essentiel de P était recopié d'un modèle écrit en 774-775, donc avant Nicée II.

9. Voir UTHEMANN, *op. cit.*, qui s'oppose à A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus gr. 1115 and its Archetype*, Washington DC 1996. Plus exactement, la citation d'Étienne de Bostra montre que P utilise successivement deux sources différentes, dont les Actes de Nicée II ; voir aussi LAMBERZ, *Concilium* (cité n. 1), p. XXVIII-XXX ; le passus de Léontios dans P semble en revanche homogène. E. Lamberz a aussi conclu au caractère secondaire de P par rapport aux Actes de Nicée II : Studien zur Überlieferung der Akten des VIII. Ökumenischen Konzils : Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448), *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters* 53, 1997, p. 1-43 (P utilise en partie le texte grec des Actes de Nicée II, en partie des rétroversions du texte latin, ce qui explique la juxtaposition de deux versions des extraits d'Épiphanie).

*passus* de Nicée II de l'*Apologie* et constitue donc le plus ancien témoin grec direct ou indirect de la tradition de cet extrait de l'*Apologie*<sup>10</sup>. M. Featherstone cite dans son apparat, comme me l'a aimablement signalé E. Lamberz, un autre témoin indirect de l'*Apologie*, les trois extraits figurant dans l'*Adversus Epiphanidem* du même patriarche Nicéphore<sup>11</sup>, mais ne commente pas le fait que Nicéphore reproduise ces deux versions très différentes d'un même texte et que la seconde correspond au florilège Δ. Or, ce sont ces extraits de l'*Adversus Epiphanidem* qui apportent le plus de renseignements sur l'histoire du texte de Léontios.

a) Les extraits de Δ et de l'*Adversus Epiphanidem*

La collation des trois meilleurs témoins de l'*Adversus Epiphanidem*, les *Parisinus graecus* 910, *Parisinus graecus* 911 et Coislinianus 93<sup>12</sup>, a permis de confirmer que ces extraits correspondent exactement aux trois extraits conservés dans le florilège Δ par les manuscrits GIJ, à l'exception de la fin de Δ 2 dans G seul, à partir de καὶ τὴν τῶν εἰδώλων, autrement dit toute la partie soulignée de l'édition de 1994 qui n'a pas d'équivalent dans le *passus* de Nicée II ; les variantes textuelles sont ailleurs fondamentalement les mêmes que celles de Δ face au *passus* de Nicée II<sup>13</sup>. Mais la comparaison fait apparaître clairement que IJ sont dépendants du texte de Nicéphore, tandis que le cas de G est plus complexe. Le titre donné à ces extraits dans IJ s'explique en effet par la présentation ampoulée que Nicéphore fait de Léontios : τὸν ἀληθῆ Λεόντιον, τὸν τῆς Νεαπολιτῶν ἐκκλησίας τῆς κατὰ τὴν Κυπρίων νῆσον προσεδρεύσαντα (lege προεδρεύσαντα) πρὸς Ἰουδαίους τὸν λόγον ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν θρησκείας ποιούμενον ; on y retrouve le mot assez rare de θρησκεία et on comprend surtout comment un *excerptor* distrait a pu en déduire que Léontios était archevêque de Chypre et non simple évêque de Néapolis. Les mentions insérées entre les trois extraits sont exactement celles de Nicéphore (Καὶ μετὰ ταῦτα ... Καὶ μετ' ὀλίγα) et les variantes textuelles sont infimes. I et J sont donc secondaires pour l'établissement du texte de Δ<sup>14</sup>.

10. « Déroche's edition of Leontius ... would have benefited greatly if Nicephorus had been among the witnesses » : M. FEATHERSTONE, *Nicephori patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, Turnhout, 1997, n. 33 à la p. XXII. Nous avons collationné le texte du *passus* tel qu'il se trouve aux p. 163-173 de l'édition Featherstone.

11. Éd. J.-B. PITRA, *Spicilegium Solesmense* IV, Paris 1858, chap. XXIX, p. 371-372.

12. Je m'appuie ici sur l'étude de A. CHRYSOSTALIS, La reconstitution d'un vaste traité iconophile écrit par Nicéphore de Constantinople (758-828), *Semiotica et Classica* 2, 2009, p. 203-218.

13. Voir plus bas la liste des quelques variantes reconstituées ; le lecteur voudra bien noter que l'édition Pitra ne donne pas une transcription des manuscrits de l'*Adversus Epiphanidem* qu'il a consultés, mais un texte artificiel de Léontios reconstitué par collation avec Mansi et le florilège de Jean Damascène.

14. Ces deux manuscrits ont certainement un modèle commun pour la partie de miscellanea théologiques où ils ont en commun des textes assez rares (d'autres extraits tirés de l'*Adversus Epiphanidem*, la *Dialaxis* contre Léon V faussement attribuée à Nicéphore, la *Disputatio* du Pseudo-Samonas en fait œuvre de Constantin Paléocappa, le traité de Nicolas de Méthone sur l'Eucharistie), mais I, le plus récent, présente les textes dans un ordre différent et n'est donc apparemment pas l'apographeon de J. Sur ce dernier, voir désormais Ch. ASTRUC *et alii*, *Catalogue des manuscrits grecs Supplément grec n° 1 à 150*, Paris 2003, p. 315-323.

La nature des extraits de G reste donc à déterminer : le titre, très sobre, ne donne pas d'indice en faveur d'un lien avec l'*Adversus Epiphanidem*, et il n'y a pas de mentions insérées entre les trois extraits pour les distinguer, si bien que le lecteur non prévenu peut croire à un texte continu (le procédé se retrouve dans les manuscrits pour plusieurs des extraits reproduits par Jean Damascène, dont les césures ne sont pas indiquées par la tradition manuscrite). G contient une portion de texte supplémentaire conséquente à la fin de Δ2, centrée sur une citation scripturaire, et présente des variantes textuelles importantes face à la recension de l'*Adversus Epiphanidem*. La question est de savoir si G dépend de l'*Adversus Epiphanidem* dont il reproduirait mal le texte tout en y portant une addition considérable, ou si G remonte au contraire à une source de l'*Adversus Epiphanidem*. G, souvent difficilement lisible, contient plusieurs leçons fautives comme la leçon ἐτιμᾶ, l'omission de γυναικῶς et celle de πολλάκις – ῥύσεις. Mais par ailleurs sa leçon ἀλλ' ὄντως (Δ3 l. 1) est confirmée par φ1 et le passus de Nicée II. D'autres cas prêtent davantage à discussion : la leçon ἀκατάγνωστος en Δ2 le rapproche de IJ et plusieurs manuscrits du passus de Nicée II, mais l'oppose à l'extrait de l'*Eversio* et à l'*Adversus Epiphanidem* ; la leçon εἰδωλολάτρην en Δ2 l'oppose au passus de Nicée II et à l'*Adversus Epiphanidem*, mais le rapproche de φ6 ; l'addition ἱαματικά qui lui est propre en Δ3 peut être une reformulation du texte de Léontios aussi bien qu'une expression remontant à ce dernier. Les arguments décisifs se trouvent néanmoins non dans les variantes à l'intérieur des portions de texte communes à plusieurs recensions, mais dans le découpage des extraits et la présence ou l'absence de portions de texte considérables, au moins un membre de phrase. Or, φ4 correspond exactement à Δ1, malgré de fortes variantes, ce qui laisse soupçonner une coupure ancienne dans le texte de Léontios ; la variante textuelle la plus importante, le membre de phrase propre à G à la fin de Δ2, trouve des parallèles à la fin de φ6 et de φ5 où le texte retenu par Jean Damascène se prolonge par une citation scripturaire et son commentaire qui manquent dans le *passus* de Nicée II, et qui à chaque fois s'expliquent bien par une intention spécifiquement antijudaïque qu'on peut attribuer à Léontios et non à un *excerptor* iconodoule<sup>15</sup>. Or, si Δ contient une portion de texte supplémentaire en Δ2, l'*Adversus Epiphanidem* ne peut pas être sa source et il faut donc bien supposer une source commune, un florilège antérieur où figurait cette sélection d'extraits. Selon les propres dires de Nicéphore quand il introduit les citations de Léontios dans l'*Adversus Epiphanidem*, il tirerait les extraits du texte intégral de l'*Apologie* auquel il aurait eu accès<sup>16</sup>, mais la présence des mêmes coupures et des mêmes variantes que dans Δ impose la conclusion qu'il utilise en fait la même sélection d'extraits que Δ. C'est ce que confirme le développement sur l'histoire de Jacob et Joseph dans Δ1

15. C'est ce qui distingue ce passage de Δ des commentaires iconodoules que peut insérer un *excerptor* comme Jean Damascène et que l'édition Kotter ne distinguait pas toujours clairement. On notera en particulier qu'au moins le début de cette portion supplémentaire, καὶ τῆν τῶν εἰδῶλων μείαν τελέων ἐξαφανίζοντα, fait paronomase avec les groupes participiaux précédents et a donc toutes chances de remonter au texte originel de Léontios ; les commentaires de Jean Damascène sur Léontios sont au contraire toujours des phrases syntaxiquement autonomes, sauf peut-être une glose facile à isoler, « quand ils vendirent Joseph » en φ 4.

16. « En extrayant du texte complet peu de passages », ὀλίγα τινὰ ἐκ τοῦ ὁλοκλήρου λόγου ἀναλεξάμενοι, P117A p. 371.

et  $\psi 4$  : pour une fois, c'est ici le *passus* de Nicée II qui donne un texte plus long et détaillé que les florilèges qui abrègent ; Nicéphore ne cite donc pas ici le texte complet de Léontios, mais un florilège qui porte déjà la marque d'un travail d'abréviation, et sa prétention de détenir le texte complet ne s'explique que par le souci de garantir (au prix d'un pieux mensonge) l'authenticité du texte qu'il cite, puisqu'il critique de son côté les citations prétendument falsifiées par les iconoclastes que ceux-ci auraient compilées en 815 sans produire le texte complet des œuvres citées<sup>17</sup>. Notons au passage que dans l'*Eversio* Nicéphore ne précise pas davantage s'il a accès au texte complet de l'*Apologie* et cite simplement un extrait de même extension que celui reproduit dans les Actes de Nicée II. En somme,  $\Delta$  et l'*Adversus Epiphaniidem* de Nicéphore nous conservent la trace d'un florilège iconodoule antérieur sans doute plus étendu et probablement antérieur à Nicée II — ce qui confirme la valeur de ce témoin dans la tradition indirecte. Nicéphore et G fournissent ainsi une attestation supplémentaire de l'existence de florilèges iconodoules constitués entre 726 et 787, et la coïncidence entre  $\psi 4$  et  $\Delta 1$ , à la fois par les dimensions et par les leçons, laisse supposer un contact entre le florilège de Jean Damascène et  $\Delta$ .

#### b) L'extrait reproduit dans l'*Eversio*

La question est de savoir s'il provient bien du texte des Actes de Nicée II ou d'une source indépendante. En effet, la recension de Nicéphore (ci-après : Nik.) donne en général de bonnes leçons proches en particulier de K. Mais elle apporte aussi de nombreuses leçons qui s'accordent avec les extraits circulant indépendamment du *passus* de Nicée II, en particulier Jean Damascène et  $\Delta$ , et que parfois K seul donnait dans le texte du *passus* de Nicée II. Les accords principaux sont  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omega\nu$  l. 1 avec  $\psi$ , omission de  $\delta\nu$  l. 4 avec  $\psi$ ,  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$  l. 19 avec K $\psi$ ,  $\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\delta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$  l. 20 avec  $\psi$ ,  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  l. 39 avec K $\Delta\psi$ ,  $\kappa\alpha\iota$   $\delta\iota\alpha\zeta\omega\gamma\rho\alpha\phi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$  l. 41 avec  $\Delta$  (proche de  $\psi$ ,  $\kappa\alpha\iota$   $\delta\iota\alpha\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$ ),  $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\kappa\upsilon\eta\eta\sigma\epsilon\nu$  l. 63 avec K $\psi$ ,  $\pi\omicron\lambda\lambda\eta$   $\eta$   $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$  l. 82 avec  $\Delta$  et  $\psi$ ,  $\delta\iota\alpha\kappa\lambda\omicron\varsigma\iota\nu$  l. 84 avec  $\Delta$ ,  $\acute{\epsilon}\kappa\omicron\lambda\alpha\sigma\epsilon\nu$  l. 136 avec  $\varphi$  (proche de K,  $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu$ ). Dans certains cas, l'accord est avec K seul : omission de  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  l. 33,  $\eta\mu\omega\nu$  l. 39, de  $\lambda\omicron\iota\pi\omicron\nu$  l. 75. Enfin, deux accords avec  $\Gamma$  seul :  $\nu\upsilon\nu$  l. 150, omission de  $\sigma\upsilon$  l. 162. La variante  $\delta\iota\alpha\kappa\lambda\omicron\varsigma\iota\nu$  pour  $\delta\iota\alpha\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma\iota\nu$  est bien entendu absurde, mais s'explique très simplement par une mauvaise lecture d'un texte en majuscules où la confusion  $\gamma\epsilon\lambda/\kappa\lambda$  est facile. Une seule leçon propre à Nicéphore,  $\delta\iota$   $\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$   $\acute{\upsilon}\mu\nu\epsilon\iota$   $\theta\epsilon\delta\omicron\nu$   $\eta\lambda\iota\omicron\varsigma$  (l. 105), omise par tous les autres témoins, a été adoptée parce qu'elle fait parfaitement sens avant la mention de la lune ; si l'on admet que cette leçon est authentique, elle suffit à singulariser la recension de l'*Eversio* par rapport à tous les autres témoins. Comment comprendre la place de la recension de Nicéphore et celle de K ? Tout d'abord, il faut se garder de la tentation de voir dans l'*Eversio* la clé qui donnerait accès à l'archétype lui-même : quelques décennies seulement après Nicée II, Nicéphore ou son modèle copie avec une certaine négligence le texte de Léontios. Des leçons comme  $\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\omega\nu$  pour  $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$  (l. 53),

17. Comme on le sait, cette obsession de la manipulation des textes patristiques par l'adversaire remonte au concile de 680-681 ; voir P. VAN DEN VEN, *La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787*, Byz. 25-27, 1955-1957, p. 325-362.

κόσμον pour κοσμίδιον (l. 54), ἀρπάζουσι pour διαπαίζουσι (l. 84), νεοτεύκτους et θεοπνεύστους pour θεοτεύκτους (l. 163 et 167), et δίκαιος. Οὐκοῦν ὁ pour Δικαίως (l. 119), ainsi que les omissions καὶ οὐκ - κατακρινόμεθα (l. 58), πῶς τιμῶ - δοξάζω (l. 76), et οὐ πείθονται - ὀρῶντες (l. 86-87), sont sûrement fautives, et le plus souvent empêchent de se rallier au texte de Nicéphore en l'absence de confirmation par une autre sous-branche. D'autres traits de la recension de Nicéphore, comme la tendance à omettre ἔφη, sont sans doute ses propres adaptations. Mais les leçons distinctives visiblement excellentes ne laissent à mon sens que trois possibilités : 1) Nicéphore reproduit ici non pas le texte des Actes, mais un texte dérivé de celui des légats romains à Nicée II indépendamment de la tradition des Actes (ce qui lui permet d'éviter certaines fautes communes à la tradition des Actes), 2) il puise cet extrait dans un manuscrit des Actes qui n'aurait eu aucun autre descendant, et tous les manuscrits des Actes dériveraient d'un hyparchétype commun qui expliquerait les fautes communes à la tradition des Actes, 3) il a collationné le texte transmis dans les Actes avec au moins une autre recension (ce qui expliquerait au moins des accords avec Δ, à la source duquel il avait accès). Dans la deuxième hypothèse, cette recension fait partie au sens strict de la tradition directe du texte de Nicée II, mais est ainsi placée dans le stemma qu'elle joue le rôle équivalent d'une tradition indirecte ; dans les première et troisième hypothèses, elle relève de la tradition indirecte au sens strict. La première hypothèse est bien entendu indémontrable en l'absence d'un témoin manuscrit comparable, mais expliquerait bien les phénomènes ; n'oublions pas que Nicéphore a été présent à Nicée II et a été un proche de Tarasios, puis a été patriarche assez longtemps pour accéder commodément aux documents originaux du concile de Nicée II<sup>18</sup>. La deuxième hypothèse est celle que suppose M. Featherstone, sans vraiment discuter la question parce qu'il se contente de constater que l'*Eversio* reproduit bel et bien d'autres textes tels que cités à Nicée II ; mais cette hypothèse explique mal les accords avec les extraits de Jean Damascène et d'autres florilèges, même dans des leçons visiblement fautives comme διακλῶσιν ; de plus, la divergence avec la tradition des Actes est constante dès la plus haute attestation de ces derniers, le Liber du synode de Paris de 825 ; cette hypothèse est donc de loin la moins vraisemblable. La troisième hypothèse semble contredite par la légèreté avec laquelle Nicéphore, sans doute pressé par le temps, utilise successivement deux recensions différentes de Léontios et prétend avoir accès à l'œuvre complète alors qu'il ne consulte qu'un florilège : on ne l'imagine pas collationner patiemment des recensions différentes, et conserver une leçon absurde comme διακλῶσιν ne plaide pas non plus en ce sens. Mais Nicéphore a pourtant fait des recherches bibliographiques assez poussées pour réfuter les citations présentées par le concile de 815, et était bien placé pour se procurer des textes assez rares, comme l'atteste l'*Eversio*<sup>19</sup>. La troisième hypothèse est donc moins probable que la première, mais ne peut être entièrement exclue. En fait, pour trancher la question il faudrait une étude globale des méthodes de travail de Nicéphore dans l'*Eversio* et ses autres traités

18. Voir P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, p. 60-61 pour le rôle de Nicéphore à Nicée II, et *passim* pour l'ensemble de sa carrière.

19. Voir le bilan le plus récent dans FEATHERSTONE, *Refutatio et eversio* (cité n. 7), p. XXI-XXIV.

anti-iconoclastes, surtout si, comme le propose A. Chrysostalis, tous les autres traités ne forment que les parties d'une seule et même œuvre de Nicéphore, arbitrairement séparées par les éditions modernes<sup>20</sup>. Le même problème se pose pour K dont certaines leçons évidemment bonnes divergent de la tradition des Actes (en particulier τοῦτο l. 39) et le placent en amont de cette tradition. L'hypothèse la plus vraisemblable reste donc la première, que l'on peut généraliser ainsi : Δ, Γ, l'*Eversio* et K conservent des recensions de florilèges antérieurs à 787 comme ceux de Jean Damascène, et sont donc extérieurs à la tradition proprement dite des Actes de Nicée II. Dans tous ces cas, le Liber du synode de Paris de 825 et la traduction d'Anastase s'opposent au texte de K et de l'*Eversio* : leur modèle grec (inconnu) se rattache au stemma à un stade ultérieur à la séparation du ou des modèles de K et de l'*Eversio*.

### 3. Un fantôme : le fragment du florilège de Nikéas de Médikion

Un fragment de Léontios signalé par A. Alexakis dans le florilège de Nikéas de Médikion est en fait le produit d'une erreur de ce dernier, qui a pris pour le texte de Léontios un commentaire intercalé par Jean Damascène dans son propre florilège d'extraits de l'*Apologie*<sup>21</sup>.

### 4. Les compléments de l'édition

Nous supposons donc que l'*Eversio* représente un témoin de la tradition indirecte du passus de Nicée II, comme Δ et l'*Adversus Epiphanidem*, mais sans pouvoir lui assigner une place définitive dans l'histoire du texte. L'édition reste éclectique par nécessité : nous n'accédons au texte de Léontios que d'une façon très indirecte, à travers l'usage qu'en ont fait les iconodoules — assez peu respectueux du texte d'un auteur qui n'était pas une autorité patristique reconnue. De ce fait, nous restons souvent dans le doute dans des cas comme l'opposition entre πάντως et πολλάκις (l. 19) ; πάντως peut être retenu dans le texte de Nicée II à cause de la leçon *minime utique* d'Anastase (*omnino* dans le Liber du synode de Paris en 825), mais doit être éliminé du texte de Léontios au profit de πολλάκις à cause de l'accord de K avec l'*Eversio* et Jean Damascène. Le complément d'apparat donne la liste des variantes dues à l'apport de H, de Nicéphore et d'une vérification des manuscrits, référées au texte édité en 1994, d'après les lignes de ce texte. Les corrections que ces nouvelles données amènent à adopter sont indiquées par la mention « recte » : nous avons en effet préféré reproduire le texte édité en 1994 dans ce recueil de récapitulation, tout en donnant au lecteur les moyens d'intégrer les corrections maintenant nécessaires. Les manuscrits reconnus par E. Lamberz comme

20. La reconstitution d'un vaste traité (cité n. 12).

21. Voir A. ALEXAKIS, A Florilegium in the Life of Niketas of Medikion and a Letter of Theodore of Stoudios, *DOP* 48, 1994, p. 188, n° 23 avec la mention « Locum non inveni ». Il s'agit en fait du scholion de Jean Damascène dans les *Discours sur les images* I 55/II 51, éd. Kotter, III, p. 156 ; voir *TM* 12, 1994, p. 49-50 (p. 385-386 dans ce volume) ; le fragment a été correctement identifié par H.-G. THÜMMEL, Das Florileg des Niketas von Medikion für die Bilderverehrung, *Byz.* 86-87 (1993-1994), p. 42 n° 23 et p. 44 n° 23 (je remercie P. Andrist pour cette référence).

apographa de témoins conservés ont été éliminés de ce complément d'apparat. Les modifications nécessaires de la traduction ont été portées dans les marges de la présente édition, avec un astérisque pour marquer l'endroit où il convient de les insérer dans le texte de 1994.

### 5. Les extraits du florilège Δ

Les variantes des témoins de l'*Adversus Epiphanidem* par rapport au texte édité de Δ sont indiquées ici séparément par rapport aux pages et aux lignes de l'édition de 1994, avec là encore des corrections signalées par la mention « recte ».

Les témoins supplémentaires utilisés sont :

B = *Parisinus graecus* 910

C = *Parisinus graecus* 911

H = *Coislinianus* 93

L'existence de corrections en I amène à distinguer parfois l'état avant et après correction. Le folio de G est médiocrement lisible.

Δ 1 l. 2 : καὶ<sup>1</sup> om. J || σινδόσι : σινδόνας BI<sup>a,c</sup>J

l. 3 : ἵνα paene legitur in G

l. 6 : τοὺς λόγους ... τοὺς ... κειμένους I<sup>p,c</sup> || οὕτως BC

l. 8 : δι' αὐτὸν : δι' αὐτοῦ omnes codd. recte || τὸν legitur in G om. BH

l. 10 : Ἰωσήφ paene legitur in G

l. 12 : ἧ τὸν ἀπόστολον om. CH

Δ 2 l. 1 : οὔσαν om. BCH

l. 2 : ἀκατάγνωστος GC : οὐ κατάγνωστος BH || γυναικὸς om. G

l. 4 : εἰδωλολάτρην G : εἰδωλολάτρας ἡμᾶς BCHIJ fortasse recte

l. 5 : φρίσσεις BCH

Δ 3 l. 1 : ἡ<sup>2</sup> om. BCHJ

l. 2 : καὶ<sup>2</sup> om. C

l. 3 : διαστρέφωσι G || διαγελῶσι e Nicaeno restitui : διακλῶσι omnes codd.



# JÉSUS PRÊTRE DU JUDAÏSME : LE DEMI-SUCCÈS D'UNE LÉGENDE

par Gilbert DAGRON

---

11 Le lexique de la Souda, sans doute vers la fin du x<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, conserve un trésor de petits textes qui circulaient dans l'Orient hellénophone, suffisamment vulgarisés pour servir de définition ou de commentaire didactique ; ainsi la courte dissertation correspondant au mot « prophétie », qui figure déjà, sans qu'on puisse en déterminer exactement la provenance, dans une homélie pseudo-chrysostomienne et dans Georges le Moine<sup>2</sup>. Mais à l'entrée « Jésus-Christ notre Dieu »<sup>3</sup>, on trouve un récit fort long qui intrigue et embarrasse le lecteur d'aujourd'hui comme il a intrigué et embarrassé les contemporains, et qui ne correspond guère à ce que l'on attend en regard d'un pareil nom. Il affirme, en effet, avec force détails, que Jésus fut coopté par des prêtres juifs et qu'il exerça quelque temps des fonctions liturgiques au Temple de Jérusalem.

12 À noter que : Au temps où régnait le très pieux empereur Justinien, il y avait un homme à la tête des juifs<sup>4</sup>, du nom de Théodose, qui était connu de la plupart des chrétiens et du fidèle empereur surnommé lui-même. À cette même époque, il y avait un chrétien du nom de Philippe, argentier de son état<sup>5</sup>. Ce dernier encourageait et poussait Théodose à devenir chrétien, car il le connaissait bien et avait avec lui beaucoup d'intimité<sup>6</sup>. Un jour, ledit Philippe s'adressa audit Théodose à peu près en ces termes : « Comment un homme savant comme toi et connaissant exactement

1. Sur le nom de l'œuvre, sa date et la bibliographie la concernant, voir H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II (Munich 1978), p. 40-41.

2. *Souda*, s. v. προφητεία, éd. A. ADLER, *Suidae Lexicon*, IV, p. 242-243 ; Ps.-CHRYSOSTOME, PG 64, col. 740-744 ; GEORGES LE MOINE, éd. DE BOOR, p. 237-239.

3. *Souda*, s. v. Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν, éd. A. ADLER, *Suidae Lexicon*, II, p. 620-625. Le texte représente la totalité de la notice. Il est introduit, comme souvent les textes empruntés, par un simple (ιστέον) ὅτι.

4. Entendons qu'il est le représentant de la communauté juive de Constantinople (ἀρχηγός et ἀρχισυναγωγός τῶν Ἰουδαίων), fonction attestée sous Justinien.

5. Ἀργυροπράτης-*argentarius*, peut désigner à l'époque de Justinien aussi bien un orfèvre qu'un manieur d'argent, les deux sens étant attestés et les deux activités fréquemment cumulées. Le chrétien est, par son métier, proche de l'élite de la communauté juive.

6. Le mot γρησιότης a connu la même évolution que l'adjectif γρησιος, qui a pris, à l'époque impériale et byzantine, le sens affectif de « très cher » ; cf. L. ROBERT, *Hellenica*, XIII (Paris 1965), p. 218-222.

les textes de la Loi et des Prophètes qui annoncent à l'avance le Seigneur Christ, peut-il ne pas croire en ce dernier et devenir chrétien ? Car, en ce qui te concerne, je suis convaincu que, bien que tu refuses de devenir chrétien, tu n'ignores pas ce que les Écritures divinement inspirées ont prédit sur la venue de notre commun Maître. Hâte-toi donc de sauver ton âme en croyant en notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, pour éviter qu'en persistant dans ton impiété tu ne t'exposes toi-même à une condamnation éternelle. » Le juif écouta le chrétien, acquiesça, le remercia pour ses paroles et lui répondit ceci : « Je te sais gré de l'affection que tu me portes selon Dieu et des efforts que tu fais, soucieux du salut de mon âme, pour me pousser à devenir chrétien. Aussi te parlerai-je sans ruse ni cachotterie, avec une parfaite sincérité, comme devant Dieu qui connaît et voit ce qui est caché dans nos cœurs. Que soit venu le Christ annoncé par la Loi et les Prophètes et que vous, chrétiens, vénérez, je le sais et le reconnais sans hésiter devant un ami intime comme toi, qui cherches toujours à me faire du bien. C'est un calcul humain qui me retient de me faire chrétien, et je suis le premier à m'en blâmer. Mais je suis juif, chef des juifs ; je jouis d'une grande considération, de cadeaux nombreux et de grands avantages matériels en cette vie. Je suppose que, même si je devenais patriarche de l'Église catholique ou si je recevais de vous des fonctions plus importantes et éminentes, je ne serais pas entouré d'autant de soins attentifs<sup>7</sup>. C'est pour ne pas perdre ce qui me semble si agréable en cette vie, que je méprise, bien à tort sans doute, la vie future. Mais afin de répondre à ton affection par des propos sincères, je vais te révéler un secret tenu caché par nous, les Hébreux, qui fait que nous savons très exactement que le Christ [= l'Oint] vénéré par vous, chrétiens, est bien celui que proclamaient à l'avance la Loi et les Prophètes. Nous le savons non seulement par les textes susdits, mais par un document que nous possédons et par un secret caché. Voici en quoi consiste ce secret.

Dans les temps anciens, lorsque fut construit le Temple de Jérusalem<sup>8</sup>, on prit l'habitude chez les juifs d'établir autant de prêtres dans le Temple qu'il y a de lettres dans notre alphabet, c'est-à-dire vingt-deux. De là vient aussi que nous comptons vingt-deux livres inspirés par Dieu<sup>9</sup>. Il y avait donc un registre dans le Temple, où était inscrite l'identité des vingt-deux prêtres, avec le nom du père et de la mère.

13 Quand l'un des prêtres mourait, les autres s'assemblaient dans le Temple et, d'un

7. Le *topos* du prêtre juif pressurant ses coreligionnaires est fréquemment utilisé dans la polémique antijudaïque, mais il s'alimente à des sources juives décrivant le statut et les ressources des prêtres ; voir notamment PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, I, 131-155, éd. trad. S. DANIEL, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 24 (Paris 1975), I, 88-101, dont la conclusion est la suivante : que les prêtres vivent dans l'abondance est le meilleur signe de la piété du peuple juif.

8. Le second Temple, construit au retour de la captivité de Babylone et achevé vers 517 avant J.-C.

9. Les 22 prêtres, correspondant aux 22 lettres de l'alphabet hébraïque, aux 22 livres de l'Ancien Testament et aux 22 générations d'Adam à Abraham, sont une légende d'origine juive, mais très tôt passée dans la littérature chrétienne. On la trouve notamment dans la *Palatia*, Épiphane, et Georges le Syncelle ; cf. la mise au point très complète de J. PARAMELLE, *Philon d'Alexandrie, Questions sur la Genèse II, 1-7*, Cahiers d'Orientalisme III (Genève 1984), p. 36-38. Ce chiffre de 22 prêtres — ou 40 dans une partie de la tradition manuscrite, cf. G. ZIFFER, « Contributo allo studio della tradizione slava della "Confessione di Teodosio" », *OCP* 54 (1988), 339, 340, 342 — ne correspond ni à l'organisation de la prêtrise au retour de Babylone et au temps des grands prêtres Josué et Joachim, telle qu'elle est décrite dans I Esdras, II, 36-39 et II Esdras, VII, 39-42 ; XII, 1-7 et 12-21, ni aux 24 classes du temps

vote commun, établissaient un autre prêtre à la place du défunt pour compléter le nombre de vingt-deux. On écrivait sur le registre : 'tel jour, tel prêtre est mort, fils d'un tel et d'une telle, et à sa place a été nommé un tel.' Cette tradition était en vigueur dans le peuple juif, lorsqu'il arriva, au temps où Jésus se trouvait en Judée, que l'un des vingt-deux prêtres mourut, avant que Jésus eût commencé à se manifester et à apprendre aux hommes à croire en lui<sup>10</sup>. Les autres prêtres se réunirent donc afin de nommer un nouveau prêtre à la place de celui qui était mort. Chacun proposait un candidat qui lui paraissait digne d'être promu, mais les autres le récusèrent en lui déniaient les mérites nécessaires à la prêtrise. S'il était sage et recommandable par ses mœurs et sa vie, mais ignorant de la Loi et des Prophètes, il était jugé peu indiqué pour devenir prêtre. Ainsi, de nombreux candidats avaient été soumis au vote et tous avaient été récusés, quand l'un des prêtres se leva, se plaça au milieu et dit aux autres : 'Voilà que de nombreux candidats ont été cités par nous, mais ont été jugés inaptes à la prêtrise. Acceptez qu'à mon tour je parle d'un homme qui devrait être nommé à la place du défunt ; car je suppose que mon choix ne déplaira à personne d'entre vous.' À l'invitation des autres prêtres, il poursuivit : 'Je voudrais, quant à moi, que ce soit Jésus, le fils du menuisier Joseph, qui remplace le prêtre défunt. Il est jeune, mais se distingue déjà par une éloquence, une vie et des mœurs remarquables. Je pense qu'il n'y eut jamais personne au monde qui pût lui être comparé pour l'éloquence, la vie et les mœurs ; et j'imagine que vous tous qui habitez Jérusalem savez cela et le tenez pour indiscutable.' À ces mots, les autres prêtres approuvèrent leur collègue et confirmèrent son choix, en disant que Jésus convenait mieux que personne pour la prêtrise. Toutefois, certains firent observer qu'il n'était pas de la tribu de Lévi, mais de celle de Juda, et, en tenant pour acquis qu'il était le fils de Joseph — ainsi était-il appelé par les juifs —, tous attestèrent qu'en effet Joseph était de la tribu de Juda et non pas de la tribu de Lévi<sup>11</sup>. Pour cette raison, parce qu'on croyait qu'il n'était pas de la tribu de Lévi, on faisait objection à ce qu'il devint prêtre. Mais le prêtre qui avait cité le nom de Jésus leur répondit qu'il avait une double filiation ; qu'autrefois, dans les anciennes générations, il y avait eu, en effet, un mélange des deux tribus et que la famille de Joseph en était issue<sup>12</sup>. À ces mots, les autres prêtres adhérèrent à la proposition, et, à l'unanimité, tous les prêtres assemblés décidèrent de nommer Jésus à la place du défunt. Comme la coutume voulait qu'on inscrivît sur le registre non seulement le nom de celui qui devenait prêtre, mais aussi celui de son père et de sa mère, certains dirent qu'ils devaient d'abord convoquer les parents, apprendre d'eux leur nom et obtenir d'eux confirmation que le futur prêtre était bien leur fils<sup>13</sup>. Tous se rangèrent à cet avis. Celui qui avait le premier proposé Jésus pour la prêtrise dit que Joseph, le père de Jésus, était mort et qu'il ne restait plus que sa mère. Tous

14

de Flavius Josèphe, qui se dit non seulement de race sacerdotale, mais de la première des 24 classes : *Antiquités judaïques*, VII, 365-366.

10. C'est-à-dire au retour de Judée, après l'entrée à Jérusalem, Matthieu, XXI, 1-11.

11. Voir plus bas.

12. En principe, l'origine de Joseph importe peu, puisque les prêtres juifs sont censés reconnaître en Jésus le fils de Dieu ; mais cette origine détermine celle de Marie, qui n'a pu, selon la loi juive, épouser un homme d'une autre tribu qu'elle.

13. Sur l'importance des registres généalogiques dans la communauté juive, voir I Esdras, II, 62 : « Ceux qui cherchèrent leur registre de généalogie et ne les trouvèrent pas, furent exclus du

furent d'accord pour faire venir la mère au sanhédrin<sup>14</sup> et lui demander si elle était bien la mère de Jésus et si elle l'avait mis au monde, et pour entendre d'elle le nom de l'homme dont elle avait conçu Jésus. Avec l'agrément de tous, la mère de Jésus fut convoquée. Ils lui dirent : 'Attendu qu'est mort le prêtre un tel, fils d'un tel et d'une telle, et que nous voulons le remplacer par ton fils Jésus, la tradition veut que soit enregistré le nom du père et de la mère. Dis-nous si Jésus est bien ton fils et si tu l'as enfanté.' Marie, à ces mots, répondit aux prêtres : 'Jésus est mon fils, je le confirme. C'est bien moi qui l'ai mis au monde ; en témoigneront les hommes et les femmes qui se trouvaient là pendant que j'accouchai de lui. Il n'a pas de père sur la terre : recevez de moi cette information et prenez-la comme vous voudrez<sup>15</sup>. Étant vierge et vivant en Galilée, un ange de Dieu, alors que j'étais éveillée et non endormie, pénétra là où j'habitais et m'annonça la bonne nouvelle que je devais avoir un fils de l'Esprit Saint, qu'il prescrivit d'appeler du nom de Jésus<sup>16</sup>. Vierge j'étais quand j'eus cette vision et tombai enceinte, vierge je suis restée jusqu'à maintenant, quand j'eus mis au monde Jésus, même après l'accouchement.' En entendant cela, les prêtres firent venir des sages-femmes sûres et leur donnèrent l'ordre de procéder à un examen pour savoir si vraiment Marie était encore vierge. Celles-ci, renseignées par la réalité des faits, confirmèrent qu'elle était vierge. Furent aussi mandées les femmes qui s'étaient

15 trouvées là et l'avaient vue en train d'accoucher : elles témoignèrent que Jésus était bien son fils. Stupéfaits de ce que disaient Marie et les témoins de son accouchement, les prêtres dirent en réponse à Marie : 'Dis-nous en toute confiance, pour que nous l'entendions de ta bouche, de quelle femme il est né et de quel père il est le fils, pour que nous l'enregistrions tel quel. Car ce sont les parents que tu déclareras, et personne d'autre, que nous enregistrerons.' Elle répondit : 'C'est vraiment moi qui l'ai mis au monde, sans lui connaître de père sur la terre, mais j'ai entendu de l'ange qu'il était fils de Dieu. Il est donc mon fils, fils de la nommée Marie, et fils de Dieu ; et n'ayant pas connu de mari, je suis vierge.' À ces mots, les prêtres apportèrent le registre et y portèrent l'inscription suivante : 'Tel jour, mourut le prêtre un tel, fils d'un tel et d'une telle, et devint prêtre à sa place par un vote unanime Jésus, fils du Dieu vivant et de la Vierge Marie.' Ce registre fut sauvé du Temple par ceux qui exerçaient les plus hautes fonctions chez les juifs au temps de la prise du Temple et de Jérusalem<sup>17</sup>, et il est déposé à Tibériade<sup>18</sup>. Ce secret n'est connu que de gens

---

sacerdoce ». Flavius Josèphe donne sur sa famille des renseignements généalogiques « extraits des archives publiques » : *Autobiographie*, 2, éd. trad. A. PELLETIER (Paris 1959), 1-2. Il insiste ailleurs sur les « soins pris pour assurer la pureté de la race des prêtres. En effet, celui qui participe au sacerdoce doit, pour engendrer, s'unir à une femme de même nation et, sans considération de fortune ni autres distinctions, faire une enquête sur sa famille, extraire des archives la succession de ses parents et présenter de nombreux témoins » : *Contre Apion*, I, 30-36, éd. trad. Th. REINACH - L. BLUM, (Paris 1932), p. 8-9.

14. Le terme est employé improprement, car le sanhédrin, institué au retour de Babylone, compte, outre le grand prêtre, 70 membres recrutés parmi les prêtres, scribes et anciens. Il a surtout un pouvoir judiciaire.

15. En grec : ὡς βούλεσθε / ὡς ἄν βούλεσθε. On peut hésiter sur le sens : « puisque vous voulez le savoir... » ou « prenez cette information comme vous le voudrez ».

16. Luc, I, 26-31.

de notre peuple très peu nombreux et très sûrs. À moi, comme chef et didascale du peuple juif, il me fut révélé. Nous sommes avertis que le Christ vénéré par vous, chrétiens, est bien le fils du Dieu vivant, venu sur terre pour le salut du monde, non seulement par la Loi et les Prophètes, mais aussi par ce document jusqu'à maintenant conservé et qui se trouve à Tibériade. »

Ayant entendu les propos que lui tenait le juif, le chrétien, mu par un zèle divin, s'écria : « Je vais sur le champ rapporter au fidèle et pieux empereur ce que tu as dit, afin qu'il envoie des gens à Tibériade et fasse connaître le registre dont tu parles pour convaincre d'impiété les juifs. » Mais le juif dit au chrétien : « Pourquoi veux-tu exposer ton âme à un grief et le reporter sur l'empereur sans pour autant réussir dans ton dessein ? Si tu réalises ce projet, une grande bataille ne manquera pas d'éclater, des meurtres s'ensuivront ; et alors, si les juifs sentent qu'ils ont le dessous, ils mettront le feu à l'endroit où est déposé le registre ; notre peine sera vaine, puisque nous n'aurons pas atteint le but recherché et que nous serons seulement responsables du sang versé<sup>19</sup>. Je t'ai fait ces révélations comme à un ami sincère et dévoué, pour te convaincre que ce n'est pas par ignorance mais par vaine gloire que je me détourne du christianisme... »

L'argentier Philippe ne tente donc aucune démarche auprès de l'empereur, pour  
16 éviter que la preuve cachée de la prêtrise et de la divinité de Jésus ne soit anéantie. Mais il diffuse largement l'information parmi ses amis. Le narrateur, qui reprend ici la parole, a entendu le récit de la bouche de certains d'entre eux et s'est aussitôt plongé dans les livres pour mener une enquête qui l'authentifie : il trouve dans Flavius Josèphe, ce juif — précise-t-il — auquel se réfère si souvent Eusèbe de Césarée et qui apporte aux événements de la vie du Christ la caution de l'histoire, que Jésus accomplissait avec les prêtres des actes liturgiques dans le sanctuaire<sup>20</sup> ; il lit dans l'Évangile de Luc que Jésus a pénétré dans la synagogue des juifs, qu'on lui a donné un livre et qu'il a lu la parole d'Isaïe « L'esprit du Seigneur est sur moi... »<sup>21</sup>, preuve qu'il faisait partie du clergé, puisque le judaïsme sans doute, et le christianisme en tout cas, ne permettent la lecture publique des Écritures qu'à ceux qui ont au moins rang de « lecteur »<sup>22</sup>. Témoignage historique et texte saint concordent : le juif Théodose a donc dit vrai.

17. Par Titus en 70 après J.-C.

18. Tibériade était le siège du sanhédrin et de l'école juidaïque la plus célèbre. Les rabbins de Tibériade auraient assisté le roi himyarite dans sa guerre contre les chrétiens de Najrân : I. SHAHID, *The Martyrs of Najran. New Documents* (Bruxelles 1971), p. 44-45 ; c'est là qu'Héraclius, en route vers Jérusalem, rencontre l'un des principaux chefs du judaïsme et le baptise de force : THÉOPHANE, éd. DE BOOR, p. 328 ; quelques années plus tard, la ville est encore citée comme la capitale religieuse du judaïsme : *Doctrina Jacobi*, I, 42 ; V, 6, voir plus haut, p. 132-133, 192-193, 240-241 (commentaire).

19. Le « nous », qui est évité dans certaines versions, rend l'idée que, même si le juif et le chrétien unissaient leurs efforts, ils ne pourraient réussir.

20. Référence imaginaire, comme souvent pour Flavius Josèphe.

21. Luc, IV, 16-21. Nombreux sont les autres passages de l'Évangile où le Christ enseigne dans les synagogues (Matthieu, XII, 9 ; XIII, 54) ou au Temple de Jérusalem (Matthieu, XXI-XXIII).

22. Le lectorat est le premier des ordres ; les lecteurs sont exclus du *bêma*, mais ils ont le privilège de la lecture de l'Évangile à l'ambon.

Si la *Souda* reprend cette historiette, c'est parce qu'elle a été très largement diffusée en grec et dans toutes les langues de l'Orient chrétien. Grâce à quelques études préliminaires, sa tradition apparaît maintenant dans toute sa complexité et s'enrichit de témoins nouveaux si nombreux et composites qu'ils rendent difficile ou même aléatoire tout classement. Je me contenterai de résumer ici quelques-unes des conclusions du futur éditeur, Giorgio Ziffer<sup>23</sup>. Il n'est guère douteux que l'original soit grec, mais les homéliaires géorgiens les plus anciens font une place à notre récit en le rattachant souvent — ce qui est normal, mais significatif — à la littérature sur la généalogie de la

17 Vierge<sup>24</sup>. Dans sa rédaction arabe, le texte sert notamment de préface à l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*<sup>25</sup>. Les versions en vieux slave ou slave ecclésiastique eurent assez de succès pour que Maxime le Grec, au xvi<sup>e</sup> siècle, éprouve le besoin de réfuter la légende, comme Glykas, nous le verrons, l'avait fait avant lui<sup>26</sup>. L'« apocryphe » est aussi connu en latin et encore utilisé au début du xv<sup>e</sup> siècle par Ambrogio Traversari<sup>27</sup>. Il trouve place, en 1556, dans une anthologie de Michael Neander<sup>28</sup>. En somme, c'est nous qui l'avions oublié et le redécouvrons tardivement.

Les quelque cinquante témoins grecs recensés permettent de distinguer des rédactions plus ou moins longues. 1) Une rédaction abrégée, incorrecte et pas toujours claire, nous est notamment connue par un manuscrit du xv<sup>e</sup>/xvi<sup>e</sup> siècle dont Vasiliev a donné l'édition<sup>29</sup>. Son titre établit un parallèle entre l'anecdote et le Psaume 109 : « Démonstration que le Christ a été prêtre. Le Prophète David dit en effet de lui : *Tu es prêtre pour l'éternité dans l'ordre de Melchisédech* ». La conclusion ajoute quelques arguments scripturaires à ceux que développent les autres rédactions (c'est en sa qualité de prêtre que Jésus a chassé les marchands du Temple<sup>30</sup>, s'est assis dans la synagogue pour juger une femme que l'on devait lapider<sup>31</sup>, et a pris librement la parole devant le peuple) et s'achève sur une déclaration de ton très nettement antijudaïque : « Voilà, je vous ai montré comment les juifs assassins de prophètes et sans lois ont fait de

23. La publication est annoncée dans le *Corpus Christianorum, Series Apocryphorum* ; F. G. Nuvolone est chargé de la tradition occidentale (latine, italienne et anglo-normande). Parmi les travaux préliminaires, voir notamment G. ZIFFER, « Una versione greca inedita del De sacerdotio Christi », dans *Studi per Riccardo Ribaudi* (Rome 1986), p. 141-173 ; *Id.*, « Contributo allo studio della tradizione slava della "Confessione di Teodosio" », *OCP* 54 (1988), p. 331-351. Je remercie mon collègue et ami Rainer Stichel de m'avoir aidé à compléter ma bibliographie.

24. S. J. QUBANEISVILI, *Dzveli k'art'uli literaturis krestomatia* (Tiflis 1946), p. 20-26 ; M. VAN ESBRÖECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens* (Louvain-la-Neuve 1975), p. 200-201, 279.

25. Éd. B. EVETTS, *History of the Patriarch of the Coptic Church of Alexandria*, PO I.2, p. 120-134. Voir aussi G. ZIFFER, « Contributo », *op. cit.*, p. 333 n. 9.

26. Voir A. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der slavischen Apokryphen*, II (Berlin-New York 1981), p. 152-155 ; F. J. THOMSON, « Apocrypha Slavica », *Slavonic and East European Review* 58 (1980), p. 256-268 ; 63 (1985), p. 73-98.

27. Voir G. MERCATI, *Ultimi contributi alla storia degli Umanisti*, fasc. I : *Traversariana*, *Studi e Testi* 90 (Vatican 1939), p. 70-85 : « Sull'opuscolo *De sacerdotio Christi* attribuito al Traversari ».

28. M. NEANDER, Ἀπολογικὸν ἐλληνιστὶ καὶ ῥωμαϊστὶ... *Anthologicum graecolatinum*..., Bâle (1556).

29. BHG 812 ; A. VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, I (Moscou 1893), p. 58-60.

30. Matthieu, XXI, 12.

31. Jean, VIII, 2-11.

notre Seigneur Jésus-Christ un prêtre. » 2) Une rédaction de longueur moyenne nous est connue depuis longtemps par les deux versions, éditées elles aussi par Vasiliev, assez différentes l'une de l'autre dans la forme mais identique sur le fond, dont celle que reproduit la *Souda*. Elles pourraient bien constituer deux métaphrases d'un même original<sup>32</sup>. L'argumentation finale, présentée comme une discrète enquête du narrateur, ne renvoie qu'à l'Évangile de Luc et à Flavius Josèphe, se gardant bien du ton fracassant adopté dans la rédaction abrégée. 3) Giorgio Ziffer a montré l'existence d'une version longue, dont le meilleur témoin est géorgien, mais que conservent aussi deux manuscrits grecs, le *Vaticanus gr.* 687 et, en partie, le *Taurinensis gr.* 185<sup>33</sup>. Le futur éditeur donne la priorité à la rédaction longue, dont les dialogues garderaient une plus grande intensité dramatique ; on peut aussi la trouver bien bavarde et y déceler quelques incohérences. Quoi qu'il en soit, le texte donné par la *Souda* est sans doute celui qui a eu à Byzance la plus large diffusion.

Le récit se situe sous Justinien le Grand, et celui qui le rapporte déclare l'avoir recueilli de la bouche de ceux qui l'ont entendu raconter par l'argentier Philippe lui-même, à une génération d'écart tout au plus. Cet ancrage dans le temps est, bien sûr, un peu formel, et l'analyse interne ne fournit pas d'indications chronologiques précises. Nous sommes évidemment à une époque où la polémique antijudaïque bat son plein, où le rôle de Tibériade comme ultime citadelle du judaïsme est connu, et où le problème des généalogies de Joseph ou de Marie et d'un « mélange » entre les tribus de Juda et de Lévi continue d'être discuté. On pense donc a priori au VII<sup>e</sup> siècle, mais cette impression est heureusement confirmée par une preuve irréfutable : une homélie sur la conception de la Vierge de Jean d'« Eubée », auteur du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, fait usage de notre récit<sup>34</sup> ; il n'en suspecte ni l'authenticité ni la véracité, le cite abondamment et le replace dans le contexte qui était le sien, celui d'une polémique aussi virulente qu'imprudente, qui fait flèche de tout bois. Le récit sur Jésus prêtre illustre l'« endurcissement » (πώρωσις) des juifs ; il montre l'exactitude littérale de la prophétie du Psaume CIX, 4 appliquée au Christ : « Tu es prêtre à jamais à la manière de Melchisédech » ; il établit la double généalogie de la Vierge de race royale et de race sacerdotale (ἐκ φυλῆς βασιλικῆς καὶ ἀρχιερατικῆς) ; il confirme la brève allusion de Luc, II, 52 : « Et Jésus avançait en sagesse devant Dieu et les hommes » ; enfin, il laisse prévoir qu'à la Seconde Parousie, le registre secrètement conservé sera lu pour la confusion et la condamnation définitive des juifs.

L'homélie de Jean d'« Eubée » apporte, en même temps qu'un précieux *terminus ante quem*, la preuve que le récit fut composé pour servir d'argument dans les vifs débats qui visaient alors, nous le savons, à convertir les juifs ou à déjudaïser le christianisme, et où s'exprimaient des sentiments mêlés d'attirance et de haine, de proximité et d'éloignement. Il cherche à frapper l'imagination en décrivant une minutieuse

32. BHG 810 et 811 (version donnée par la *Souda* et représentée par bien d'autres manuscrits) ; Vasiliev publie ces deux versions sur deux colonnes parallèles (*op. cit.*, p. 60-72).

33. « Una versione graeca inedita », *op. cit.*

34. *Sermo in conceptionem Deiparae*, 18, PG 96, col. 1489-1492. Sur l'auteur, qui n'est « d'Eubée » que par l'erreur d'un copiste, voir F. J. DÖLGER, « Johannes von Euboia », *AnBoll* 68 (1950), p. 5-26 ; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959), p. 502-503. Le rapprochement entre cette homélie et le *De sacerdotio Christi*, fait par M. J. Sokolov à la fin du siècle dernier, est repris par G. ZIFFER, « Contributo », *op. cit.*, p. 340-341.

procédure, qui est l'habillage habituel des faux<sup>35</sup> : pièces d'archives, avalanche de témoignages, expertise scabreuse. Il mobilise toutes les ressources d'une paperasserie bien romaine pour prouver l'immaculée conception et la divinité du Christ. Le scénario met parfaitement en valeur l'idée que se font alors les chrétiens d'Orient du judaïsme et des juifs. On n'oublie ni que Jésus lui-même était juif, ni que le christianisme se greffe sur le judaïsme ; on n'exclut pas non plus une amitié personnelle entre un juif et un chrétien. Mais cette proximité ne fait qu'aviver la polémique : les juifs préfèrent les biens matériels aux biens spirituels ; ils ne résistent ni aux jouissances terrestres, ni aux plaisirs de vanité ; ils ne se déterminent pas en fonction d'une croyance, mais d'un refus de croire, puisqu'ils peuvent lire dans leurs propres textes la vérité du christianisme, mais s'abstiennent de la proclamer. Ils ne sont pas des étrangers, mais des dissidents, les ennemis intimes des chrétiens. Ces idées banales sont ici poussées jusqu'au paradoxe. Ce sont les juifs qui détiennent la preuve formelle de la vérité du christianisme, qui fait défaut aux chrétiens eux-mêmes, réduits à croire sur parole. Jamais ils ne produiront cette preuve qui les accuse, et jamais non plus les chrétiens ne pourront se la procurer, parce qu'elle serait détruite avant d'être atteinte.

Peut-être le récit ne visait-il qu'à disqualifier les juifs. Mais en faisant du Christ un prêtre du judaïsme reconnu comme fils de Dieu par les autres prêtres dans un registre secret de Tibériade, il abordait un sujet dangereux : non pas la divinité du Christ ou la virginité de Marie, constatée ici, comme dans le *Prôtévangile de Jacques*<sup>36</sup>, par l'examen d'une sage-femme, mais le double caractère du Christ, prêtre et roi. Aussi la légende de Jésus prêtre juif, connue et utilisée aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, ne fut-elle jamais tout à fait incorporée au genre bien codifié et volontiers répétitif de la polémique antijudaïque, et suscita-t-elle plus que des réserves lorsqu'elle refit surface, quelques siècles plus tard, dans le contexte d'une orthodoxie plus assurée et mieux contrôlée.

Elle surprend, séduit et agace, signe qu'elle est prise au sérieux et touche à quelques points sensibles. La *Souda* la recueille avec un ὄτι qui vaut guillemets et dégage de toute responsabilité, et une scolie marginale atteste la surprise indignée d'un lecteur un peu théologien : « Jean Chrysostome n'admet absolument pas cette prêtrise attribuée au Christ ». Un texte mis sous le nom de Néophite le Reclus (*circa* 1134-1214), mais d'authenticité douteuse, se fonde sur notre récit pour affirmer la « prêtrise du Christ » et aussitôt s'interroger : Pourquoi le Christ a-t-il accepté le vote de ces prêtres injustes et ne les a-t-il pas plutôt lui-même déposés ? Par modestie, Jésus allait jusqu'à prêcher l'obéissance aux prêtres juifs ; il voulait, en entrant dans le Temple et en enseignant le peuple, réaliser la prophétie « Tu es prêtre... ». S'il n'avait pas été prêtre, il n'aurait su répondre, lorsqu'il chassa les marchands du temple, à la question : « À quel titre fais-tu tout cela ? ». Enfin et surtout, il lui fallait être à la fois sacrificateur et victime<sup>37</sup>. C'est donc affaire d'« économie ».

35. Voir W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* (Munich 1971), p. 71-79.

36. XIX-XX, éd. trad. E. DE STRYCKER (Bruxelles 1961), p. 150-167.

37. Voir I. P. TSIKNOPOULLOS, « Τὰ ἐλάσσονα τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλειστοῦ », *Byz.* 39 (1969), p. 318-419, notamment p. 344-348, où le texte utilisé est une variante de celui de la *Souda* (BHG 811n). L'authenticité est fortement mise en doute par J. DARROUZÈS, « Les manuscrits originaires de Chypre à la Bibliothèque Nationale de Paris », *REB* 8 (1950), p. 175.

Glykas, lui, prend plus nettement parti. Il rejette la légende par une brève allusion dans ses *Annales*<sup>38</sup>, et la discute longuement dans ses *Aporiai*<sup>39</sup>. Il fallait, écrit-il, la crédulité d'un argentier pour prendre au sérieux cette invention malveillante d'un juif. Pourquoi le secret aurait-il été conservé depuis Jésus jusqu'à Justinien ? Comment le Christ aurait-il pu être élu à la prêtrise juive à vingt-cinq ans, alors que les Écritures et les Pères ne font commencer sa vie publique qu'à trente ans ? Comment aurait été choisi comme prêtre un descendant de David et non d'Aaron (Hébreux, VII, 13) ? Glykas a beau jeu d'opposer, avec saint Paul, la prêtrise dans l'ordre de Melchisédech à la prêtrise institutionnelle dans l'ordre d'Aaron. Il a pour lui la théologie orthodoxe, l'exégèse officielle et une tradition qui a peu à peu occulté un débat jugé périlleux et fermé les pistes où la légende, précisément, s'aventurait.

On trouve dans l'Ancien Testament de nombreuses évocations de la promesse  
 27 faite par Dieu à David que sa maison et sa royauté dureraient à jamais. À II Samuel, VII, 8-16 font écho le Psaume CXXXI, 11 : « Du fruit de tes entrailles, je mettrai quelqu'un sur ton trône » et une allusion tardive du texte de la Genèse (XLIX, 8-10)<sup>40</sup> décrivant les adieux de Jacob à ses fils et prévoyant elle aussi que la royauté resterait dans la tribu de Juda au moins jusqu'à la venue du Messie. Mais quel partage devait prévaloir lors de cette venue ? Les écrits « intertestamentaires » nous livrent, sur ce sujet, les spéculations de communautés juives : la *Règle de la Communauté*, un texte essénien de Qoumrân, annonce deux Messies, un Messie-prêtre et un Messie-roi<sup>41</sup>, qui restaureront dans leur simple légitimité les pouvoirs sacerdotaux et régaliens. Ces deux Messies sont confondus en un seul dans l'*Écrit de Damas*, qui évoque au singulier « l'avènement de l'Oint d'Aaron et d'Israël »<sup>42</sup>. Les *Testaments des douze patriarches*, ultimes recommandations et prédictions des douze fils de Jacob à leurs enfants respectifs, témoignent encore d'hésitations dans la tradition messianique quelques décennies avant que le christianisme ne prenne le relais<sup>43</sup> ; tandis que le Testament de Juda affirme que le salut viendra de l'un de ses descendants<sup>44</sup>, les Testaments de

38. Éd. Bonn, 394.

39. 54, éd. S. EUSTRATIADÈS (Athènes 1906), II, p. 92-107.

40. Voir les indications bibliographiques données dans M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. La Genèse* (Paris 1986), p. 308-309.

41. IX, 10-11, trad. A. Dupont-Sommer dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. publiée sous la direction de A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, Bibliothèque de la Pléiade (Paris 1987), p. 35. Voir aussi l'« Introduction générale » du volume, par A. CAQUOT et M. PHILONENKO, p. XLIV-XLVI.

42. XII, 23 - XIII, 1, trad. A. DUPONT-SOMMER, *Écrits intertestamentaires, op. cit.*, p. 175.

43. Chacun des « patriarches », s'adressant à sa descendance, prophétise les fautes qui seront punies de l'exil, le retour, et enfin l'émergence des tribus de Lévi et de Juda, d'où viendra le salut. On a longtemps cru que ces *Testaments* avaient été écrits par des chrétiens et en tout cas interpolés par eux ; mais ils sont sans doute d'origine essénienne, datables, dans leur état actuel, de la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., et si quelques modifications par des copistes chrétiens ne sont pas à exclure, l'inspiration messianique ne vient pas d'eux. Voir *Écrits intertestamentaires, op. cit.*, Introduction générale, p. LXXV-LXXXI, et les commentaires du dernier éditeur, M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Leyde 1978).

44. XXII, 2-3 et XXIV, 1-5, éd. M. DE JONGE, *op. cit.*, p. 75, 76-77 ; trad. M. PHILONENKO, *Écrits intertestamentaires, op. cit.*, p. 871-874.

22 Syméon<sup>45</sup>, de Lévi<sup>46</sup>, de Dan<sup>47</sup>, de Gad<sup>48</sup>, de Joseph<sup>49</sup> prévoient soit deux Messies issus l'un de Juda, l'autre de Lévi, soit un Messie issu d'un mélange des deux tribus.

Ce furent ensuite les chrétiens qui s'interrogèrent et dressèrent des généalogies pour montrer que le Christ était bien issu de Juda et qu'il pouvait donc être tenu pour le bénéficiaire de la promesse faite à son ancêtre David. Ils tentèrent ainsi de répondre à la polémique juive, reprise par certains païens, qui faisait de Marie une femme d'humble origine, « coiffeuse », marchande de pois, prostituée, en tout cas débauchée et adultère, dont il était ridicule de faire la descendante d'une race royale et dont le fils ne pouvait être le Messie<sup>50</sup>. Des filiations contradictoires s'élaborèrent, aboutissant à Joseph, au père « selon la loi » juive, ou à Marie, à la mère « selon la chair ». L'évangéliste Matthieu en donne une (I, 15-16), Luc une autre, en exprimant un léger doute sur son exactitude (III, 23-24). Jean laisse entendre que Jésus lui-même croyait à son origine davidique : « Sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, il s'enfuit à nouveau dans la montagne, seul » (VI, 15). Et saint Paul à son tour affirme fortement que Jésus était « issu de la lignée de David » (Romains, I, 1-4). Lorsque les critiques des juifs, toujours aussi fortes et resurgissant encore au VII<sup>e</sup> siècle<sup>51</sup>, ne risquèrent en tout cas plus d'entamer la crédibilité de la nouvelle religion, il resta à l'exégèse chrétienne à rendre compte des divergences entre Matthieu et Luc, et à les interpréter. Des schémas généalogiques aboutissant à Marie circulèrent jusqu'à la fin du Moyen Âge dans les littératures chrétiennes de langue grecque, géorgienne, arménienne et slave<sup>52</sup>, dont le plus ancien et le plus souvent repris apparaît dans une lettre de Sextus Julius Africanus, écrite vers 240, que l'on reconstitue à partir de larges extraits donnés par Eusèbe<sup>53</sup> et quelques compléments trouvés dans des « chaînes »<sup>54</sup>. La vogue de ces généalogies atteint son point culminant aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, dans le contexte de la polémique antijudaïque.

23 En fait, le problème de Julius Africanus — et après lui de tous les autres — est double : expliquer par un remariage et un aboutissement différent (Marie au lieu de Joseph) les contradictions entre la généalogie de Matthieu qui remonte à David par Salomon, et celle de Luc qui remonte à David par Nathan ; établir que ces deux

45. VII, 1-2, éd. M. DE JONGE, p. 22 ; trad. M. PHILONENKO, p. 832.

46. II, 11 et VIII, 11-15, éd. M. DE JONGE, p. 26, 34 ; trad. M. PHILONENKO, p. 837, 844.

47. V, 10, éd. M. DE JONGE, p. 108 ; trad. M. PHILONENKO, p. 897.

48. VIII, 1, éd. M. DE JONGE, p. 133 ; trad. M. PHILONENKO, p. 913.

49. *Testament de Joseph*, XLX, 6-7 (11-12), éd. M. DE JONGE, p. 165-166 ; trad. M. PHILONENKO, p. 933-934.

50. M. LODS, « Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 21 (1941), p. 1-33, notamment p. 6-7. Dès le second siècle, l'origine davidique de Jésus est affirmée dans des écrits de polémique antijudaïque, par exemple dans JUSTIN, *Apol.*, I, 32 ; *Dial.*, 43, 45, 100, 120, PG 6, 377, 380, 568, 572, 739.

51. Ainsi dans la *Doctrina Jacobi*, I, 41-42, éd. trad. DÉROCHE, dans G. DAGRON et V. DÉROCHE, *op. cit.*, p. 130-135, 251.

52. M. VAN ES BROECK, « Généalogie de la Vierge en géorgien », *AnBoll* 91 (1973), p. 347-356, où le problème est traité dans son ensemble. Pour Byzance, mentionnons particulièrement JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, 87 (IV, 14), éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II (Berlin-New York 1973), p. 198-200 ; ÉPIPHANE LE MOINE, *De vita sanctissimae Deiparae*, PG 120, col. 188-189.

53. *Hist. eccl.*, I, 7, 1-17.

généalogies, une fois accordées, font apparaître non pas seulement une filiation davidique rattachant la Vierge et le Christ à la tribu de Juda, mais un « mélange des races » (μῖξις τῶν γενῶν, ἐπιμῖξα) qui fait appartenir le Messie et sa mère à la fois à la tribu de Juda, dépositaire de la royauté, et à celle de Lévi, dépositaire du sacerdoce. Julius Africanus critique ceux qui, de son temps, cherchent par manque de foi à prouver par des filiations charnelles une union du sacerdoce et de la royauté dans le Messie, qui a été solennellement annoncée par les Patriarches et les Prophètes ; mais sa lettre n'en rattache pas moins cette fusion à un mélange des tribus de Juda et de Lévi intervenu à haute époque, lors du mariage d'Aaron avec Élisabeth fille de Juda (Exode, VI, 23), et à une époque plus récente, lors du mariage d'Élisabeth, parente de Marie et mère de saint Jean-Baptiste, avec le lévite Zacharie (Luc, I, 36). Telle est l'« économie divine » qui assure au Messie, chez les chrétiens comme chez les juifs, la double qualification de roi et de prêtre.

Lorsque l'histoire et la géographie retirèrent à la confrontation entre juifs et chrétiens son acuité, l'exégèse et la théologie officielles choisirent une autre voie. Les généalogies de la Vierge et de Joseph n'occupèrent plus qu'une place marginale et n'eurent plus d'autre but que de mettre d'accord entre eux les évangélistes sur une filiation davidique. On passa bientôt sous silence le « mélange des tribus » donnant au Christ double origine et double vocation. Saint Paul déjà présentait l'Incarnation comme une rupture : l'ordre précédent est aboli ; le roi-prêtre Melchisédech, figure du Christ, est sans généalogie ni descendance ; la prêtrise et la royauté du Christ ne sont ni héritées ni transmissibles et ne doivent en tout cas rien au judaïsme<sup>55</sup>.

24 Notre récit vient contre cette idée qui commençait à s'enraciner au moment où il fut composé. Mais il est porté par une autre tendance du christianisme oriental, qui cherche au contraire à établir une continuité plutôt qu'une coupure entre le judaïsme et le christianisme, à faire valoir le passé judaïque au lieu de le stériliser, à rejudaïser le christianisme au lieu de le déjudaïser. Ainsi, une tradition reprise par Épiphane fait, à défaut de Jésus lui-même, de son « frère » Jacques, considéré comme l'un des fils d'un premier mariage de Joseph, un prêtre juif devenu un peu plus tard évêque chrétien<sup>56</sup>.

Ce serait faire trop d'honneur à l'auteur d'une vulgaire légende que de l'inclure dans un « courant de pensée ». Aussi nous contenterons-nous de remarquer que sa mémoire retient quelques bribes d'un très sérieux et très ancien débat et que son imagination le pousse, sans qu'il s'en rende clairement compte, vers une zone que l'exégèse a balisée comme dangereuse. Le résultat est paradoxal : une fois encore c'est un écrit de polémique antijudaïque qui nous révèle, sous une forme presque mythique, la diversité des liens historiques ou imaginaires qui unissent juifs et chrétiens. À l'incompréhension ou aux critiques des lecteurs de l'époque des Commènes, on mesure le chemin parcouru en cinq siècles.

54. W. REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Iulianus Africanus an Aristides und Origenes*, Texte und Untersuchungen 34.4 (Leipzig 1909), voir notamment p. 28-41 (introduction), p. 53-62 (texte de l'*epistola ad Aristidem*).

55. Hébreux, VII, 18-24.

56. Panarion, XXIX, éd. K. HOLL, I, GCS 25 (Leipzig 1915), p. 321-325, à propos de l'hérésie des Nazôréens ; ce chapitre difficile est commenté dans A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine* (Paris 1992), p. 415-475 (419-438 pour les passages qui nous intéressent).



# POLÉMIQUE ANTIJUDAÏQUE ET ÉMERGENCE DE L'ISLAM (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> SIÈCLES)

par Vincent DÉROCHE

---

<sup>141</sup> Dans un article antérieur<sup>1</sup>, j'avais dressé un premier bilan de la littérature antijudaïque byzantine aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles qui conduisait à poser le problème de son rapport avec la réalité en général et avec la crise du début du VII<sup>e</sup> siècle en particulier : la continuité de la série et la coïncidence avec des conflits attestés par des sources historiques laissent penser que le caractère artificiel de ces documents n'empêche pas d'y trouver un écho d'une confrontation religieuse plus aiguë entre juifs et chrétiens vers cette époque. Or, D. Olster, partant d'une étude sur les crises politiques à Byzance au VII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, a de son côté proposé une lecture radicalement différente des sources chrétiennes orientales de l'époque, textes polémiques et autres : le juif n'y serait qu'un repoussoir idéologique, une figure théâtrale dont on montre l'humiliation pour faire passer un message essentiellement politique, la supériorité naturelle de la chrétienté sur tout autre groupe politico-religieux, en particulier les nouveaux conquérants arabes<sup>3</sup>. La victoire du chrétien dans ces débats aurait donc un sens politique plutôt que religieux : le juif de plusieurs textes polémiques serait un simple prête-nom d'un nouvel ennemi, l'Arabe musulman<sup>4</sup>. Les commentaires de textes de D. Olster impliquent en outre que les autres documents chrétiens sur les juifs,

<sup>142</sup>

1. La polémique anti-judaïque au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle : un memento inédit, les *Képhalaia*, *Travaux et Mémoires* (ci-après : *TM*) 11, 1991, p. 275-311 (ci-après : « La polémique... »). Je reprends les abréviations suivantes : *Doctrina* = *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, éd. V. DÉROCHE, *TM* 11, 1991, p. 70-219 ; *Dialogus Papisci* = *Dialogus Papisci et Philonis*, éd. A. C. MCGIFFERT, *Dialogue between a Christian and a Jew*, Marbourg 1889 ; *Dialogus Timothei* = *The Dialogue of Timothy and Aquila*, éd. R. G. ROBERTSON, Harvard 1986 ; *Disputatio Gregentii* = *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*, PG 86, col. 621-784 ; *Quaestiones* = *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, col. 556-708 ; *Trophées* = *Trophées de Damas*, éd. G. BARDY, PO 15, Paris 1927, p. 169-292.

2. *The politics of usurpation in the 7<sup>th</sup> century*, Amsterdam 1993.

3. *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jews*, Philadelphia 1994 (ci-après *Roman D.*). Le raisonnement de D. Olster souffre d'une ambiguïté dans l'idée de « race » ou de « racial stereotype » (*Roman D.*, p. 21) : il n'y a pas de théorie des races à Byzance, ni même de conscience d'une différence raciale au sens moderne ; D. Olster en prend d'ailleurs acte (*Roman D.*, n. 122 p. 29) en reconnaissant qu'il s'agit de groupes plutôt culturels au sens moderne (revendiquant une ascendance et non un type physique), mais ce mot malencontreux l'amène à des expressions aussi bizarres que celle de « race universelle » pour les chrétiens (*Roman D.*, p. 122).

4. La même ligne de raisonnement se retrouve dans le livre par ailleurs intéressant de K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Psalters*, Cambridge 1992, qui interprète les

comme le récit de Stratégios sur la chute de Jérusalem en 614, n'auraient guère de valeur comme source parce qu'ils déforment trop les événements pour qu'on y reconnaisse autre chose que de l'idéologie<sup>5</sup>. Il est clair que, malgré sa parution en 1994, l'essentiel du livre de D. Olster a été écrit avant d'avoir pris connaissance de mes travaux de 1991<sup>6</sup> ; malgré l'inconvénient d'un manque relatif d'information de l'un et de l'autre, cela offre l'avantage de pouvoir confronter deux problématiques indépendantes, d'autant que les thèses de D. Olster sont très tranchées et très articulées : une remise en question des thèses habituelles est toujours un exercice salutaire.

Av. Cameron<sup>7</sup> a déjà dressé à cette occasion un précieux bilan de la question où elle réaffirme la réalité du débat sur les images, donc la réalité d'un débat proprement théologique entre juifs et chrétiens, et reste sceptique devant l'hypothèse des juifs substitués des Arabes ; mais elle remet elle aussi en doute la fiabilité des documents chrétiens sur les juifs, en notant que la forme littéraire du dialogue ou des questions et réponses est alors si dominante dans la littérature chrétienne qu'elle tourne au procédé<sup>8</sup>. Comme on le voit, le problème est indissolublement à la fois philologique et historique : l'évaluation des sources écrites contient un premier jugement implicite sur les faits, et vice-versa. Le grand mérite de la problématique de D. Olster est d'ailleurs de donner, certainement à juste titre, la valeur de symptôme d'une crise plus générale de la chrétienté à ces textes apparemment spécialisés dans un problème assez marginal parmi les grands événements du VII<sup>e</sup> siècle.

En bref, l'état des recherches amène à poser trois questions difficiles à séparer : 1) les sources chrétiennes sur les juifs de cette époque, en particulier les textes polémiques, sont-elles fiables et utilisables ? 2) peut-on progresser dans l'étude de certains de ces textes ? 3) cette étude permet-elle de mieux comprendre le contexte historique du premier siècle de l'islam ?

---

figures de juifs dans les Psautiers comme une polémique tournée en fait contre les musulmans : le juif serait là encore un personnage de convention. Dans le cadre de la polémique iconodoule, ce n'est qu'en partie admissible : le juif est un modèle naturel de l'iconoclaste par l'opposition bien connue des juifs aux représentations figurées, et l'insulte de *ioudaiophrôn* s'explique par là sans avoir besoin de proposer un détour compliqué par l'islam.

5. D. Olster va jusqu'à comparer ces sources aux tristement fameux Protocoles des Sages de Sion (*Roman D.*, p. 19). Pour Stratégios, voir désormais B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1992, II, p. 131-149.

6. La *Doctrina* y est encore citée d'après la pagination de l'édition BONWETSCH, et non d'après celle de *TM* 11.

7. « Byzantines and Jews », *Byzantine and Modern Greek Studies* 26, 1996, p. 249-274. Une bonne partie de ses thèses se trouvait déjà dans son article « The Jews in seventh century Palestine », *Scripta classica Israelica* 13, 1994, p. 75-93. On complétera avec N. DE LANGE, « Jews and Christians in the Byzantine Empire : problems and prospects », *Studies in Church History*, 1992, p. 15-32.

8. Voir AV. CAMERON, « Disputations, polemical literature, and the formation of opinion in the early Byzantine Period », dans G. REININK et H. VANSTIPHOUT, éd., *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East* (*Orientalia Lovanensia Analecta* 44), Louvain 1991, p. 91-108. Le même auteur accordait plus de valeur à cette littérature polémique dans un précédent bilan, « The Eastern Provinces in the 7<sup>th</sup> century A. D. Hellenism and the emergence of Islam », dans S. SAÏD, éd., *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leyde/ New York 1991, p. 287-313, en part. p. 301-307.

1) Pour le rapport général entre littérature polémique et réalité historique, je me contenterai de résumer les grandes lignes d'un raisonnement développé ailleurs<sup>9</sup> : si les textes chrétiens se soucient de répondre à des argumentations juives et même à des contre-argumentations juives, si l'on produit des manuels de polémique pour des controverses réelles, si l'on continue à recopier, traduire et mettre à jour les textes antijudaïques, si les communautés juives produisent plus tard des textes polémiques conservés et dès notre période au moins une polémique indirecte à travers des œuvres liturgiques et surtout apocalyptiques, c'est bien qu'il y a une confrontation au moins littéraire entre les deux communautés. Quand les sources conservées nous fournissent elles-mêmes les clés de leur interprétation — on écrit des textes polémiques contre les juifs parce qu'il y a une polémique contre les juifs — et que cette interprétation permet d'expliquer les rares indices dont nous disposons, il n'y a pas de raison d'aller chercher d'autres hypothèses plus compliquées et donc moins défendables. Les thèses hypercritiques qui veulent évacuer la réalité de la confrontation entre juifs et chrétiens se laissent trop influencer par l'évidente distorsion des faits en faveur des chrétiens — mais à quoi d'autre pouvait-on s'attendre dans des sources chrétiennes ? Dans une situation assez comparable dans la France absolutiste, personne n'ira croire que le Pascal des *Provinciales* ait réellement trouvé comme interlocuteur un bon père dominicain qui donne au fond raison aux thèses jansénistes, mais personne n'ira non plus déduire de cette distorsion évidente l'idée que la querelle janséniste au XVII<sup>e</sup> siècle en France est une pure invention des érudits modernes : une fois identifié le parti pris (janséniste) des *Provinciales*, leur valeur de source sur le débat de l'époque est certaine. L'atmosphère d'irréalité qui entoure les textes polémiques antijudaïques de l'époque est trompeuse, et provient pour bonne part tout simplement de notre ignorance des situations concrètes de l'époque, qui amène à juger « irréel » ce qui nous semble « invraisemblable » — méthode très dangereuse, comme on sait. Le fait indubitable que la confrontation entre juifs et chrétiens n'a pas pu prendre à cette époque pour l'essentiel la forme de « procès » que feignent de lui assigner nos textes n'implique pas pour autant qu'il n'y avait pas confrontation.

Un moment privilégié de l'histoire de la Palestine, l'invasion perse du début du VII<sup>e</sup> siècle, permet de vérifier que cette confrontation n'a pas toujours été purement littéraire, parce que pour une fois nous disposons de sources juives. Les sources chrétiennes affirment à la fois la collaboration des juifs avec les Perses<sup>10</sup> et la rupture de cette collaboration par les Perses<sup>11</sup>. Or, le fragment de poème liturgique attribué à

9. Voir V. DÉROCHE, « À propos des sources byzantines sur les juifs », *Byzantinorossica* 3, 2005, p. 75-84.

10. Voir le récit de Stratégios et d'autres sources dont on trouvera la synthèse dans G. DAGRON, « Entre histoire et apocalypse », *TM* 11, p. 17-46 (ci-après DAGRON 1991), en part. p. 22-28.

11. Voir la lettre du patriarche Modestos au catholicos d'Arménie Koumitas conservée dans la chronique arménienne du Ps.-Sébéos ; A. J. BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford 1902, p. 63-64 ; DAGRON 1991, en part. p. 25-26. Cette source est déterminante : on n'arrive pas à concevoir comment les chrétiens auraient pu inventer cette intervention perse ; cette dernière confirme à son tour qu'il y avait bien en Palestine un problème juif de nature politique, car les Sassanides n'avaient pas de raison religieuse de prendre cette mesure.

Qiliri<sup>12</sup>, peut-être le *Livre d'Elie*<sup>13</sup> et sûrement les *Signes du Messie*<sup>14</sup> et l'*Apocalypse de Zorobabel*<sup>15</sup> apparaissent comme le contrepoint juif des textes chrétiens — d'ailleurs, plusieurs de ces textes polémiques chrétiens, en particulier la *Doctrina Jacobi*, ont aussi une dimension apocalyptique tout à fait comparable. Ces textes donnent consistance à l'idée qu'il y aurait eu à cette époque un Messie juif et une reprise (sous quelle forme ?) du culte juif à Jérusalem<sup>16</sup>.

145 Il faut donc renverser le raisonnement sceptique pour percevoir ses limites : il est évident que nous ne pouvons pas quantifier la part de la population juive dans les événements en Palestine entre 610 et 628<sup>17</sup>, et parfois même pas la qualifier adéquatement, mais nous pouvons savoir qu'elle n'a pas été négligeable et supputer sa nature. Ainsi, nous ne saurons jamais le rôle exact que les Perses ont pu reconnaître aux juifs en Palestine, et encore moins la nature juridique de cette reconnaissance<sup>18</sup>, mais le texte de Stratégios, la lettre de Modestos à Koumitas et les odes du patriarche Sophroné rapprochés des apocalypses juives constituent un faisceau d'indices trop consistant pour être récusé : la minorité juive n'a pu qu'être tentée de se rallier au conquérant, ne serait-ce que parce qu'elle était déjà trop suspecte aux yeux de la majorité chrétienne, et les Perses ont dû trouver leur profit à cette collaboration au moins pendant un temps<sup>19</sup> ; la résistance militaire finale au retour des Byzantins a d'ailleurs été le fait de juifs à Edesse. Sur un autre point du dossier, il est sans doute périlleux d'identifier des destructions d'églises dans la région d'Acre-Ptolémaïs comme une trace archéologique des séditions juives du début du VII<sup>e</sup> s. dont on n'avait jusqu'alors d'attestation que par la *Doctrina Jacobi*, ou de voir dans un passage curieux d'Eutychius deux siècles plus tard la trace d'opérations militaires en règle menées par des juifs contre Tyr<sup>20</sup>, mais

12. E. FLEISCHER, « Solving the Qiliri Riddle », *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies*, 54/3, 1984-1985, p. 383-427 (en hébreu, résumé anglais p. IV-V), signalé par C. ZUCKERMAN dans DAGRON 1991.

13. Ed. E. SHMUEL, *Midreshei Geulah*, Jerusalem/Tel Aviv 1954, p. 41-48, en hébreu (*non vidi*) ; voir le commentaire de R. L. WILKEN, *The Land called Holy*, New Haven/Londres 1992, p. 207-208.

14. E. MARMORSTEIN, « Les Signes du Messie », *REJ* 52, 1906, p. 176-186.

15. Ed. I. LÉVI, « L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *REJ* 68, 1914, p. 129-160 ; 69, 1919, p. 108-121 ; 71, 1920, p. 57-65 ; M. Himmelfarb, « Sefer Zerubbabel », dans D. STERN et M. MIRSKY, *Rabbinic Fantasies*, Philadelphia/New York 1990, p. 67-90 ; la datation au VII<sup>e</sup> s. proposée par l'éditeur est en général retenue, sauf par P. SPECK, *Jewish Studies Quarterly* 4, 1997, p. 183-190. Le parallèle entre Stratégios et l'Apocalypse de Zorobabel a permis à B. M. WHEELER, « Imagining the Sassanian capture of Jerusalem », *OCP* 57, 1991, p. 69-85, de tenter un tableau des événements combinant les deux textes.

16. Voir sur ce point R. WILKEN, *op. cit.*, p. 212-213.

17. Nous n'arrivons pas à évaluer cette population elle-même : M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalem 1984, proposait de 10 à 15 % de la population totale de la Palestine, tandis que G. ALON, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 CE)*, II, trad. G. LÉVI, Jérusalem 1984, p. 757, suggère que les populations juive et samaritaine réunies de la Palestine l'emportaient sur la population chrétienne.

18. Ainsi, l'idée d'une restauration d'une entité politique juive quasi-souveraine à Jérusalem proposée par AVI-YONAH, *op. cit.*, p. 276, ne repose sur rien de précis.

19. On se reportera au bilan prudent de R. WILKEN, *op. cit.*, chap. 10, p. 193-215.

20. Comme le tente R. SCHICK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, Princeton 1995, p. 26-31, qui propose curieusement de dater ces troubles sous Phocas, vers 608. AVI-YONAH, *op. cit.*, p. 267, pensait pouvoir reconstituer presque un plan de bataille à partir d'Eutychius.

il est difficile de ne pas comprendre ces textes chrétiens comme la trace de conflits bien réels, qui correspondent comme par hasard à la région de plus forte densité de population juive : le vide politique temporaire créé par l'invasion perse a pu déclencher des conflits dont le détail nous échappe<sup>21</sup> et laisser le souvenir d'hostilités déclarées entre chrétiens et juifs — dont Eutychius ne fait pas mention à une autre époque.

146 En posant que le juif dans les textes chrétiens n'est guère qu'un repoussoir idéologique ou un moyen de rendre acceptables des événements qui en soi contredisent l'idéologie de l'Empire chrétien d'alors, D. Olster réduit presque à l'insignifiance la possibilité de conflits réels entre juifs et chrétiens : Jean Chrysostome ne parlerait de « péril juif » à Antioche que pour souder la communauté chrétienne, les textes polémiques du VII<sup>e</sup> s. ne représenteraient pas tant une attaque contre les juifs qu'une réponse idéologique aux défaites de l'Empire chrétien devant les Perses, puis les Arabes — la tentative de baptême forcé d'Héraclius et l'aspect proprement religieux du débat ne seraient donc qu'un épiphénomène, un camouflage du véritable enjeu, l'histoire des textes anti-judaïques serait une histoire d'un discours chrétien sur l'identité chrétienne et non celle des relations entre juifs et chrétiens ; « the subject of these dialogues was not Judaism, but Christianity »<sup>22</sup>. Le lecteur retrouve sans peine une problématique déjà élaborée à propos de l'antisémitisme en histoire moderne et contemporaine : la constitution d'une identité communautaire se fait par l'exclusion d'un groupe qui devient l'Autre au sens absolu du terme. Cette hypothèse met D. Olster à même d'expliquer la floraison de textes polémiques au VII<sup>e</sup> siècle par les événements politiques : il met ainsi bien en relief cette corrélation, qui à vrai dire n'était guère mise en doute<sup>23</sup>. En revanche, elle le gêne pour expliquer plusieurs autres aspects du phénomène, et le conduit parfois à gauchir les sources. Ainsi, il est évidemment impossible de soutenir que les juifs sont un simple prétexte dans les discours de Jean Chrysostome : l'orateur ne peut avoir inventé les exemples qu'il donne de la séduction du judaïsme sur ses ouailles, et le souci pastoral est le motif essentiel de ses homélies, comme pour les textes parallèles d'Isaac d'Antioche<sup>24</sup> ; même si le souvenir de la tentative de Julien de reconstruire le Temple dans un but explicitement antichrétien peut avoir amplifié ces préoccupations, elles n'en préexistent pas moins. De même, les invasions perse ou arabe du VII<sup>e</sup> siècle ne permettent pas d'expliquer les indices d'une brusque tension vers la même époque en Occident entre juifs et chrétiens : expulsion des juifs de Clermont, initiatives de clercs désavouées dans la correspondance de Grégoire le Grand, baptême forcé des juifs en Espagne, politique anti-juive d'Honorius

21. La source la plus proche des faits, la *Doctrina Jacobi*, p. 181 et p. 203, laisse penser pour Ptolémaïs à de simples émeutes suivies de pillage, et non à la constitution d'une entité politique juive ; on rapprochera du passage de Stratégios où les juifs à Jérusalem s'attaquent aux bâtiments de culte chrétiens dans le vide créé par la conquête perse.

22. *Roman D.*, p. 21.

23. Voir DAGRON 1991 ; mon propre article dans le même volume n'abordait pas cet aspect de la question parce que son but était une simple présentation des sources et non une étude globale des événements, que le lecteur trouvait dans l'article de G. Dagron.

24. Voir « La polémique ... », p. 287-288 ; D. OLSTER est inutilement sévère envers R. WILKEN, dont le *John Chrysostom and the Jews ; Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Londres 1983, reste une référence (en particulier, je ne vois pas en quoi R. Wilken aurait négligé le facteur politique).

147 dont le détail nous échappe<sup>25</sup>. Plusieurs textes antijudaïques ne s'expliquent pas par les événements proprement politiques, en particulier le *Dialogus Timothei*<sup>26</sup> et le *Dialogus anonymus*<sup>27</sup>, sans doute liés à la Novelle de Justinien contre la version d'Aquila de l'Ancien Testament : la simple coexistence entre chrétiens et juifs suffit apparemment à expliquer une bonne partie de cette production littéraire.

La littérature antijudaïque persiste hors des crises, et même pendant celle du VII<sup>e</sup> siècle tous les textes n'ont pas comme sujet véritable la défaite chrétienne<sup>28</sup>. Le défaut de l'interprétation de D. Olster est d'accorder trop d'importance à un seul facteur, le contexte politique, et donc de minorer abusivement le facteur religieux : la crise évidente du début du VII<sup>e</sup> siècle n'a pu atteindre ces dimensions entre juifs et chrétiens que parce que les événements politiques dramatiques de ces décennies ont suivi une période de tensions religieuses croissantes, et c'est la conjonction chronologique de ces deux facteurs qui seule peut expliquer l'intensité du conflit. En d'autres termes, on a de bonnes raisons de soupçonner que les sources chrétiennes exagèrent le rôle des juifs dans les malheurs de la Romanie<sup>29</sup>, mais le choix des juifs comme bouc émissaire ne s'explique que parce que l'hostilité des chrétiens s'est déjà focalisée sur eux pendant le siècle précédent d'une façon nouvelle — au moins par comparaison avec le V<sup>e</sup> siècle. Or, nous n'avons pas de meilleur indicateur de cette tension que les textes polémiques et apocalyptiques — dont la valeur se vérifie ainsi. Sinon, il faudrait croire à une hallucination collective des chrétiens, dont les textes juifs eux-mêmes se feraient bizarrement l'écho. Ceci dit, beaucoup de textes essentiels doivent être maniés avec précaution parce qu'ils ne sont encore accessibles que dans des éditions insuffisantes.

2) La difficulté de dater et de situer les textes en découle, et les commentaires de D. Olster sur plusieurs d'entre eux — *Dialogus Papisci*, *Trophées*, *Quaestiones*, *Disputatio Gregentii* et *Doctrina* — sont un bon exemple à la fois des possibilités et des difficultés de cette documentation. Son interprétation revient à séparer nettement les textes qui continuent à miser sur une victoire militaire byzantine (*Dialogus Papisci*, *Trophées* et *Quaestiones*), ceux qui envisagent la survie de la chrétienté en terre

25. Voir pour Grégoire le bilan des *Quaderni Medievali* 8, 1979, p. 12-43, pour Honorius A. THANNER, *Papst Honorius I (625-638)*, St. Ottilien 1989, p. 154-171, et en général DAGRON 1991, p. 32-38, et A. LINDER, « Christlich-jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter », dans K. SCHÄFERDIEK, éd., *Die Kirche des frühen Mittelalters*, Munich 1978, p. 398-441.

26. Voir « La polémique ... », p. 276 ; D. Olster (*Roman D.*, p. 140 et n. 6) semble ignorer l'édition ROBERTSON de ce texte.

27. *Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti*, éd. J. DECLERCK, CCSG 30, Turnhout 1994 (rappelons que l'ouvrage était encore inédit au moment où D. Olster écrivait).

28. *Pace Roman D.*, p. 19, « not all of seventh-century anti-Jewish tracts mention icons, but all refer to Christian defeat » : comment le savoir pour des textes préservés seulement en fragments, comme l'*Apologie* ? De plus, nous verrons que certains textes comme la *Disputatio Gregentii* ignorent la défaite chrétienne à un tel point qu'il est malaisé d'affirmer que c'est leur sujet essentiel.

29. Pour notre époque, il y a au moins un cas évident, les récits de la mort du patriarche Anastase d'Antioche : la *Chronique* de THÉOPHANE, éd. DE BOOR p. 296, trad. MANGO et SCOTT p. 425, où ce sont les juifs qui l'assassinent et outragent le cadavre, représente de toute évidence une réécriture de l'histoire par rapport à la source contemporaine des faits, le *Chronicon Paschale*, Bonn p. 699, qui attribue le meurtre à des soldats.

d'islam indépendamment de la survie politique de l'Empire (sermons de Sophronè, *Disputatio Gregentii*), et enfin l'exception qui viserait réellement l'accord avec les juifs, la *Doctrina*.

148 Son interprétation de la *Doctrina* comme une exception dans la littérature antijudaïque déçoit parce qu'elle repose en partie sur des contresens philologiques : s'il est légitime de souligner que le texte est assez bienveillant envers les juifs et vise réellement à en catéchiser certains, cela s'explique par la situation extraordinaire du baptême forcé, qui met une partie des juifs en position de se convertir, et non par une sorte de « judéo-christianisme » de l'auteur que semble esquisser D. Olster, supposant, comme jadis P. Maas, que l'auteur est un des juifs baptisés<sup>30</sup>. Contrairement à ce que pense D. Olster, le passage sur la propension des chrétiens à en dénoncer facilement d'autres pour hérésie n'implique pas que l'auteur est juif : la lassitude de plusieurs chrétiens devant les querelles christologiques au VII<sup>e</sup> siècle est manifeste, par exemple chez l'historien Évagre<sup>31</sup>. « La condamnation des mariages des juifs avec des non-juives par Jacob ne vise pas non plus à affirmer un maintien de la communauté juive au sein du christianisme : ce *topos* porte non sur la situation politique du VII<sup>e</sup> siècle, mais sur la pureté des origines juives de Marie pour justifier que Jésus est fils de David<sup>32</sup>. De même, on ne peut dire que « Jacob implies that Jewish acceptance of Christ would restore the Jewish kingdom » : Jacob analyse les promesses de royauté que Dieu fait aux juifs dans la Bible non pour annoncer un nouvel État juif, mais pour démontrer par l'absurde (l'absence de pouvoir politique des juifs) que ces promesses sont passées au profit des chrétiens depuis l'Incarnation ; en particulier, la déréliction des juifs depuis la mort de Jésus implique qu'il était bien le Christ, et l'idée d'une royauté juive n'est évoquée dans ce contexte que pour mieux être niée<sup>33</sup>. Le raisonnement un peu compliqué sur les deux Parousies que propose Ioustos ne signifie pas non plus que l'auteur attend deux Messies successifs comme dans certaines apocalypses juives — ce qui serait une hérésie étonnante dans le christianisme — mais simplement que la première Parousie est déjà passée, et donc, par élimination, que le Messie déjà 149 venu ne peut être que Jésus ; autrement dit, les juifs ne peuvent rester fidèles au vrai

30. Voir BZ 20, 1911, p. 573-578 ; bien entendu, cela impliquerait de prendre au pied de la lettre les renseignements de la *Doctrina* : D. Olster en déduit par exemple que le baptême forcé n'a pas eu lieu en Palestine à cause de l'exemple de Ioustos, mais c'est faire fi de la transposition romanesque par un auteur sûrement palestinien (voir DAGRON 1991, p. 31-32 sur l'extension géographique probable de la mesure). L'usage de l'expression « mamzîr », bien connue par la Bible, fait aussi partie du « folklore » juif que l'auteur introduit dans le texte pour le rendre crédible (*pace* D. OLSTER, *Roman D.*, p. 160-161) ; voir *Doctrina* p. 128 n. 45 ; on la retrouve dans la *Disputatio Gregentii*, col. 669 A, masquée par la déformation μαυζήρη d'un copiste qui ne l'a pas comprise : on n'en déduira pas pour autant que cet autre texte est rédigé dans un milieu judaïque. On retrouve l'épithète dans la *Vie de Syméon Salos*, éd. RYDÉN p. 163.

31. *Doctrina*, p. 145 ; *Roman D.*, p. 163. D. OLSTER traduit à tort : « And in no way let them anathematize us as heretics ! », là où il faut lire : « Il est à craindre qu'ils ne nous jettent l'anathème comme hérétiques » ; la défense s'applique aux juifs et non aux chrétiens.

32. *Doctrina*, p. 133 ; *Roman D.*, p. 159.

33. *Doctrina*, p. 163 ; *Roman D.*, p. 172.

judaisme qu'en devenant chrétiens<sup>34</sup>. Bref, ce sont des lieux communs de la polémique entre l'Ancien Israël et le Nouveau, adaptés à la situation très particulière du baptême forcé, mais la bienveillance tout à fait réelle de l'auteur envers les juifs n'implique pas du tout qu'il leur propose de conserver une identité juive : la conversion au christianisme doit à la fois abolir leur spécificité ethnique et accomplir leur vraie identité théologique, jusqu'alors dévoyée par le maintien du judaïsme. D'autres textes comme le *Dialogus Timothei* ne sont pas plus agressifs, et ce n'est que par comparaison avec le pamphlet des *Trophées* que la *Doctrina* peut passer pour pleinement irénique.

En revanche, l'analyse de la *Disputatio Gregentii* par D. Olster relance la discussion, même si elle nécessite plusieurs correctifs<sup>35</sup>. Rappelons que ce texte mystérieux qui met en scène la conversion des juifs d'Arabie du Sud au début du VI<sup>e</sup> siècle par l'archevêque Grégentios est certainement une fiction, mais que la date et le lieu de rédaction restent à déterminer. Pour D. Olster, les critères de datation<sup>36</sup> et d'attribution sont nets : ce texte passe presque sous silence la survie de l'Empire byzantin et insiste au contraire sur la possession de Jérusalem par les chrétiens, il a donc été rédigé en Palestine déjà sous domination arabe. Or, D. Olster a justement repéré un passage décisif mentionnant deux volontés dans le Christ ; sauf le cas peu probable d'une insertion postérieure d'un copiste, cela amène à un *terminus post quem* de 638 avec la fameuse Ecthesis, apparemment le premier texte à mentionner deux volontés au lieu de deux énergies<sup>37</sup>. Nous aurions donc là une source supplémentaire sur la Palestine du VII<sup>e</sup> siècle — une aubaine pour l'historien !

Malheureusement, le détail de son argumentation ne tient pas. D. Olster voit en effet une allusion directe aux Arabes dans un passage qu'il traduit comme « le Sud démoniaque »<sup>38</sup>. Pour permettre au lecteur de comprendre le contexte, il faut traduire tout le passage :

150 « Quant au fait qu'il dit qu'il sera comme l'ombre du jour abritant de la chaleur, il nomme jour l'opération de l'Esprit, et chaleur les traits enflammés du Mauvais. Car tous les jours de ce monde-ci, c'est le Seigneur qui ombrage, garde et protège tous ceux qui l'aiment, non seulement contre la chaleur du Mauvais qui brûle les âmes des hommes pour leur faire faire l'iniquité du diable, mais aussi contre l'incursion du démon de midi, et contre le reste de la tyrannie de Satan — la sécheresse et la pluie maligne. »

La mention du fameux « démon de midi » (μεισημβρινός διάβολος) ne renvoie pas à une orientation géographique, mais à une heure de la journée, et tout le contexte est celui, bien connu, de la lutte spirituelle dans les âmes : toute allusion à une invasion

34. *Doctrina*, p. 165 ; *Roman D.*, p. 173 — mais le parallèle entre les apocalyptiques chrétienne et juive que D. Olster dresse est très instructif (*Roman D.*, p. 174). La *Doctrina* continue à accumuler les signes de la venue du Messie — la disparition des prophètes et surtout la catastrophe de la Rômanie, avant la fin de laquelle doit venir une première fois le Messie (*Doctrina* p. 167) — et c'est encore l'enjeu de la prophétie du prêtre de Sykamina (*Doctrina* p. 63).

35. *Roman D.*, p. 138-157. Voir *TM* 11, 1991, p. 255, p. 269-270, et p. 276-277.

36. « 650-680 », *Roman D.*, p. 139 (dates sans doute tirées de celles de la controverse monothéliste).

37. *Disputatio Gregentii*, col. 645 D ; *Roman D.*, p. 140 et n. 7. J'avais moi-même repéré le passage sans le publier, pour des raisons que le lecteur comprendra aisément au fil des pages suivantes. D. Olster conforte accessoirement cette hypothèse par un parallèle avec les textes du patriarche Sophroné qui me paraît assez superficiel.

38. *Disputatio Gregentii* 688 C ; *Roman D.*, p. 141.

venue du Sud est exclue<sup>39</sup>. De même, il suffit de relire le passage où D. Olster croit reconnaître un aveu de la défaite politique et militaire des chrétiens dans la bouche de Grégentios<sup>40</sup> pour voir qu'il est d'interprétation plus délicate :

Herban (le juif) : « ... ne te semble-t-il pas que le Seigneur Dieu viendra un jour rappeler Israël qu'il a rejeté, et qu'il faut que celui-ci devienne un peuple fort et un royaume très redoutable ? »

Grégentios : « Tu te trompes, ô Herban, en appropriant à ton peuple la prophétie. Car en disant « broyée », (le prophète) a laissé entendre la cohabitation avec les nations, et en disant « rejetée », il a signifié le rejet de l'idolâtrie de ces mêmes nations. Et maintenant, le royaume des Romains n'est-il pas un peuple grand et fort ? Jérusalem n'est-elle pas remplie d'églises et de saints temples du Christ crucifié ? Jésus Christ, le Fils de Dieu que vous avez renié, n'est-il pas venu de Bethléem ? Ne règne-t-il pas presque jusqu'aux bornes de toute la terre habitée, du haut du mont Sion, c'est-à-dire du haut du ciel ? »

Les ambiguïtés de ce passage sautent aux yeux : l'Empire est puissant, mais sans que le texte précise à quel degré<sup>41</sup> ; c'est le Christ dont le pouvoir va jusqu'aux extrémités de la terre, du haut du ciel plutôt que de Jérusalem, et la mention des seuls sanctuaires chrétiens comme preuve de leur victoire sur les juifs à Jérusalem suggère que le pouvoir politique n'y est peut-être plus chrétien. Comme le contrôle de Jérusalem et des autres Lieux saints joue un rôle primordial dans l'affrontement idéologique entre juifs et chrétiens, les allusions à la nature de ce contrôle dans la

151 *Disputatio Gregentii* devraient permettre de préciser cette impression de doute. Or, Grégentios ne parle pas de possession par les chrétiens, mais de dépossession des juifs : « Il (Dieu) vous a enlevé d'abord la royauté, puis la Loi, les prophètes, les rites, les sacrifices ; il vous a enlevé votre cité, le Temple, le mont Sinaï, le buisson ; bref, tous les privilèges que vous pouviez avoir, il vous les a enlevés pour les remettre à nous, les chrétiens »<sup>42</sup>. Par ailleurs, Jérusalem est pleine de chrétiens et non de juifs<sup>43</sup>, et le nouveau Temple de Jérusalem, c'est l'Église de l'Anastasis<sup>44</sup>. Au passage, relevons un indice chronologique possible : Grégentios invite ironiquement Herban à constater de ses yeux que le Temple de Salomon est rasé et même excavé<sup>45</sup> ; or, la construction, sur le site remblayé du Temple, du Dôme du Rocher présenté par certains contemporains d'Anastase le Sinaïte comme un nouveau Temple, aurait dû interdire d'utiliser cet

39. En revanche, un texte sans doute de même époque contient une allusion claire à une invasion venue du désert (PG 10, col. 908) ; voir A. WHEALEY, « De consummatione mundi of Pseudo-Hippolytus : another Byzantine Apocalypse from the early Islamic Period », *Byz.* 66, 1996, p. 461-469.

40. *Disputatio Gregentii* 680 CD sur Michée, 4, 6-7 ; D. OLSTER parle d'un « Gregentius ... readily admitting Christian defeat » (*Roman D.*, p. 144).

41. D. OLSTER, *Roman D.*, p. 146 le note d'ailleurs, mais sans vraiment l'intégrer à son raisonnement : la *Disputatio Gregentii* est pourtant bien plus optimiste sur ce point que le *Dialogus Papisci*, ou à plus forte raison que la *Doctrina*. D'autre part, le *Dialogue d'Athanase et Zacchée*, au plus tard du v<sup>e</sup> s., mentionne déjà comme preuve de la victoire du christianisme la présence de ses églises et de ses moines à Jérusalem : de toute évidence, cela n'implique pas un désastre militaire à cette époque !

42. *Disputatio Gregentii*, col. 629 BC ; *Roman D.*, p. 145 ; la mention du Sinaï et du Buisson ardent montre bien que cette liste est rédigée d'un point de vue chrétien.

43. *Disputatio Gregentii*, col. 700 B.

44. *Disputatio Gregentii*, col. 730 BD ; *Roman D.*, p. 146.

45. *Ibid.*, col. 730 C (κατέσκαπται).

argument : nous serions donc au plus tard vers 691-692<sup>46</sup>, voire vers 660 d'après un texte édifiant byzantin qui atteste déjà au moins des travaux de remblaiement<sup>47</sup>. À une date très proche, un discours conservé en géorgien sur la dédicace de la sainte Sion (l'Anastasis) et attribué à Jean Damascène<sup>48</sup> oppose clairement cette église à la présence musulmane sur l'esplanade du Temple, confirmation paradoxale de la défaite des juifs : « Le Temple n'a-t-il pas été détruit ? À sa place Ismaël, le fils de la servante, n'a-t-il pas été introduit, abomination de la désolation ? »<sup>49</sup> L'opposition entre l'église chrétienne et les constructions musulmanes est un thème galvaudé alors. Mais ces critères ne valent que si le texte a été rédigé à Jérusalem, comme le pense D. Olster : un auteur écrivant loin de la Palestine pouvait tout simplement ignorer ces développements. D'un autre côté, notons que la description du lieu du débat entre Grégentios et Herban, « le Threlleton — c'est la plus grande pièce et la première du palais — en présence de toute la taxis rassemblée et du sénat sacré », semble faire allusion à l'ouverture du concile *in Trullo* en 691-692, ou de celui de 680 dans la même salle, et reflète en tout cas une certaine connaissance de Constantinople<sup>50</sup>. Enfin, l'absence de débat sur les images se comprendrait mieux avant 730. Retenons donc que, bien qu'il n'y ait aucune allusion directe aux victoires arabes, une datation au VII<sup>e</sup> siècle est probable sans être encore tout à fait démontrée.

Les autres indices accumulés par D. Olster se révèlent en effet fallacieux. Si Grégentios affirme que les juifs convertis au christianisme sont plus considérés par Dieu que les chrétiens d'origine gentile, ce n'est pas une propagande adressée aux juifs de Jérusalem de l'époque, mais un simple rappel de l'Épître aux Romains de Paul, et surtout dans le contexte un moyen d'affirmer que les chrétiens ont bien part à l'héritage promis à l'origine aux juifs<sup>51</sup>. Lorsque Grégentios évoque au futur la réunion des juifs et des gentils en un seul peuple par Dieu, c'est un futur dans le passé, le futur de la prophétie d'Isaïe 11, 11, accomplie à l'Incarnation, et non une allusion à la situation

46. Voir B. FLUSIN, « Démons et Sarrasins », *TM* 11, 1991, p. 381-409, en particulier p. 393, p. 408 et la n. additionnelle p. 409.

47. B. FLUSIN, « L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins », dans J. RABY et J. JOHNS, éd., *Bayt Al-Maqdis : 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford 1992/3, p. 17-31. Notons que ces deux récits opposent nettement l'Anastasis et les travaux musulmans sur l'esplanade du Temple, comme on le devine dans la *Disputatio Gregentii*. Le problème de l'existence d'une mosquée d'Omar dès les années 640 complique encore davantage l'affaire. On remarquera que F. E. PETERS, *Jerusalem*, Princeton 1985, p. 199-201, considère que l'une des *Visions de Simon ben Yohai* garde le souvenir d'importants travaux de terrassement sur le site du Temple sous Moawia, aux alentours de 660 — la date retenue par B. Flusin pour des travaux de terrassement d'après l'un des deux récits chrétiens.

48. M. VAN ESBROECK, « Le discours de Jean Damascène pour la dédicace de l'Anastasis », *OCP* 63, 1997, p. 53-98, qui place cet autre texte essentiel justement entre 690 et 692, mais seulement parce qu'il suppose que la construction du Dôme du Rocher aurait empêché Jean Damascène de s'exprimer comme il le fait : l'argument reste faible.

49. *Op. cit.*, par. 16, p. 80.

50. *Disputatio Gregentii*, col. 621 A ; bien entendu, cela ne contraint pas à supposer une rédaction à Constantinople : la *Vie de Grégoire d'Agrigente* évoque de même un de ces deux conciles à Constantinople alors qu'elle a certainement été rédigée en Italie.

51. *Roman D.*, p. 148 ; *Disputatio Gregentii*, col. 700 D.

au moment du dialogue<sup>52</sup>. On ne peut donc en tirer un tableau de la situation concrète à Jérusalem à l'époque : Jérusalem est citée simplement comme enjeu principal des promesses divines, et comme premier lieu de constitution d'une Église englobant juifs et païens au premier siècle de notre ère — donc *lointainement* analogue à la situation que souhaite sans doute l'auteur du texte pour son temps, et sans rapport nécessaire avec la Jérusalem de son temps<sup>53</sup>. Il n'y a pas non plus d'allusion à l'expulsion des juifs hors de Jérusalem par Héraclius, d'abord parce que celle-ci n'a sans doute jamais eu lieu, les juifs ayant déjà été chassés par les Perses<sup>54</sup>, ensuite parce que Herban parle de l'expulsion que vient de citer Grégentios, celle du I<sup>er</sup> siècle que les apologistes chrétiens font coïncider avec la mort du Christ pour les besoins de leur démonstration<sup>55</sup>.

153 Un seul passage semble à première lecture évoquer le passé récent : à propos de l'exégèse du Ps. 116, 1, Grégentios accuse curieusement les juifs d'avoir exercé une « tyrannie » sur les « îles » mentionnées dans le psaume, ce que dément Herban avec indignation<sup>56</sup>. Le texte est délicat à cause des confusions courantes par iotacisme entre ἡμῶν/nous et ὑμῶν/vous ; D. Olster semble supposer tacitement une telle altération dans le texte édité en traduisant : « they (les îles) rejoice that they are released from your tyranny when we call you brothers believers », alors que le texte de la Patrologie impose de comprendre : « elles se réjouissent avec nous d'être délivrées de la tyrannie et de nous voir appelés membres de la même foi (ὁμοπίστοι) »<sup>57</sup> — ce qui correspond mieux à la réponse suivante d'Herban. L'enjeu n'est pas de justifier « l'appel » des juifs au baptême, forcé ou non, au VII<sup>e</sup> siècle, mais (comme toujours) de justifier le passage de l'Ancien Israël au Nouveau. En effet, Grégentios n'insiste nullement sur cette « tyrannie » des juifs qu'il ne cherche pas à détailler, et ne répond pas à Herban sur ce thème : le crime qu'il leur impute dans sa réplique suivante est encore une fois d'avoir rejeté Jésus et de l'avoir tué — une « tyrannie » au sens byzantin, c'est-à-dire une rébellion contre l'autorité légitime<sup>58</sup>.

52. *Disputatio Gregentii*, col. 693 B ; *Roman D.*, p. 148. On retrouve le même sujet col. 676.

53. Grégentios renvoie explicitement à la première Église de Jérusalem pour expliquer l'accomplissement de certaines prophéties, e. g. col. 684-685.

54. Voir *supra*.

55. *Disputatio Gregentii*, col. 701 A ; *Roman D.*, p. 148 ; il est vrai qu'Herban dit que « nous avons été chassés pour un temps court et bref », mais il faut entendre que cette brièveté se juge à l'échelle de l'histoire universelle, depuis les patriarches, et que c'est un personnage juif qui présente ce laps de temps comme bref pour mieux défendre sa cause. De même, Herban dit certes : « Si nous entrons, tu nous fais sortir ; si nous sortons, tu nous fais rentrer » (*Disputatio Gregentii*, col. 729 A ; *Roman D.*, p. 148), mais cela ne peut s'appliquer à une mesure politique de son époque comme le suggère D. Olster : c'est sur le plan théologique que l'argumentation (tout à fait traditionnelle) de Grégentios tantôt assimile les juifs aux chrétiens, le nouvel Israël, tantôt les rejette comme adversaires du Christ, ne leur laissant que la conversion comme seule issue logique.

56. *Disputatio Gregentii*, col. 757 AB ; *Roman D.*, p. 149.

57. Ou : « de nous voir les appeler membres de la même foi », ce qui revient au même au fond.

58. L'autre « tyrannie » citée par Grégentios est celle des démons sur les passions des hommes, col. 684 C.

Un autre point faible de l'interprétation de D. Olster est qu'elle permet mal d'expliquer certains passages qui pointent vers un contexte de baptême forcé et de conflit : les juifs sont présentés comme les pires ennemis du Christ, plus que les hérétiques<sup>59</sup>. Avant le dialogue proprement dit, les juifs menacés du baptême forcé se demandent comment rester fidèles au judaïsme clandestinement<sup>60</sup>, et la conclusion prévoit que la prochaine génération des nouveaux convertis sera dispersée dans tout le royaume et obligée d'épouser des chrétiens de souche, évidemment pour briser la cohésion de l'ancienne communauté juive<sup>61</sup>. La demande insistante d'Herban pendant le débat, que chaque communauté puisse rester de son côté fidèle à ses usages<sup>62</sup>, montre bien que c'est là l'enjeu. Or, ce contexte de conversion forcée au christianisme est difficile à imaginer en terre d'islam. Résumons-nous : la *Disputatio Gregentii* pourrait avoir été rédigée entre 638 et 692, hors de Constantinople et de l'Empire (monothéliste pendant l'essentiel de cette période), mais comme on ne peut y trouver d'allusions concrètes certaines à son milieu de rédaction ou aux événements récents, il serait prématuré de l'affirmer ; ce texte est une utopie, ou une transposition dans le passé des souhaits d'un auteur pour son temps, et comme tel n'est révélateur que d'un courant idéologique et non de faits concrets — c'est l'énorme différence avec la *Doctrina*. L'insistance sur Jérusalem comme motif théologique n'implique pas nécessairement une rédaction dans cette ville ou aux alentours.

Pour préciser davantage, on est tenté d'en revenir aux deux autres volets du dossier, que D. Olster ne prend pas en compte : les *Lois des Homérites*<sup>63</sup> et la *Vie de Grégentios*<sup>64</sup>, au sens strict les deux autres parties d'un grand cycle de Grégentios dans lequel figure la *Disputatio Gregentii*. Malheureusement, la tâche n'en devient que plus compliquée. On ne peut en effet être certain a priori que ces trois textes, réunis dans certains manuscrits, soient bien de même origine et de même date : à la suite des travaux préliminaires de E. Patlagean<sup>65</sup> et R. Paret<sup>66</sup>, seule une édition complète pourra le prouver ; en partant de l'étude d'un texte parallèle, la *Vie de Grégoire d'Agrigente*, A. Berger a suggéré récemment que la *Vie de Grégentios* serait assez tardive (au

59. *Disputatio Gregentii*, col. 708 D.

60. *Disputatio Gregentii*, col. 573-576.

61. *Disputatio Gregentii*, col. 781.

62. *Disputatio Gregentii*, col. 666 et 740 B.

63. PG 86, col. 568-620. L'ouvrage de A. N. PΑΡΑΘΑΝΑΣΣΙΟΥ, *Οι Νόμοι των Ομηριτών. Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική, νομική συμβολή*, Athènes-Komotini 1994, accepte trop rapidement et naïvement la véracité du texte pour être utile dans la discussion.

64. Ed. partielle : A. VASILIEV, VV 14, 1907, p. 39-66.

65. Thèse inédite ; on trouvera le résumé de ses principales hypothèses dans son article « Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles) », *Studi Medievali* III<sup>e</sup> ser., 5, 1964, p. 579-602, réimpr. dans son *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Variorum Reprints, Londres 1981 ; mise à jour récente dans la traduction italienne « I monaci greci d'Italia e l'apologia delle tesi pontificale (secoli VIII-IX) », in EADEM, *Santità e potere a Bisanzio*, Milan 1992, p. 221-247.

66. Là encore, thèse inédite, mais le lecteur trouvera une partie des conclusions dans son « Un parallèle byzantin à *Coran* XVIII, 59-81 », *REB* 26, 1968, p. 137-159.

plus tôt du ix<sup>e</sup> siècle) et rajoutée aux deux autres textes, qui seraient antérieurs<sup>67</sup>. Les données accumulées par E. Patlagean imposent un *terminus post quem* approximatif, mais précieux : les *Lois des Homérites* prévoient parmi les sanctions pénales graves un système complexe de mutilations qui annonce les usages de Byzance au Moyen Âge et qui n'a d'application attestée qu'à partir de la mutilation de Martine et Héracléonas vers 644<sup>68</sup>. D'autre part, les parallèles relevés par R. Paret pour les thèmes hagiographiques et la langue rapprochent ces textes du *Pratum spirituale* de J. Moschos et de l'œuvre hagiographique de Léontios de Néapolis<sup>69</sup>, donc de la première moitié du vii<sup>e</sup> siècle. La divergence apparaît irréconciliable sur le lieu et la date de rédaction : E. Patlagean suggère une rédaction en Italie au plus tôt vers la fin du viii<sup>e</sup> siècle (ce qui expliquerait la connaissance que l'auteur semble avoir de l'Italie)<sup>70</sup>, et R. Paret une rédaction en Égypte ou en Palestine pendant le vii<sup>e</sup> siècle (ce qui expliquerait les parallèles, la langue, et le choix du Najrân). Le lecteur ayant déjà compris qu'il serait prématuré de proposer une conclusion définitive, notons les convergences entre les différentes thèses : le cycle de Grégentios est bien un « roman hagiographique », rédigé au plus tôt vers 640, hors de Constantinople et sans doute hors de l'Empire, par un auteur dyothélite de culture byzantine, préoccupé d'une manière ou d'une autre par la « question juive », qui connaît assez bien, directement ou indirectement, à la fois l'Italie, la Palestine, et le conflit du vi<sup>e</sup> siècle entre juifs et chrétiens au Najrân. Tout cela n'est pas si contradictoire qu'il y paraît si on veut bien se rappeler que, à peu près du début de la crise monothélite jusqu'au début de l'iconoclasme, Rome, la Palestine et d'autres points d'appuis des chalcédoniens hors des frontières de l'Empire (melkites d'Égypte, chrétiens d'Afrique du Nord) sont jusqu'à un certain point unis par une culture grecque commune, une orthodoxie dyothélite commune, et l'obligation commune de maintenir cet héritage sans l'appui militaire direct de l'Empire de Constantinople ; les réseaux monastiques qui unissent alors la Palestine à Rome, tenue par des papes d'origine orientale, en sont

67. A. BERGER, *Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, Berlin 1995, en part. p. 73-75 pour les rapports avec la *Vie de Grégentios* qu'il considère comme un décalque de celle de Grégorios.

68. E. PATLAGEAN, « Byzance et le blason pénal du corps », dans *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome 1984, p. 405-426. J. JUSTER, *Les juifs dans l'Empire romain*, Paris 1914, p. 69-73, avait déjà repéré cette particularité et proposé logiquement de repousser la date jusqu'à la fin du vii<sup>e</sup> s. A. D'EMILIA, « Intorno ai "Nomoi tôn Homeritôn" », *Atti del congr. internaz. di diritto romano e di storia del diritto*, Milan 1951, I, p. 183-197, y voit d'après les parallèles un texte d'époque macédonienne.

69. *Pratum* : PG 87/3, col. 2852-3112 ; Léontios, éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974 (qui reprend pour la *Vie de Syméon* l'édition de L. RYDÉN, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1963).

70. E. PATLAGEAN mentionne d'autres Vies d'origine italienne, comme celle de Pancrace de Taormine (avec un débat contre les juifs) et surtout celle de Grégoire d'Agriente dont Grégentios ne serait qu'un doublet ; mais alors que le dossier ainsi constitué est un cadre assez probant pour les autres textes, il me paraît difficile d'y ranger la *Vie de Grégentios* : l'auteur semble ne pas connaître très bien toute l'Italie, il est mieux informé sur l'Orient, le plaidoyer pour la primauté romaine est très atténué, voire inexistant (une apparition de Pierre, puis de Paul correspond mieux à la représentation byzantine de la primauté romaine).

le meilleur exemple<sup>71</sup>. En attendant d'autres progrès de la recherche, l'hypothèse la plus vraisemblable reste celle d'un de ces « Byzantins hors de Byzance », ballottés entre Orient et Occident (qu'il écrive à Rome, à Jérusalem, ou dans un autre lieu hors Empire, c'est, à la limite, une donnée accessoire), qu'on imaginerait mieux au VII<sup>e</sup> siècle qu'au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>72</sup>. La contradiction entre les différents indices chronologiques tient sans doute à une ou plusieurs réécritures que seule une édition complète pourra déterminer : c'est alors qu'on pourra juger du bien-fondé de la datation proposée par D. Olster.

Dans le groupe complexe formé par le *Dialogus Papisci*, la *Disputatio Anastasii*, les *Trophées* et les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, D. Olster<sup>73</sup> permet des progrès considérables sur plusieurs points ; l'hypothèse d'une origine syrienne commune à tous ces textes que propose D. Olster n'est pas exclue, mais pas non plus démontrable, sauf bien entendu pour les *Trophées* ; l'accent mis, comme dans l'apocalypse du pseudo-Méthode, sur la résistance militaire de l'Empire byzantin se révèle une excellente clé d'interprétation qui permet de rendre compte des intentions des auteurs<sup>74</sup>.

Mais l'essentiel de la nouveauté tient à la nouvelle lecture des *Quaestiones*<sup>75</sup> : D. Olster y voit une attaque directe des musulmans et non des juifs, ce qui élargit le nombre des passages pertinents pour notre problème, mais là encore, cette idée générale intéressante est appliquée avec un bonheur inégal au fil des textes. On sait depuis longtemps que ce recueil utilise les *Quaestiones* d'Anastase le Sinaïte<sup>76</sup> et ne peut donc

71. Voir J.-M. SANSTERRE, *Moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI<sup>e</sup>-fin du IX<sup>e</sup> siècle)*, Bruxelles 1982.

72. Cela résoudrait mieux le problème de la présence dans ce cycle de Grégentios d'un petit nombre d'informations apparemment authentiques sur le Najrân, attestées par ailleurs uniquement par des sources orientales : voir I. SHAHID, « Byzantium in South Arabia », *DOP* 33, 1979, p. 23-94 (souvent aventureux dans le détail de ses démonstrations, mais d'autres données allant dans le même sens avaient été repérées par R. PARET). De plus, si nous sommes avant 680, on comprend qu'un auteur dyothélite prenne ses distances avec une Constantinople monothélite.

73. *Roman D.*, chap. « The Syrian Dialogues », p. 116-137 ; la réhabilitation, justifiée, du texte de la *Disputatio Anastasii*, PG 89, col. 1203-1272, par W. KAEGI, *Byzantium and the early Islamic Conquests*, Cambridge 1992, p. 220-227, précise ce que M. Kmosko avait déjà vu il y a soixante ans (« Das Rätsel des Pseudo-Methodius », *Byz.* 6, 1931, p. 293-294) : un noyau du texte remonte à la fin du VII<sup>e</sup> s., en tout cas avant la réforme du monnayage par Abd-el-Malik en 692.

74. Mais ce genre d'idées n'est pas réservé aux chalcédoniens de Syrie : dans l'homélie de Jean Damascène citée plus haut, un très beau passage lie les victoires de la Croix à celles de l'empereur (par. 45, p. 95).

75. *Op. cit.* (n. 3), en particulier les questions n<sup>os</sup> 37, 38, 137 ; voir *Roman D.*, p. 118-119, 123-126 et 131-133 ; du point de vue de la stricte polémique antijudaïque, je ne citais que les n<sup>os</sup> 42 et 137 (« La polémique ... », p. 279).

76. En attendant la prochaine édition de J. MUNTZ, l'article décisif reste celui de M. RICHARD, « Les véritables Questions et Réponses d'Anastase le Sinaïte », *Bull. IRHT* 15, 1969, p. 35-56, réimpr. dans ses *Opera minora* III, Turnhout 1977. Avec prudence, M. Richard établissait le lien entre les deux collections en penchant pour Anastase comme original, mais sans l'affirmer ; or, comme l'a bien vu aussi J. HALDON, « The Works of Anastasius of Sinai : a Key Source for the history of 7<sup>th</sup> Century East Mediterranean Society and Belief », dans L. CONRAD et AV. CAMERON, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East I*, Princeton 1992, p. 107-147, il est clair que c'est pour l'essentiel Anastase qui est démarqué par le texte concurrent (mais celui-ci est sans doute hétérogène, ce qui complique la comparaison) ; voir en dernier lieu V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995, n. 12 p. 273.

être antérieur au dernier tiers du VII<sup>e</sup> siècle, même s'il peut contenir des portions plus anciennes<sup>77</sup>. D. Olster démontre que l'islam est bien visé par la question 38, critiquant la circoncision et la référence à la loi mosaïque et s'appliquant en effet autant aux Arabes qu'aux juifs<sup>78</sup>. Il continue sa démonstration en supposant que l'apostrophe curieuse de la question 37 aux juifs, leur reprochant de prier vers le sud alors que les chrétiens prient vers l'est, vise en fait l'orientation de la prière musulmane vers la Mecque (en gros au sud en Syrie-Palestine)<sup>79</sup>. Bien entendu, on ne peut l'exclure, mais la même question rappelle que les juifs prient eux aussi vers l'est lorsqu'ils sont à Jérusalem : ils devraient donc être la vraie cible de l'argument. L'explication la plus simple est, comme le suggère D. Olster pour d'autres raisons, une rédaction en Syrie : comme les juifs se tournent normalement vers Jérusalem pour la prière, ils le feraient vers le sud dans ce cas. Lorsque le même passage des *Quaestiones* note aussi que les « païens » accusent les chrétiens d'un culte au moins implicite au soleil, comme le font les juifs dans les *Trophées*<sup>80</sup>, et prend grand soin de préciser aux chrétiens que la prière vers l'orient évoque le paradis terrestre qui s'y trouve, D. Olster a sans doute raison d'y voir l'écho de critiques arabes et un véritable concurrent de certaines conceptions musulmanes assez matérialistes du paradis<sup>81</sup>. En revanche, il a mal compris la question 44 en croyant qu'elle vise une objection d'un Arabe et porte sur le contrôle politique des lieux saints<sup>82</sup> : le texte ne dit pas que l'objecteur prétend posséder la Palestine par une « tyrannie impériale », mais imagine un opposant hérétique (monophysite) prétendant que « nous » (l'auteur et sa communauté, donc les Chalcédoniens) possédons les lieux saints (Nazareth, etc. ...) par un coup de force impérial (la confiscation des églises illustres au profit des melkites à partir de Justinien<sup>83</sup>). Il s'agit uniquement de sanctuaires chrétiens, puisque l'auteur mentionne ensuite que de nombreuses invasions barbares n'ont pourtant jamais abouti à faire tomber ces lieux saints aux mains des hérétiques : si l'enjeu était militaire et politique, l'adversaire serait le barbare et non l'hérétique. Il suffit de remonter au modèle, une des *Quaestiones* d'Anastase, pour obtenir confirmation de cette interprétation<sup>84</sup>. Bref, les *Quaestiones* ne nient pas la défaite militaire byzantine ou n'annoncent pas la fin prochaine du pouvoir politique musulman, et en cela ne se distinguent guère d'un texte comme la *Disputatio Gregentii* — ce qui remet encore une fois en cause les distinctions un peu trop tranchées qu'opère D. Olster entre les différents textes.

77. Voir V. DÉROCHE, *op. cit.* à la n. précédente, n. 3 p. 271 et n. 13 p. 274. C'est la date à laquelle arrive indépendamment D. OLSTER, *Roman D.*, p. 133.

78. *Quaestiones* col. 620-621 ; *Roman D.*, p. 123-124.

79. *Quaestiones* col. 617 D-620 AB ; *Roman D.*, p. 124. En effet, un usage juif de prier vers le sud me semble inconnu, et la question répond aussi aux « païens », qui ne peuvent être que les Arabes.

80. *Trophées*, p. 250 ; *Roman D.*, p. 124 (bon parallèle de D. OLSTER sur ce point).

81. *Quaestiones* col. 617-620 ; *Roman D.*, p. 125.

82. *Quaestiones* col. 625 ; *Roman D.*, p. 126.

83. La pérennisation de cette situation par l'invasion arabe a été douloureusement ressentie par les monophysites ; voir Michel le Syrien, éd. et trad. CHABOT, II, p. 412-413.

84. Question 117 (69 à l'origine), PG 89, col. 768 D – 769 AC ; Anastase enregistre l'occupation arabe et ajoute que les orthodoxes détiennent les Lieux saints « depuis 700 ans » — mais on ne peut en tirer une date sûre vers 700 : il peut s'agir d'un rajout par un copiste ou par une réédition d'Anastase.

158 3) La spécificité des *Quaestiones*, partagée avec les *Trophées*, est plutôt de bien montrer que le jeu est maintenant triangulaire, et que les chrétiens se représentent les juifs comme beaucoup plus proches des musulmans que d'eux-mêmes : autrement dit, il n'est pas besoin de ramener les juifs à un simple prête-nom des musulmans pour comprendre ces textes, il suffit de poser que la prétention du christianisme d'hériter des promesses faites à Israël se trouve alors contestée non plus par une, mais par deux religions directement liées à l'Ancien Testament. Reprenons la composition des *Quaestiones* dans cette optique : un groupe central, en gros du n° 37 au n° 50, se dégage autour de la définition des Chrétiens face aux juifs et aux « païens ». Dans les questions que nous avons déjà vues, l'auteur définit les chrétiens au n° 40, puis légitime les rites distinctifs des chrétiens, récuse ceux des deux autres groupes, et affirme la pérennité du christianisme orthodoxe. À partir de la question 47, il revient à des problèmes d'exégèse et de définition sur le Paradis terrestre d'Adam, ce qui tend à confirmer l'hypothèse de D. Olster : ce sujet devient l'un des indicateurs de l'identité chrétienne par réaction à une thèse musulmane sur le paradis d'Allah. Bref, dans ce texte assez composite, le souci de marquer la différence chrétienne par rapport aux juifs et aux Arabes apparaît clairement, mais il s'explique comme chez Anastase par le problème des conversions à l'islam. Pourquoi juifs et musulmans sont-ils pour ainsi dire mis dans le même sac ? parce que, *du point de vue chrétien*, ces deux communautés sont objectivement alliées contre les chrétiens par leur revendication de l'héritage des promesses de l'Ancien Testament, et parce que la minorité juive est un appui naturel pour la minorité dominante arabe face à la majorité chrétienne.

Cela nous ramène à la thèse de P. Crone et P. Cook<sup>85</sup> qui ont voulu voir dans l'islam originel une religion très proche du judaïsme et même du christianisme, fondée essentiellement sur la référence à Abraham ; sans vouloir s'aventurer dans cette question compliquée, plusieurs indices laissent penser qu'il y a eu une certaine complicité entre juifs et musulmans face aux chrétiens, comme on le devinait à travers les *Trophées de Damas* et tous les textes où l'on voit les rabbins juifs servir d'« experts théologiques » aux chefs arabes<sup>86</sup>. Au-delà des invectives chrétiennes traditionnelles contre les juifs, il y a trace d'une ambiguïté de l'islam à ses débuts : beaucoup de chrétiens (et sans doute de juifs) croient que le futur Dôme du Rocher à Jérusalem est comme la reconstruction du Temple de Salomon<sup>87</sup>. Les espérances que les juifs ont fondées au début sur les victoires arabes transparaissent dans une apocalypse au moins, les *Secrets de Rabbi*

85. *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

86. Comme le colloque entre un patriarche syrien et un émir arabe aidé d'un « expert » juif, qui semble bien remonter aux premières décennies de la conquête ; éd. F. NAU, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens », *Journal Asiatique* 11<sup>e</sup> série, 5, 1915, p. 225-279 ; voir en dernier lieu KH. SAMIR, « Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-648) ? », 4. *Symposium Syriacum = Orientalia Christiana Analecta* 229, Rome 1987, p. 387-400, mais aussi l'avis négatif de H. J. DRIJVERS, dans P. CANIVET et J.-P. REY-COQUAIS, éd., *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Damas 1992 (ci-après : *La Syrie* ...), n. 29 p. 74. À en croire la *Passion de Michel le Sabaïte*, il est vrai peu fiable, c'est encore un juif que le calife opposerait comme expert théologique à Pierre le Sabaïte vers 700 : *AnBoll* 48, 1930, p. 70.

87. Voir B. FLUSIN, *op. cit.*, p. 408.

*ben-Yohai*<sup>88</sup>, et un texte comme l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* est comme la réplique chrétienne à ce genre d'espérance. Si l'apocalypse d'un « Pseudo-Hippolyte » est bien un texte antimusulman de la fin du VII<sup>e</sup> siècle comme le propose avec de bonnes raisons A. Whealey<sup>89</sup>, il faut noter que, dans sa réédition du *De Antichristo* d'Hippolyte, cet auteur inconnu s'est bien gardé de supprimer le passage où l'Antéchrist favorise en toutes choses le peuple juif : il lui semblait sans doute approprié à son temps. Dans la *Doctrina*, il est clair que les premiers séduits par la nouvelle religion sont les juifs de Palestine, contre lesquels l'auteur campe la figure de Ioustos, juif converti sincèrement au christianisme et prêt à affronter le martyre : l'islam semble être pour les juifs la nouvelle forme d'opposition au christianisme, ce dont Maxime le Confesseur nous donne une version « diabolisée » dans sa fameuse lettre sur les invasions arabes où la responsabilité du désastre retombe mystérieusement sur les juifs, « peuple apostat et fou, cette nation incorrigible »<sup>90</sup>. Symétriquement, l'islam naissant semble avoir du mal à marquer sa différence avec le judaïsme et à affirmer son identité religieuse<sup>91</sup>. Cette situation explique la fameuse fable du « complot juif » à l'origine de l'iconoclasme : on se gardera d'y ajouter foi, mais la situation créée par les invasions arabes en Orient explique cette obsession chrétienne d'une connivence naturelle entre juifs et Arabes, et la version arabe de l'affaire retourne simplement la polémique chrétienne<sup>92</sup>.

On attendrait dans ce cas des textes qui témoigneraient de la friction entre musulmans et chrétiens comme nous en avons pour la friction entre chrétiens et juifs :  
 160 D. Olster tire argument de l'absence de texte spécifiquement antimusulman jusque vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle pour affirmer que les textes antijudaïques entre 630 et cette époque tiennent lieu en fait de réponse idéologique à l'islam<sup>93</sup>. C'est seulement en partie vrai : l'explication la plus simple est que les nouveaux conquérants, provisoirement incapables de fournir une argumentation en forme, ne suscitent donc pas une réponse en

88. B. LEWIS, « An Apocalyptic Vision of Islamic History », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 1950, p. 308-338, et « On that Day. A Jewish apocalyptic poem on the Arab Conquests », in *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire d'Armand Abel*, Leyde 1974, p. 197-200 (les 2 textes réimpr. dans B. LEWIS, *Studies in Classical and Ottoman Islam (7<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries)*, Variorum Reprints 1976).

89. « De consummatione mundi of Pseudo-Hippolytus : another Byzantine Apocalypse from the early Islamic Period », *Byz.* 66, 1996, p. 461-469.

90. Ep. 14, PG 91, col. 537-541 (entre 634 et 640). Le *Dialogus Papisci* p. 75 note lui aussi la fréquence des conversions des juifs à l'islam (D. OLSTER, *Roman D.* p. 13, l'a bien vu, mais n'en tire de conséquences que pour les chrétiens). Le fameux sermon de Noël 634 de Sôphronios insère lui aussi dans des allusions à l'invasion arabe une longue diatribe contre les juifs ; voir C. LAGA, « Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works, Theoretical Controversy and Practical Attitude », *ByzSlav* 51, 1990, p. 177-188.

91. Voir I. GOLDZIEHER, « Usages juifs d'après la littérature religieuse des musulmans », *REJ* 28, 1894, p. 75-94, qui cite le hadith « Distinguez-vous d'eux » attribué à Mahomet pour justifier l'édiction d'usages musulmans distinctifs. Plusieurs sources syriaques et le Ps.-Sébéos voient dans l'islam naissant une sorte de prolongement du judaïsme (voir H. J. DRUIVERS, *La Syrie ...*, p. 74).

92. Voir S. H. GRIFFITH, « Bushîr-Bêsêra : Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III ; the Islamic recension of historical story », *Le Muséon* 103, 1990, p. 293-327 (on notera p. 307 l'argument de la souillure de Jésus par le flux menstruel de Marie, emprunté à la polémique juive).

forme des chrétiens<sup>94</sup>. Cela n'empêche pas qu'un débat idéologique s'amorce vite entre musulmans et chrétiens : D. Olster l'a montré lui-même à propos des *Quaestiones*<sup>95</sup> et les textes d'Anastase le Sinaïte le laissent voir, en particulier à propos du Dôme du Rocher dans ses récits édifiants, mais aussi pour des débats proprement théologiques dans son *Hodègos*<sup>96</sup> ; une sourate du Coran (6, 91), en recommandant de ne pas discuter du détail de la Bible avec les infidèles, atteste involontairement les débats avec les juifs et les chrétiens, et la sourate 29, 46 confirme cette attitude. La Passion de Pierre de Capitolias insiste, peut-être avec exagération, sur le défi verbal lancé par Pierre aux autorités musulmanes<sup>97</sup>. Les premiers textes chrétiens semblent donc se ranger dans un genre différent du dialogue polémique explicite, un peu comme nous l'avons vu pour les productions des communautés juives antérieurement<sup>98</sup>. Il y a donc plutôt une continuité avec les textes spécifiquement antimusulmans du VIII<sup>e</sup> siècle, dont certains apparaissent tôt<sup>99</sup>, et le retard de la réaction chrétienne tient sans doute au retard de l'affirmation de l'identité religieuse musulmane, qu'on tend de plus en plus à placer sous Abd el-Malik à l'extrême fin du VII<sup>e</sup> siècle. G. Stroumsa a bien noté que cette difficulté de l'islam à se définir a ouvert un espace de dialogue<sup>100</sup>, mais il fait sans doute preuve de trop d'optimisme en supposant que ce dialogue s'accompagnait d'une grande tolérance : l'instabilité de la situation n'a pu qu'exacerber au contraire la concurrence. Lorsque l'islam se stabilise religieusement et institutionnellement vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, la polémique perd en revanche de son acuité — comme les mouvements messianiques et la littérature apocalyptique un peu auparavant.

Autre résultat évident : l'analyse des textes antijudaïques dans la perspective initiée par D. Olster tend à abaisser les dates de plusieurs textes vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle, voire le début du VIII<sup>e</sup>, et par conséquent à matérialiser en quelque sorte une continuité

93. *Roman D.*, p. 12-13.

94. C'est l'hypothèse de G. J. REININK, « The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam », *OC* 77, 1993, p. 165-187, pour qui les Arabes ne sont que de simples témoins et enjeux dans les controverses avec les juifs au VII<sup>e</sup> s. ; la polémique antimusulmane spécifique n'apparaîtrait qu'au VIII<sup>e</sup> s. — ce qui l'amène à faire descendre jusqu'au début de ce dernier siècle la date si controversée du fameux colloque du patriarche Jean.

95. Voir *supra*.

96. S. H. GRIFFITH, « Anastasius of Sinai, the Hodegos, and the Muslims », *Greek Orthodox Theological Review* 32, 1987, p. 341-358.

97. P. PEETERS, « La passion de S. Pierre de Capitolias († 13 janvier 715) », *AnBoll* 57, 1939, p. 299-333.

98. Voir D. J. SAHAS, « 8<sup>th</sup> century Byzantine anti-Islamic Literature. Context and forces », *ByzSlav* 57 (1990), p. 229-238 (je n'ai pu avoir accès à son article « The 7<sup>th</sup> century in Byzantine-Muslim relations », *Islam and Christian-Muslim Relations* 2, 1991, p. 3-22).

99. S. H. GRIFFITH, « Images, Islam and Christian Icons », dans *La Syrie ...*, p. 121-138 ; IDEM, « Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts : from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) », dans *Religionsgespräche im Mittelalter*, Berlin 1993, p. 251-273 ; L. S. B. MCCOULL, « The Paschal Letters of Alexander II, Patriarch of Alexandria : a Greek Defence of Coptic Theology under Arab Rule », *DOP* 42, 1990, p. 26-40. Comme déjà pour les textes grecs, le plagiat rend les dates suspectes ; voir la liste dressée par P. PEETERS et ses réserves, *AnBoll* 48, 1930, p. 94-97.

100. « Religious Contacts in Byzantine Palestine », *Numen*, 1989, p. 16-42.

chronologique jusqu'à la crise iconoclaste, jusqu'ici assurée presque seulement par la *Disputatio Sergii*<sup>101</sup>. Par contrecoup, la crise du début du VII<sup>e</sup> siècle avec les invasions perses et le baptême forcé ne paraît plus aussi exceptionnelle : elle ouvre plutôt un bon siècle de relations très tendues. Une fois écartée la fable du « complot juif » qu'on trouve chez Théophane, il est difficile de ne pas faire le lien entre la réforme de Léon III et la tension entretenue depuis plus d'un siècle avec les juifs sur la représentation figurée, d'autant que les fouilles récentes de Jordanie ont confirmé la réalité du fameux édit iconoclaste du calife Yazid II dont on doutait encore récemment<sup>102</sup>. Bien que l'iconoclasme dépasse le cadre de cet article, je me permettrai d'attirer l'attention sur deux points du contexte à l'origine de ce mouvement : la critique juive et musulmane des images, la tendance des Byzantins à penser l'Empire chrétien comme la réitération du royaume élu d'Israël dans une nouvelle Histoire sainte<sup>103</sup>. Dans les deux cas, le rapport à l'Ancien Testament pose d'autant plus problème que, au moment où l'Empire chrétien prétend être *le* peuple élu de Dieu au sens fort, le peuple élu de l'Ancienne Alliance lui rappelle énergiquement ses propres prétentions au titre. Le parfum biblique de l'iconoclasme ne s'expliquerait pas sans cette accumulation de controverses avec les juifs, dont les historiens n'ont pas encore tiré toutes les informations possibles.

Il est vrai que, pour cela, il faudrait disposer d'éditions fiables : nous en sommes encore loin, et la difficulté demeure surtout pour la chronologie. Pour les sources grecques, il reste à reprendre les *Trophées de Damas*, le dossier complexe du *Dialogus Papisci* et de la *Disputatio Anastasii*, et celui de Grégentios ; la datation et l'interprétation des textes syriaques ne sont pas encore certaines ; les sources juives et les textes arabes chrétiens sont encore peu dépouillés. Seul un travail d'édition et d'inventaire permettra de confirmer un bilan réduit par nécessité aux hypothèses.

101. Ed. A. P. HAYMAN, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Louvain 1973 ; le texte serait du début du VIII<sup>e</sup> s. En tendant à restituer à Anastase le Sinaïte la *Disputatio Anastasii*, W. KAEGI complète cette continuité chronologique.

102. En particulier les mosaïques mutilées de Umm el Rassas, récemment commentées par BOWERSOCK ; voir R. SCHICK, *op. cit.*

103. Héraclius nouveau David, etc. : la meilleure présentation récente est due à G. DAGRON dans J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIÉTRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD, éd., *Histoire du christianisme* 4, Paris 1993, p. 19-20.



## INDEX

par F. Montinaro

À l'exception des citations scripturaires, les références aux sources se composent du nom de l'auteur, du titre de l'œuvre (italique) et, le cas échéant, des éditeurs (éd.) ou de la collection (CC, PG, SC, etc.), dans la colonne de gauche ; de l'indication du livre, chapitre, paragraphe de l'œuvre (chiffres arabes et romains), suivie, le cas échéant, de la référence au volume (toujours un chiffre romain), page (p.) ou colonne (col.) et ligne (l.) de l'édition, dans celle de droite. Ici, la référence aux pages du présent volume suit toujours les deux-points. Dans l'absence d'une division du texte unanimement retenue, voire régulièrement employée dans le présent volume, seuls le volume (précédé par la mention « vol. »), la page ou colonne et la ligne de l'édition sont indiqués. Des spécifications ultérieures intègrent ces données essentielles pour faciliter le retracement des citations (e.g. division par concile dans les actes, par auteur dans les recueils canoniques chrétiens ou juifs). La référence complète aux éditions doit être toujours cherchée à l'intérieur du volume, sauf dans les cas où l'index sert aussi de concordance avec de nouvelles éditions, qui figurent alors sous forme abrégée (éditeurs, lieu et date de publication, voire collection) après le signe = dans la colonne de gauche. Le signe = établit en général une pareille concordance, voire sert à identifier les témoins d'une autre source employée et peut alors apparaître dans la colonne de droite. Les auteurs anciens ne trouvent place dans l'index des noms propres que lorsqu'ils font l'objet d'une analyse dépassant la simple citation. Similairement, l'index des auteurs modernes ne fait pas état des références à un savant seulement en tant qu'éditeur d'une source employée (e.g. «éd. Hayman»). L'index des noms propres fait évidemment abstraction des occurrences de mots comme « chrétiens, Jésus-Christ, juifs », etc., ainsi que des personnages bibliques dont la mention ne fait pas partie intégrante de l'argumentation. Pour les textes édités dans le présent volume, l'indexation se limite aux citations scripturaires – à l'exception de la *Doctrina Jacobi*, qui a pour cela son propre index – et aux parallèles relevés dans l'édition. On n'enregistre pas non plus les références aux auteurs édités à l'intérieur des sections qui leur sont consacrées : « Léontios de Néapolis » n'est pas indexé dans l'introduction ou le commentaire à l'*Apologie*, « Grégoire Asbestos » ne l'est pas dans l'article contenant l'édition du *Traité*. Un sigle se substitue au nombre de pages dans l'index des manuscrits lorsqu'il s'agit d'un témoin employé ou décrit – c'est le cas des manuscrits arabes, éthiopiens et slavons – dans les mêmes éditions : *Doctrina* (D), Grégoire (G), *Képhalaia* (K), Léontios (L).

## CITATIONS SCRIPTURAIRES

### *Gen.*

1, 26: 400  
2, 9: 412, 424 (421)  
12, 1-3: 378  
12, 3: 304  
16-17: 43  
17, 3-5: 378  
19, 17: 336  
21, 12: 378  
22, 13: 412, 424 (421)  
22, 18: 378  
23: 394  
23, 7-9: 406, 414, 416, 423 (420),  
424 (422, 423)  
25, 23: 378  
26, 4, 14: 378  
28, 18: 414, 424 (422)  
29: 252  
31, 44: 414, 424 (422)  
33, 3: 408, 423 (420)  
37, 20-28: 251  
37, 32 ss.: 406, 423 (419, 420)  
38: 394  
42, 1-28: 361  
46: 361  
47, 7-10: 406, 416, 423 (420)  
47, 10: 424 (423)  
47, 31: 406, 423 (420)  
49, 8-10: 461  
49, 10: 254, 304-308  
50, 13-25: 412, 424 (421)

### *Ex.*

2, 1-10: 361  
6, 23: 463  
7-9: 306  
7-10: 424 (421)  
12-29: 306  
13, 19: 412, 424 (421)  
14, 16: 412, 424 (421)  
14, 27-28: 306  
14, 28: 412  
15, 1: 257  
15, 25: 412, 424 (421)  
17, 6: 412, 424 (421)  
18, 7: 416, 424 (423)

20, 4: 402, 423 (419)  
25, 18-20: 402, 423 (419)  
26, 33: 306  
29, 9: 306  
31, 6: 408  
32, 4: 418  
32, 4-8: 414, 424 (422)  
34, 34: 320

### *Lév.*

16: 306  
16, 15: 439  
26, 12: 410  
26, 41: 348

### *Nombr.*

17, 6, 23: 412, 424 (421)  
17, 8: 414, 424 (422)  
21, 6: 412, 424 (421)  
24, 7: 306  
25, 1-9: 424 (422)

### *Deut.*

10, 16: 348  
13, 3: 414, 424 (422)  
16, 16: 304  
18, 5-19: 254  
18, 15: 285, 305, 311  
18, 15-19: 305  
18, 18-19: 309  
18, 19: 305  
21, 23: 252  
27, 26: 304

### *Jo.*

4, 3-21: 414, 424 (422)  
16, 7: 375

### *II Sam.*

7, 8-16: 461

### *I Rois*

11, 5: 414  
11, 5, 33: 424 (422)  
17, 8: 424 (422)  
19, 9-18: 321

### *III Rois*

6, 23-29: 404, 414, 423 (419), 424  
(422)  
30, 20: 304

*IV Rois**passim*: 304

1, 2-16: 414, 424 (422)

2, 19: 412, 424 (421)

6, 6: 412, 424 (421)

13, 21: 412, 424 (421)

19, 35: 306

*I Chron.*

7, 28: 375

*I Esdr.*

2, 36-39: 454

2, 62: 455

4, 35: 316

7, 27: 250

6: 305

*II Esdr.*

3-6: 305

4: 306

7, 39-42: 454

12, 1-7: 454

12, 12-21: 454

*I Macch.**passim*: 306*II Macch.**passim*: 306*Job*

27, 2-3: 53

*Ps.*

2: 253, 271

18: 430

24: 253

48, 13: 400

48, 20: 400

49, 6: 430

50, 14-15: 53

59, 7: 29

62, 12: 402, 423 (418)

71, 18: 424 (422)

72: 253

72, 1-6: 258

72, 17-19: 258

73, 22: 423 (421)

85, 7-10: 259

88, 4-5: 306

88, 6-13: 430

95, 11-12: 430

96, 6: 430

97, 7-8: 430

98, 5: 410, 423 (421)

107, 20: 258

109: 458

109, 4: 305, 306, 309, 311, 459

110: 253, 271

116, 1: 475

119, 46: 316, 357

119, 160: 316

131, 11: 461

136, 2: 412

144, 10: 430

147, 2-12: 430

*Prov.*

26, 11: 348

*Sag.*

14, 7: 412, 424 (421)

*Is.*

1, 9: 321

1, 116: 258

3, 9: 259

3, 11: 259

4, 2: 258

6, 9-10: 320

6, 13: 321

7, 3: 321

7, 14: 259, 284

8, 14: 259

10, 22: 321

11, 11: 474

11, 12: 42

11, 16: 42

11, 9: 307

22, 15: 251

24, 23-25: 256

25, 6. 7: 256

25. 7. 9: 256

25, 13-16: 258

29, 13: 320

45, 14-15: 259

50, 10: 258

51, 4-5: 258

53, 10-12: 253

56, 10: 36

- 64-64: 258  
 65, 1: 257  
 66, 1: 410, 423 (421)
- Jér.*  
 2, 27: 416, 423 (421), 424 (423)  
 4, 11: 266  
 4, 22: 258  
 6, 10: 348  
 8, 16: 266  
 9, 25: 348  
 10, 20: 258  
 10, 21: 258  
 11, 19: 258  
 15, 19: 348  
 27, 6: 400  
 31, 34: 398  
 32, 35: 414, 424 (422)  
 38, 5-6: 251  
 38, 6: 424 (423)
- Lam.*  
 I, 17: 375
- Bar.*  
 3, 35-38: 253  
 3, 38: 406  
 4, 12: 414
- Éz.*  
 34, 25: 400  
 36, 25: 258  
 38: 306, 309  
 41, 17-20: 402, 414, 423 (419)
- Dan.*  
 1, 3 ss.: 408, 423 (420)  
 2, 46: 416, 424 (423)  
 3, 1: 416, 424 (423)  
 3, 5-15: 412, 423 (421)  
 3, 38: 398  
 7, 8: 257  
 9, 27: 344  
 11, 31: 344  
 12, 11: 344
- Os.*  
 1-2: 258  
 2, 18: 400
- Joël*  
 2, 28: 53
- Am.*  
 3, 2: 284  
 4, 1: 414, 424 (422)
- Mich.*  
 4, 3: 398  
 5, 1: 307
- Zach.*  
 13, 2: 423 (420)
- Mal.*  
 1, 10: 259  
 3, 23-24: 361
- Matth.*  
 1, 15-16: 462  
 1, 21: 259  
 3, 23-24: 462  
 5, 19: 333  
 6, 15: 462  
 6, 24: 322  
 7, 6: 316, 326  
 7, 13-14: 318  
 10, 9: 318  
 10, 23: 318  
 10, 28: 318  
 10, 34: 398  
 10, 38: 323  
 12, 9: 456  
 13, 14-15: 320  
 13, 54: 456  
 15, 7-9: 320  
 16, 24: 317  
 21-23: 456  
 21, 1-11: 455  
 21, 12: 458  
 22, 37-40: 307  
 23, 37: 424 (423)  
 26, 15: 324  
 27, 9: 259  
 27, 33: 204
- Marc*  
 4, 12: 320
- Luc*  
 1, 26-31: 456  
 1, 31: 259  
 1, 36: 462-463  
 2, 1: 398

- 2, 52: 459  
 4, 16-21: 457  
 12, 33: 318  
 14, 26: 317  
 14, 33: 317  
 16, 10: 333
- Jean*  
 5, 45: 42  
 8, 2-11: 458  
 8, 21: 42  
 8, 24: 42  
 12, 40: 320  
 16, 33: 318  
 17, 12: 344
- Actes*  
 2, 41: 328  
 3, 22-23: 254  
 4, 4: 328  
 4, 32: 317  
 4, 34-35: 318  
 5, 15: 404  
 7, 51: 348  
 13, 46: 320  
 17, 23: 442  
 17, 25: 434  
 21, 7-8: 240  
 28, 26-28: 320
- Rom.*  
 1, 1-4: 462  
 1, 18: 306  
 4, 13: 306  
 9, 27: 321  
 9, 29: 321  
 9, 33: 259  
 11, 4-5: 321  
 11, 7: 322  
 11, 25: 42  
 11, 25-26: 263, 266, 322
- Gal.*  
 1, 7: 333  
 3, 5: 330  
 3, 24-25: 307  
 4, 10: 333
- I Cor.*  
 7, 17: 336  
 7, 20: 336  
 13, 13: 306-307
- II Cor.*  
 1, 16: 410  
 3, 14-16: 321  
 3, 15-16: 320  
 21: 424 (423)
- Éphés.*  
 2, 3: 316  
 2, 15: 330  
 5, 6: 322
- Phil.*  
 3, 18-19: 323
- II Thess.*  
 2, 3: 31, 344  
 2, 4: 344  
 2, 18: 42
- I Tim.*  
 2, 4: 304  
 6, 10: 322
- Hébr.*  
 3, 8-9: 259  
 7, 18-24: 462  
 4, 12: 398  
 6, 18: 306  
 7, 11: 305  
 7, 12: 306  
 7, 18-24: 463  
 7, 23: 306  
 9, 1-10: 306  
 9, 2-3: 306  
 9, 6-7: 306  
 10, 1: 378  
 11, 21: 406, 423 (420)  
 11, 36-38: 182  
 11, 37: 424 (423)
- Jac.*  
 2, 10: 333  
 3, 1-2: 336
- I Pierre*  
 1, 18-19: 325

## SOURCES

- Achmès, *Onéirokritikon* (éd. Drexl)  
12, p. 8 : 359-360
- Acta apocrypha* (éd. Lipsius/Bonnet)  
Pierre et Simon  
5, I, p. 50-51 : 328  
Paul et Thècle  
7-8, I, p. 240-241 : 232
- Actes de Paul et Thècle*  
v. *Acta apocrypha*
- Actes de Pierre et Simon*  
v. *ibid.*
- Actes des conciles
- Chalcédoine (*ACO*)  
II, 1, 1, p. 79, l. 14 : 246  
II, 1, 3, p. 120-121 = *Marciani imp. edictum* : 284
- Constantinople III (*Sacr. Conc. Coll.*, éd. Mansi)  
XI, col. 640 = *ACO* 2<sup>e</sup> sér., II, 2, p. 776-777 : 39
- Constantinople IV (cath.) (éd. Mansi)  
XVI, col. 2-3 : 343  
XVI, col. 3 : 342  
XVI, col. 32 : 345  
XVI, col. 87 : 343, 345  
XVI, col. 91 : 343, 345  
XVI, col. 108 : 344  
XVI, col. 133 : 345  
XVI, col. 141-142 : 341  
XVI, col. 316 : 345  
XVI, col. 381 : 345  
XVI, col. 388-389 : 341
- Constantinople IV (orth.) (éd. Mansi)  
XVII A, col. 373 : 346
- Nicée II (éd. Mansi)  
XII, col. 1061 (Hadrien II) = *ACO* 2<sup>e</sup> série, III, 1, p. 127-129 : 429  
XII, col. 1069 A (Hadrien II) = *ACO* 2<sup>e</sup> série, III, 1, p. 152 ss. : 386  
XIII, col. 5 D : 437  
XIII, col. 12 A : 432
- XIII, col. 44-53 = Léontios de Néapolis, *Apologie contre les Juifs*, éd. Déroche dans ce volume, p. 402-417 : 381  
XIII, col. 53 D : 381  
XIII, col. 109 B = Germain I<sup>er</sup>, *Ep. Dogm.* : 367, 383  
XIII, col. 164-168 : 278, 368, 381, 384, 434  
XIII, col. 165 D : 437  
XIII, col. 197-200 : 368  
XIII, col. 356 C : 426
- Agapios de Menbidj, *Kitab al Unwan* (PO 8)  
p. 439-440 : 19  
p. 449 : 20, 25  
p. 466 : 28  
p. 504 : 44
- Agobard de Lyon, *Ep.* (MGH, *Ep.* III) 9, p. 200 : 371
- Albert de Saint-Symphorien de Metz, *De diversitate temporum*  
I, 7 : 371  
II, 24 : 371
- Altercatio Simonis et Theophili* (éd. Bratke)  
I, 1 : 291  
II, 1, p. 5 : 253  
II, 4, p. 44-46 : 253
- Anastase Bibliothécaire, *Préface à la traduction latine des Actes du concile de Constantinople IV* (éd. Mansi)  
XVI, col. 2-3 : 343  
XVI, col. 3 : 342
- Anastase le Sinaïte, *Hodègos*  
I, 1 : 297, 425  
VI, 1 : 297, 425  
XIV, 1 : 285  
XX : 309
- Id., *In hexaemeron* (PG 89)  
col. 931-933 : 370  
col. 933 B : 285

- Id., *Questions et réponses* (PG 89)  
 48, col. 603 : 251  
 80, col. 708-709 : 266  
 94, col. 732 : 354  
 117 (69), col. 768 D – 769 AC : 479
- Id., *Récits* (éd. Nau)  
 p. 66-67 : 430  
 p. 71 : 382
- André de Césarée (éd. Schmid)  
 p. 136-137 : 266  
 p. 140-141 : 265  
 p. 184 : 267  
 p. 189 : 266
- André Salos, *Apocalypse*  
 v. *Apocalypse d'André Salos*
- Id., *Vision de Daniel* (éd. Istrin)  
 p. 148-150 : 42
- Annales Bertiniani*  
 a. 847 : 371
- Anonymi auctoris Theognosiae dissertatio contra Iudaeos* (CCSG 14)  
 9, p. 199-200 : 378  
 11, p. 233-256 : 378
- Antiochos le Moine, *Homélie* (PG 89)  
 84, col. 1689-1692 : 372  
 84, col. 1692 : 243
- Antoine de Novgorod, *Itinéraire*  
 p. 95 : 361
- Antoine de Plaisance, *Itinéraire*  
 II, 5 : 241  
 III, 1-2 : 242
- Aphraate, *Démonstrations*  
 (trad. Neusner)  
 p. 127-129 : 287
- Apocalypse d'André Salos* (éd. Rydén)  
 p. 202 (856 B) : 42  
 p. 209-211 (865B-868A) : 42, 361
- Apocalypse de la Vierge* (BHG 1050)  
 (éd. James)  
 26, I, II, 3, p. 124 : 361
- Athanase d'Alexandrie, *Apol. contra Arianos* (PG 26)  
 15 : 130
- Id., *De Incarnatione Verbi* (PG 25)  
 40, col. 165-168 : 254
- Id., *Epistola encyclica*  
 4-5 : 130
- Id., *Trois discours contre les Ariens*  
 (PG 26)  
 col. 332 A : 436
- Bar Hebraeus, *Chronographie* (trad. Budge)  
 vol. I, p. 87 : 26
- Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance* (éd. Nicodème l'Hagiorite/Schoinas = SC 427, 450-451, 468)  
 174, p. 115-116 = SC 427, p. 576-577 : 376  
 416, p. 214 = SC 451, p. 488-491 : 376  
 687, p. 316 = SC 468, p. 124-125 : 365  
 775, p. 338 = SC 468, p. 222-223 : 365
- Basile de Césarée, *Canons*  
 v. *Canons de Basile*
- Id., *Ep.* (éd. Courtonne)  
 188, II, p. 125-126 = canon 5 : 329  
 217, II, p. 216 = canon 84 : 329
- Id., *Sur le Saint Esprit* (éd. Pruche)  
 XVIII, 45, p. 406 :  
 XXI, 52, l. 56-59, p. 436 : 321  
 XXVII, 66, p. 478-482 : 332
- Basile de Séleucie, *Homélie* (PG 85)  
 38, col. 400-425 : 249
- Basiliques*  
 I, 1, 30 = *CJ I*, 5, 21 : 353  
 I, 1, 34 = *CJ I*, 9, 6 : 353  
 I, 1, 40 = *CJ I*, 9, 13 : 353  
 I, 1, 42 = *CJ I*, 9, 16 : 353  
 I, 1, 47 = Justinien, *Nov.* 37, 7 : 353  
 I, 1, 57 = Justinien, *Nov.* 146 : 348, 353  
 LX, 39, 7 = *Dig.* XLVIII, 8, 11 : 353

- Benjamin de Tudèle, *Itinéraire*  
(éd. Adler)  
p. 23-24 : 351
- Braulio de Saragosse, *Ep.* (PL 80)  
col. 667-670 : 36
- Canons conciliaires
- Agde (éd. Mansi)  
40 = VIII, col. 331 : 365
- Antioche (éd. Rallès/Potlès)  
1 = III, p. 123-124 : 365  
9 = III, p. 140-141 : 338
- Chalcédoine (éd. Rallès/Potlès)  
5 = II, p. 229 : 338  
13 = II, p. 250 : 338
- Constantinople I (éd. Rallès/Potlès)  
7 = II, p. 187-188 : 328, 366
- Laodicée (éd. Rallès/Potlès)  
27 = III, p. 196 : 365  
39 = III, p. 206 : 365  
57 = III, p. 222 : 337
- Nicée II (éd. Rallès/Potlès)  
8 = II, p. 583 : 38, 45, 314, 326,  
353, 356, 362
- Tolède IV (éd. Mansi)  
57 = X, col. 635 : 38  
59 = X, col. 636 : 38
- in Trullo (*Quinisextum*) (éd. Rallès/  
Potlès = éd. Joannou, Grottaferrata  
1962, rév. M. Featherstone  
/G. Nedungatt, Rome 1995)  
2 = II, p. 308 = p. 64-69 : 329  
11 = II, p. 328-329 = p. 81-82 :  
365  
17 = II, p. 343 = p. 92-93 : 338  
31 = II, p. 371 = p. 106 : 337  
33 = II, p. 379 = p. 110-111 : 365  
64 = II, p. 453-454 = p. 145-146 :  
334  
95 = II, p. 529-531 = p. 174-177 :  
328, 366  
XI, col. 933 (éd. Mansi) : 359, 365
- Canons de Basile (éd. Rallès/Potlès)  
2 = II, p. 96 : 329  
5 = IV, p. 107 = *Ep.* 188 : 329  
79 = IV, p. 242 : 365  
84 = IV, p. 253 = *Ep.* 217 : 329
- Canons de Grégoire (éd. Rallès/Potlès)  
2 = IV, p. 303 = *Ep. canonica*, PG  
45, col. 225 : 359
- Canons de Paul (éd. Rallès/Potlès)  
12 = IV, p. 400, cf. *Constitutions  
apostoliques*, éd. Pitra, I, p. 66 :  
359
- Canons des Apôtres (éd. Rallès/Potlès)  
7 = II, p. 10 : 365  
15 = II, p. 20-21 : 338  
34 = II, p. 45-47 : 338  
39 = II, p. 54 : 337  
70 = II, p. 90-91 : 365  
71 = II, p. 91 : 365
- Chronicon anonymum ad annum 1234  
pertinens* (trad. Chabot)  
p. 189-190 : 208
- Chronicon Paschale* (éd. Bonn)  
p. 699 : 20-21, 470  
p. 695-696 : 128, 235  
p. 700-701 : 21, 130  
p. 722 : 214
- Chronique anonyme* (trad. Guidi)  
IV, p. 23 : 25
- Chronique de Cambridge* (éd. Cozza-  
Luzzi/Lagumina)  
p. 28 : 340  
p. 32 : 350  
p. 103 : 350
- Chronique de Séert* (PO 7)  
p. 164-167 : 284
- Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*  
I, 23 : 251
- CJ (Codex Iustinianus)*  
I, 3, 54 (56) § 8 : 370  
I, 5, 21 : 353  
I, 7, 2 = CTh XVI, 7, 3 : 369  
I, 9, 2 = CTh XVI, 8, 19 : 369  
I, 9, 3 = CTh XVI, 8, 1 : 369  
I, 9, 6 : 353  
I, 9, 13 : 353

- I, 9, 16 = CTh XVI, 8, 26: 353, 370  
 I, 10, 1: 370  
 IV, 40, 1-4: 238  
 IV, 41, 1-2: 238
- CTh (Codex Theodosianus)*  
 XIV, 27, 2: 238  
 XVI, 7, 3: 370  
 XVI, 8, 1: 369-370  
 XVI, 8, 5: 370  
 XVI, 8, 7: 370  
 XVI, 8, 19: 370  
 XVI, 8, 26: 370
- Constitutions Apostoliques* (éd. Pitra)  
 Paul  
 XV, 14, I, p. 66-67, cf. Canon 14  
 de Paul, éd. Rallès/Potlès, IV,  
 p. 400: 329, 334-335
- Continueur de la chronique de  
 Marius d'Avenches (PL 72)  
 col. 801: 35
- Continuatio Hispanica* de la chronique  
 d'Isidore de Séville  
 15: 35
- Coran*  
 6, 91: 482  
 29, 46: 482
- Cosmas Indicopleustès, *Topographie  
 chrétienne*  
 II, 75: 268  
 III, 64-66: 254
- Cyrille d'Alexandrie, *Homélie* (PG 77)  
*pasc.* 6, col. 513D-535 D: 288  
*pasc.* 21, col. 853 B-855 B: 288  
*pasc.* 23, col. 873-877: 288  
*div.* 13, col. 1057 B-1060 A: 288  
*div.* 13, col. 1064 C-1065 A: 288
- Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* (PG 33)  
 VIII, 4, col. 629: 250  
 XIII, 12, col. 789: 252  
 XV, col. 885 A: 264
- Id., *De secundo Christi adventu* (PG 33)  
 col. 889-892: 29
- Dialogus Athanasi et Zacchei*  
 (éd. Conybeare)  
 p. 17: 425  
 p. 32: 253  
 p. 40-41: 254  
 p. 45: 253  
 p. 50-51: 253  
 p. 60: 249
- Dialogus Papisci et Philonis*  
 (éd. McGiffert)  
 p. 51: 368, 439  
 p. 57: 253  
 p. 57: 253  
 p. 57-58: 253  
 p. 59: 254  
 p. 60: 254  
 p. 67: 253  
 p. 70: 168  
 p. 74: 439  
 p. 75: 481  
 p. 75-76: 425  
 p. 79: 282
- Dialogus Timothei* (éd. Robertson)  
 p. iv: 290  
 p. xv: 253  
 p. lxiii: 289  
 p. lxvi: 254  
 p. lxxviii: 289  
 p. cxxvi-cxxix: 263, 276  
 p. cxxvii: 295
- Dig.*  
 XLVIII, 8, 11: 353, 369
- Dion de Pruse  
 XII, 60-61: 434-435
- Disputatio Anastasii* (PG 89)  
 col. 1203-1272: 279, 478
- Disputatio de religione* (éd. Bratke)  
*passim*: 295  
 p. 41: 261
- Disputatio Gregentii* (PG 86)  
 col. 573-576: 476  
 col. 570-573: 255  
 col. 570-576: 269  
 col. 573: 269  
 col. 576: 269  
 col. 616: 255

- col. 621 : 255  
 col. 621 A : 474  
 col. 621-622 : 289  
 col. 633 : 253  
 col. 636 : 291  
 col. 640 : 253  
 col. 645 D : 472  
 col. 648-649 : 253-254  
 col. 664 : 269  
 col. 666 : 269, 476  
 col. 668 : 254-255  
 col. 688 C : 472  
 col. 669 A : 471  
 col. 673 : 255  
 col. 676 : 296  
 col. 684 : 475  
 col. 684-685 : 475  
 col. 693 B : 475  
 col. 700 D : 474  
 col. 701 A : 475  
 col. 708 D : 476  
 col. 724 : 379  
 col. 729 : 269  
 col. 729 A : 475  
 col. 732 : 289  
 col. 732 CD : 271  
 col. 733 : 270  
 col. 737 : 270  
 col. 740 : 269, 476  
 col. 740-741 : 270  
 col. 743 : 271  
 col. 743-745 : 270  
 col. 746 : 271  
 col. 749 : 255, 379  
 col. 757 AB : 475  
 col. 780-781 : 362  
 col. 781 : 277, 362, 476
- Disputatio Sergii* (éd. Hayman)  
 I-IV : 281  
 II, 8 : 288  
 III, 5 : 288  
 V : 281, 441  
 VI, 4 : 291, 438  
 VIII, 5 : 281  
 VIII, 6 : 281  
 X, 1 : 294, 441  
 X, 2 : 291
- XII, 1 : 291, 441  
 XII, 4 : 294  
 XIV : 441  
 XIV, 5 : 281, 292  
 XIV, 14-16 : 291  
 XVI : 441  
 XVII, 2 : 441  
 XVIII, 1 : 289  
 XXII : 281  
 XXII, 1 : 364  
 XXII, 5 : 364  
 XXII, 12 : 364  
 XX, 1, 12 : 288  
 XX, 1, 15 : 288
- Doctrina Jacobi nuper baptizati*  
 (éd. Déroche dans ce volume)  
 I, 40, p. 128-131 : 377  
 I, 41-42, p. 130-135 : 462  
 I, 42, p. 132-133 : 457, 471  
 II, 5, p. 144 : 471  
 III, 7, p. 163 : 471  
 III, 8, p. 165 : 472  
 III, 8, p. 167 : 472  
 V, 6, p. 192-193 : 457
- Ecloga*  
 XVII, 52 : 44, 366
- Écrit de Damas* (trad. Dupont-Sommer)  
 XII, 23-XIII, 1, p. 165 : 461
- Épanagôgé*  
 III, 4 : 357  
 IX, 13 : 353
- Éphrem le Syrien (éd. Assemani)  
 vol. II, p. 226 : 266
- Épiphane de Salamine, *Ancoratus*  
 (PG 43)  
 col. 105 : 436
- Id., *Haer.* (éd. Holl/Dummer)  
 29, I, p. 321-325 : 463  
 51-52, II, p. 258 : 296
- Épiphane le Moine, *Vie de Marie*  
 (PG 120)  
 col. 186-216 : 49  
 col. 188-189 : 462

- Epistulae Wisigothicae* (MGH, *Ep.* III)  
p. 689-690 : 35
- Étienne de Bostra, *Fragment I*  
v. Jean Damascène, *Discours sur les images*  
Id., *Fragment II* (éd. Mercati)  
p. 663-668 : 278  
p. 663 : 427
- Étienne de Byzance  
s.v. Συγκαμίνων : 242
- Eusèbe de Césarée, *In Ps.* 58 (59)  
(PG 23)  
col. 541 : 29  
Id., *Démonstration évangélique*  
VII, 3 : 253  
VIII, 1, 1 : 250  
VIII, 2 : 249  
Id., *Eclogae propheticae* (PG 22)  
col. 1073 : 254  
col. 1189 : 102, 249  
col. 1209-1213 : 361  
Id., *Histoire ecclésiastique*  
I, 6 : 100  
I, 6, 1-2 : 249  
I, 6, 6-7 : 100, 249  
I, 6, 9 : 249  
I, 6, 10 : 249  
I, 7, 1-17 = Africanus, *Ep.*, p. 59-60 :  
251, 462  
III, 5, 3 : 102, 249  
Id., *In Lucam* (PG 24)  
VI, 20, col. 540 : 252  
Id., *Onomasticon* (éd. Klostermann)  
p. 136 : 375
- Euthyme Zigabène, *Panoplie dogmatique*  
(PG 130)  
col. 292-293 = Léontios de Néapolis,  
*Apologie contre les Juifs*, éd. Déroche  
dans ce volume, p. 397-401 : 382  
col. 293 B-296 A : 278
- Eutychios d'Alexandrie, *Annales*  
(PG 111)  
col. 1084-1085 : 24  
col. 1089-1090 : 28-29, 31
- Évagre Pontique, *Capita practica*  
II, 54-56 : 376
- Expositio totius mundi et gentium*  
(éd. Rougé)  
61, p. 200-203 : 244
- Flavius Josèphe, *Antiquités juives*  
VII, 365-366 : 455  
VIII, 7, 5 : 429  
XI, 133 : 310  
XIII, 10, 7 : 254  
XV, 12 : 100  
XVII, 13, 1 : 375  
XX, 245 : 100  
Id., *Autobiographie*  
2 : 456  
Id., *Bellum iudaicum*  
II, 18, 5 : 241  
V, 5, 4 : 102  
Id., *Contre Apion*  
I, 30-36 : 456
- Formule d'abjuration du judaïsme*  
(formule courte) (éd. Benešević)  
p. 305 : 355  
p. 307 : 355  
p. 308 : 356  
p. 312 : 356
- Gélase I<sup>er</sup>, *Ep.* (éd. Thiel)  
p. 551-552 : 252
- Généios (éd. Lesmüller-Werner/  
Thurn)  
p. 59-60 : 341
- Georges le Moine (éd. de Boor)  
p. 237-239 : 453
- Germain I<sup>er</sup>, *Ep. Dogm.* (PG 98)  
4, col. 168 = Mansi XIII col. 109 :  
440, 370
- Gesta Dagoberti*  
I, 24 : 33
- Grégoire IX, *Ep.* (MGH, *Ep. saec. XIII*)  
vol. I, p. 415 : 371

- Grégoire de Nysse, *Epistola Canonica* (PG 45)  
 col. 225 = canon 2 : 359  
 Id., *Homélie sur la Sainte Pâque* (éd. Jaeger/Langerbeck)  
 vol. IX, p. 245-246 : 361
- Grégoire le Grand, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois* (PL 79)  
 III, 5, col. 163 B : 284  
 Id., *Ep.*  
 I, 34 : 36  
 I, 45 : 35, 262  
 V, 7 : 36  
 VII, 21 : 36  
 VIII, 25 : 36  
 IX, 196 : 36  
 IX, 229 : 36  
 XIII, 13 : 36
- Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*  
 V, 11 : 34  
 VI, 5 : 284, 425  
 VI, 17 : 34, 262
- Hadrien II  
 v. Actes des conciles
- Hippolyte de Rome, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* (PO 27)  
 p. 7-9 : 250  
 p. 21 : 250  
 p. 60-69 : 106, 250  
 p. 72-73 : 106, 250  
 p. 103-112 : 250  
 p. 131 : 250 ;  
 p. 132-133 : 253  
 p. 183-185 : 251  
 Id., *De Antichristo*  
 2 : 96  
 15 : 251, 266  
 27 : 251  
 44 : 182, 251  
 49, 1 : 251  
 49, 2 : 86, 88, 251  
 Id., *In Dan.*  
 II, 12 : 251
- II, 27 : 249  
 IV, 7 : 251
- Histoire des patriarches de l'Église copte d'Alexandrie* (PO 1)  
 p. 120-134 : 458  
 p. 492 : 33
- Histoire du diacre Théophile* (éd. Radermacher)  
 p. 164-168 : 377
- Honorius I<sup>er</sup>, *Ep.* (PL 80)  
 col. 478 : 70
- Inscr. Christ.* (éd. G. B. De Rossi)  
 vol. II, p. 127-128 : 36
- Isaac d'Antioche, *Homélie contre les Juifs* (éd. Kazan)  
 2, p. 30-52 : 287
- Isidore de Séville, *Etym.*  
 V, 39, 42 : 35  
 Id., *Hist. Got.*  
 60 : 35
- Itinerarium Hierosolymitanum* (éd. Miller)  
 col. 809-810 : 240, 242
- Jacques  
 v. *Protévangile de Jacques*
- Jean Cassien, *Conférences*  
 II, 5 : 372  
 II, 7 : 372  
 II, 8 : 372
- Jean Chrysostome, *Adversus Iudaeos orationes VIII* (PG 48)  
 col. 845 : 255, 287  
 col. 846-847 : 294  
 col. 848 : 293  
 col. 849 : 287  
 col. 852 : 288  
 col. 856 : 287  
 col. 865-866 : 254  
 col. 867 : 287  
 col. 875-876 : 288  
 col. 880-881 : 254  
 col. 883 : 254, 287

- col. 890-897 : 311  
 col. 903 : 287  
 col. 900-904 : 29  
 col. 906-907 : 311  
 col. 908-910 : 254  
 col. 909 : 286  
 col. 916 : 296  
 col. 916-917 : 311  
 col. 919 : 254, 311  
 col. 920 : 288  
 col. 922-924 : 311  
 col. 923 : 287  
 col. 933-934 : 287
- Id., *Catéchèses baptismales*  
 VI, 14-15 : 359
- Id., *De circo* (PG 59)  
 col. 569-570 : 377
- Id., *De Lazaro* (PG 48)  
 7, col. 1045-1046 : 359, 377
- Id., *Hom. XXI in Matth.* (PG 57)  
 col. 295 : 322
- Id., *Hom. LXXV in Matth.* (PG 58)  
 col. 685-694 : 29
- Id., *Hom. XX in I Cor.* (PG 61)  
 col. 168 : 351
- Id., *Hom. II in II Cor.* (PG 61)  
 col. 404 : 331
- Id., *Hom. V in Ephes.* (PG 62)  
 col. 39-40 : 331
- Id., *Hom. XVIII in Ephes.* (*ibid.*)  
 col. 121-128 : 323
- Id., *Hom. XIII in Phil.* (*ibid.*)  
 col. 276-277 : 324
- Id., *In Gal.* (PG 60)  
 col. 650 : 331  
 col. 622 : 333
- Id., *In illud Isaiae* (PG 56)  
 col. 143-145 : 430
- Id., *Opuscula* (PG 52)  
 col. 552 : 351
- Jean Climaque, *Scala paradisi* (PG 88)  
 col. 669-672 : 376
- Jean Damascène, *Discours pour la dédicace de l'Anastasis* (éd. van Esbroeck)  
 16, p. 80 : 474  
 45, p. 95 : 478
- Id., *Discours sur les images*  
 (éd. Kotter III)  
 2, p. 156 : 450  
 2, p. 156-159, cf. Léontios de Néapolis, *Apologie contre les Juifs*, éd. Déroche dans ce volume : 278, 385  
 3, p. 169, cf. de Léontios de Néapolis, *ibid.* : 440  
 3, p. 174 = Étienne de Bostra, *Fragment I* : 278, 368  
 3, p. 178-181, cf. Léontios de Néapolis, *supra* : 278, 385  
 3, p. 192-194 : 437  
 3, p. 194 = Jérôme de Jérusalem, *De cruce*, col. 865 : 279
- Id., *Expositio fidei* (éd. Kotter II)  
 84, l. 19-20, p. 187 : 330  
 87, p. 198-200 : 462
- Jean d'Antioche (*FHG V = TU 154 = CFHB 47*)  
 fr. 218f, p. 38 = fr. 321 = *spurium* : 214
- Jean d'Eubée, *Sermo in conceptionem Deiparae* (PG 96)  
 18, col. 1489-1492 : 459
- Jean de Gaza  
 v. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*
- Jean de Nikiou, *Chronique*  
 99 : 19  
 104-105 : 20  
 107-109 : 21  
 120 : 381
- Jean Lydos, *De magistratibus*  
 (éd. Bandy = éd. Schamp, Paris 2006)  
 III, 1, p. 132 = II, p. 42-43 : 239
- Jean Malalas, *Fragments* (*FHG V*)  
 p. 139 : 131

Jean Moschos, *Pratum spirituale*  
(PG 87/3)

- 1, col. 2853 D : 430  
45, col. 2899-2902 : 368  
51, col. 2908 A : 132  
56, col. 2909 : 180, 242  
87, col. 2945 A : 132  
105, col. 2964 D : 215  
112, col. 2977 B : 67  
172, col. 3040 C-3041 A : 285, 370  
189, col. 3068 : 152  
196, col. 3080 : 70  
196-198, col. 3080 D-3088 A : 295

Jérôme, *Contra Vigilantium* (PL 23)

- col. 350 : 430  
Id., *In Dan.* (PL 35)  
col. 542 : 249  
Id., *In Ep. ad Titum* (PL 26)  
col. 594-596 : 284  
Id., *In Is.* (éd. Adriaen)  
7, 14, p. 102-105 : 284  
Id., *In Sophoniam*  
I, 15-16 : 29  
Id., *In Hiesech.*  
II, 11, 23 : 29

Jérôme de Jérusalem, *De cruce* (PG 40)

- col. 848-860 : 279, 440  
col. 849 B : 441  
col. 860-865 : 279, 440  
col. 865 = Jean Damascène, *Discours sur les images*, 3, p. 194 :  
279, 440-441

Julien, *Lettre à un prêtre* (éd. Wright)

- p. 308-310 : 434-435  
p. 310-311 : 438

Justin le Martyr, *Apol.* (PG 6)

- I, 32, col. 377 : 462  
Id., *Dialogue avec Tryphon*  
19 : 252  
32, 2 : 265  
43 : 462  
45 : 462  
86 : 120, 252  
100 : 462  
110, 2-5 : 265

- 120 : 462  
134, 3 : 126, 252  
138 : 120, 252

Justinien, *Édit XIII*

- 15 : 238  
Id., *Nov.*  
37, 7 : 353  
146 : 276, 278, 290, 348, 353

Kédrènos (éd. Bonn)

- vol. I, p. 375 : 29  
vol. I, p. 793 : 44  
vol. II, p. 241-242 : 348

*Leges Visigothorum* (MGH)

- Legum sectio 1, Legum nationum  
Germanicarum I)  
XII, 2, 13-14 : 35

Léon VI, *Novelles* (éd. Dain/Noailles)

- 55, p. 209-211 : 348

Léon le Grammairien (éd. Bonn)

- p. 179 : 44  
p. 257-258 : 379

Léontios (de Néapolis ?), *Homélie sur la mi-Pentecôte* (PG 86/2)

- col. 1975-1997 : 288, 382

Léontios de Néapolis, *Apologie contre les Juifs* (PG 93, v. désormais éd. Déroche dans ce volume)

- col. 1597 CD : 292  
col. 1598 D-1600 A : 292  
col. 1600 AB : 291  
col. 1600 BC : 292  
col. 1600 D : 292  
col. 1601 B : 292  
col. 1604 C : 292  
col. 1605 : 292  
col. 1605 BC : 292

Id., *Vie de Jean l'Aumônier*

- (éd. Festugière)  
prol. p. 343, l. 27 : 402  
prol., p. 345 : 67, 209, 432-433  
prol., p. 347 : 136  
5, p. 350 : 381  
8, p. 354 : 216

- 9, p. 355: 67  
 10, p. 357-100  
 16, p. 364: 209  
 20-21, p. 368-372: 238, 245  
 21, p. 370: 214  
 21, p. 371: 67  
 23, p. 374-375: 382  
 36, p. 385: 216  
 37, p. 386, l. 12: 402  
 38, p. 387: 239  
 52, p. 400: 215  
 52, p. 403: 215  
 59, p. 407: 406
- Id., Vie de Syméon le Fou* (éd. Rydén)  
 p. 143: 67  
 p. 144: 432  
 p. 146: 66  
 p. 148: 156  
 p. 154: 382  
 p. 163: 128, 382, 471
- Liber Pontificalis* (éd. Duchesne)  
 vol. II, p. 154-155
- Livre de l'Éparque*  
 XIV, 1-2: 351
- Lois des Homérites* (PG 86)  
 col. 568-620: 476
- MAMA III**  
 n° 293: 215  
 n° 303: 215  
 n° 537: 215  
 n° 582: 215  
 n° 604: 215  
 n° 633: 215  
 n° 656: 215
- Marciani imperatoris edictum*  
 (ACO II, 1, 3)  
 p. 120-121: 284
- Maxime de Tyr, *Discours* (éd. Hobein)  
 p. 19: 435  
 p. 20: 435, 437  
 p. 29: 435
- Maxime le Confesseur, *Ep.* (PG 91)  
 I, col. 364-392: 70
- 8, col. 445: 31-32, 41, 56, 70, 202, 362  
 14, col. 533-544: 32,  
 14, col. 537-541: 481  
 16, col. 576-580: 70  
 18, col. 584-589: 70  
 39-40, 267, 361  
 44, col. 641-648: 70  
 45, col. 648-649: 70
- Maxime Planude, *Ep.* (éd. Treu)  
 31, p. 52: 351
- Michel Choniate (éd. Lambros)  
 vol. I, p. 53: 351
- Michel Glykas, *Annales* (éd. Bonn)  
 p. 394: 461
- Id., Aporiai* (éd. Eustratiadès)  
 17, I, p. 218-221: 361  
 54, II, p. 92-107: 461
- Michel le Syrien (trad. Chabot)  
 vol. II, p. 73: 275  
 vol. II, p. 91: 275  
 vol. II, p. 379: 19-20  
 vol. II, p. 400  
 vol. II, p. 409-410: 28  
 vol. II, p. 412-413: 479  
 vol. II, p. 414: 32  
 vol. II, p. 453: 43  
 vol. II, p. 489-490: 44
- Mid. R. Ekah.*  
 1, 13: 267  
 1, 17: 375
- Miracles d'Artémios*  
 (éd. Papadopoulos-Kérameus)  
 p. 12, l. 13: 132  
 p. 18-19: 217  
 p. 30: 212  
 p. 39: 216  
 p. 46, l. 9: 132  
 p. 53: 437  
 p. 53, l. 11: 132  
 p. 58, l. 1: 132  
 p. 65, l. 5: 132  
 p. 66, l. 13: 132

*Miracles de Côme et Damien*

(éd. Deubner)

18, p. 145 : 217

*Miracles de Saint Démétrius*

(éd. Lemerle)

I, 10, § 81-82, vol. I, p. 112 : 21

II, 6, vol. I, p. 234-241 : 246

*Mishnâ-Hallah*

IV, 6-9 : 243

Nicéphore I<sup>er</sup>, *Adversus Epiphanidem*

(éd. Pitra)

29, p. 371, cf. Léontios de  
Néapolis, *Apologie contre les  
Juifs*, éd. Déroche dans ce  
volume : 44729, p. 371-372, cf. Léontios,  
*ibid.* : 446Id., *Breviarium* (éd. Mango)

1, p. 34 : 19

8, p. 48 : 245

24-25, p. 72-74 : 33

45, p. 106 : 216

Id., *Refutatio et eversio definitionis  
synodalis anni 815* (éd.Featherstone = Léontios de  
Néapolis, *Apologie contre les  
Juifs*, éd. Déroche dans ce  
volume)

l. 1-13 = 418-419

l. 16-26 = 419

l. 39-52 = 419-420

l. 60-69 = 420

l. 61-68 = 420

l. 69-75 = 420

l. 71-80 = 420-421

l. 81-86 = 421

l. 97-99 = 421

l. 128-133 = 421

l. 134-140 = 421

l. 143-145 = 421

l. 143-165 = 421-422

l. 156-166 = 422

l. 166-171 = 422

l. 171-174 = 422

l. 175-181 = 423

l. 175-183 = 423

l. 183-186 = 423

l. 185-190 = 423

l. 185-188 = 423

Nicétas Choniata, *Hist.* (éd. van  
Dieten)

p. 349 : 351

Id., *Thesaurus rectae fidei* (PG 140)  
col. 281-284Nicétas Paphlagôn, *Vie d'Ignace*  
(PG 105)

col. 512 : 342

col. 540-541 : 344

col. 573 : 346

Nicolas I<sup>er</sup>, *Ep.* (MGH, *Ep.* VI)

88, p. 462 : 345

88, p. 478 : 345

88, p. 482 : 345

90, p. 497-500 : 345

90, p. 504 : 345

90, p. 511 : 345

91, p. 519 : 345

91, p. 521 : 345

91, p. 523-527 : 345

92, p. 533 : 345

92, p. 537 : 345

94, p. 545 : 345

Nil d'Ancyre, *Ep.* (PG 79)

IV, 1, col. 544-545 : 378

IV, 61, col. 577 : 378

*Nomocanon*

IX, 25 : 370

XII, 2 : 353

*Nouthésia gérontos* (éd. Mélioranskij)

p. 11-13 : 367-368

p. 31-32 : 367

p. 38 : 367

*Nov.*v. Justinien, *Nov.*Origène, *Commentaire sur Matthieu*  
(éd. Klostermann)

n° 551-553, p. 225-226 : 204, 251

Id., *Contre Celse*

II, 32 : 132

IV, 52 : 279

- Id., *Homélie sur la Genèse*  
VI: 251  
VIII: 202, 251  
IX: 251
- Id., *Homélie sur les Nombres*  
X, 2: 254, 311
- Passion de Michel le Sabaïte*  
(éd. Peeters)  
p. 70: 480
- Passion de Pierre de Capitolias*  
(éd. Peeters)  
p. 299-333: 482
- Patria Constantinopoleos* (éd. Preger)  
vol. II, p. 226-227: 351
- Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus* (éd. Daniel)  
1, 131-135, I, p. 88-101: 454
- Photius, *Bibliothèque*  
cod. 230: 19, 284
- Id., *Homélie* (éd. Laourdas)  
17, p. 165-166: 367
- Pierre Damien, *Antilogus contra Iudaeos* (PL 145)  
col. 41: 371
- Pline, *Histoire naturelle*  
V, 75: 242
- Plutarque, *Vies parallèles*  
*Romulus*, 13, 24: 238  
*Marius*, 5, 408: 238
- Procheiron*  
XXXIX, 31-32: 353, 370
- Procope de Césarée, *Bellum Vandalicum*  
I, 20, 5: 244  
I, 22: 244
- Id., *De aedificiis*  
V, 9, 25: 241
- Protévangile de Jacques*  
(éd. de Strucker)  
XIX-XX, p. 150-167: 460
- Pseudo-Athanase d'Alexandrie, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (PG 28)  
37, col. 617-620: 478-479  
38, col. 620-621: 478-479  
39, col. 621 B: 440  
39, col. 621 D: 368, 440  
40, col. 621-624: 440  
41, col. 623-624: 440  
42, col. 623-624 et 709: 279, 478  
42, col. 709: 436, 440  
44, col. 625: 479  
47, col. 627-628: 251  
137, col. 684-700: 279, 478  
137, col. 693: 253
- Pseudo-Chrysostome (PG 64)  
col. 740-744: 453
- Pseudo-Damascène, *Adversus Constantinum Caballinum* (PG 95)  
col. 313: 368  
col. 333: 368  
col. 336-367: 368
- Pseudo-Denys de Tell-Mahré, *Chronique* (trad. Chabot)  
p. 4: 32, 50  
p. 25-27: 44
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* (éd. Heil)  
p. 76: 437  
p. 79: 437  
p. 85-86: 436
- Id., *Hiérarchie ecclésiastique* (PG 3)  
col. 473 C: 437
- Pseudo-Frédégaire, *Chronique*  
IV, 62-66: 32-33
- Pseudo-Grégoire de Nysse, *Testimonia adversus Iudaeos* (PG 46)  
col. 193-234: 256, 286  
col. 200: 253
- Pseudo-Hippolyte (éd. Achelis/Bonwetsch)  
vol. II, p. 298-299: 266
- Pseudo-Justin, *Questions et réponses aux orthodoxes* (PG 6)  
21, col. 1265-1268: 365

- 27, col. 1273-1276 : 428
- Pseudo-Macaire, *Homélie*  
(TU 72 = SC 275)  
III, 4, 3, 3, p. 18 = p. 100-102 : 237
- Pseudo-Sébéos, *Histoire* (trad.  
Macler = éd. Abgaryan)  
ch. 23 = 33 : 22  
ch. 24-25 = ch. 34-35 : 26  
ch. 30 = ch. 42 : 32  
ch. 34 = ch. 47 : 23
- Pseudo-Syméon (éd. Bonn)  
p. 654 : 341  
p. 671 : 343  
p. 692 : 379
- Ptolémée, *Géographie*  
V, 14, 3 : 242
- Qoumrân  
v. Règle de la communauté
- Récit de la controverse de Tomei  
(éd. Griveaux)  
p. 301 : 289  
p. 305 : 254
- Règle de la communauté  
(trad. Dupont-Sommer)  
IX, 10-11, p. 35 : 461
- Relatio motionis* (PG 90 = CCSG 39)  
col. 116-117 = p. 25 : 38, 357
- Salomon ibn Verga, *Sefer Shevet  
Yehuda*  
XXVIII : 351-352
- Sévère de Minorque, *Epistola de  
Judaeis* (PL 20)  
col. 736-738 : 295  
col. 746 : 296
- Sextus Julius Africanus, *Ep. ad  
Aristidem* (éd. Reichardt)  
p. 53-62 : 462-463  
p. 59-60 : 251, 462-463
- Skylitzès (éd. Thurn)  
p. 87 : 341
- Socrate de Constantinople, *Histoire  
ecclésiastique*  
I, 38 : 130  
VI, 11 : 202  
VII, 17 : 360
- Sophrône de Jérusalem, *Miracles des  
saints Cyr et Jean* (éd. Marcos)  
36, p. 327 : 114
- Souda* (éd. Adler)  
s.v. Ἰησοῦς ὁ Χριστός, II, p. 620-  
625 : 453-457  
s.v. προφητεία, IV, p. 242-243, cf.  
Ps.-Chrysostome, Georges le  
Moine : 453
- Sozomène, *Histoire ecclésiastique*  
VIII, 10 : 202
- Strabon, *Géographie*  
XVII, 2, 27, p. 758 : 242
- Stratégios, *Prise de Jérusalem  
par les Perses*  
II-IV : 23  
III, 8-IV, 8 : 21  
XIX, 11 : 24  
p. 4 : 180
- Synodikon de l'Orthodoxie*  
(éd. Gouillard)  
p. 54-55 : 368
- Taraise  
v. Actes des conciles
- Tertullien, *Adversus Iudaeos* (PL 2)  
col. 636 : 429  
col. 642 : 253  
Id., *De carne Christi*  
XXII : 132
- Testaments des douze patriarches*  
(éd. de Jonge = trad. Philonenko)  
Syméon  
VII, 1-2, p. 22 = p. 832 : 462  
Lévi  
II, 11, p. 26 = p. 837 : 462  
VIII, 11-15, p. 34 = p. 844 : 462  
Juda  
XXII, 2-3, p. 75 : 461  
XXIV, 1-5, p. 76-77 : 461

- Dan  
V, 10, p. 108 = p. 897 : 462
- Gad  
VIII, 1, p. 133 = p. 913 : 462
- Joseph  
XIX, 6-7 (11-12), p. 165-166 = p. 933-934 : 462
- Théodore de Mopsueste, *In Tim.* (PG 66)  
I, 3, col. 937 : 132
- Théodore le Syncelle, *De obsidione Constantinopolitana sub Heraclio imperatore* (éd. Sternbach)  
p. 2-24 : 379
- Théognoste, *Thésaurus* (CCSG 5)  
X, 9, p. 51-52 : 373  
XIII, 5, p. 75-76 : 368
- Théophane le Confesseur (éd. de Boor)  
p. 181-184 : 377  
p. 182 : 236  
p. 286 : 470  
p. 296-297 : 19-20, 235  
p. 300-301 : 23  
p. 315 : 28  
p. 328 : 28-29, 241  
p. 333 : 32  
p. 336 : 208, 246  
p. 377 : 216  
p. 342 : 291  
p. 401 : 30, 37, 366  
p. 401-402 : 38, 44  
p. 410 : 45  
p. 423 : 206  
p. 488 : 366  
p. 490 : 379  
p. 495 : 366
- Théophane Continué (éd. Bonn)  
p. 42-43 : 365-366  
p. 44 : 365-366  
p. 49 : 365-366  
p. 159 : 341  
p. 338 : 33  
p. 341-342 : 348
- Théophylacte Simokattès, *Hist.*  
IV, 14, 5 : 19  
V, 15, 3-7 : 39
- Timothée de Constantinople, *De receptione haereticorum* (PG 86)  
col. 25 s. : 366  
col. 33 s. : 366
- Traité des transferts* (éd. Darrouzès)  
n° 36, p. 179
- Trophées de Damas* (PO 15)  
p. 190 : 282  
p. 192 : 282, 288  
p. 214 : 282, 289, 294, 377  
p. 215 : 152  
p. 220-223 : 254  
p. 222 : 296  
p. 224-225 : 377  
p. 225 : 425  
p. 234 : 22, 152, 282, 289  
p. 241 : 439  
p. 242-250 : 368  
p. 246-247 : 439  
p. 248 : 440  
p. 250 : 440, 479  
p. 254 : 291  
p. 260-261 : 152  
p. 261 : 282  
p. 270-271 : 439  
p. 272 : 440  
p. 274-275 : 294
- Venance Fortunat, *Carmina*  
V, 5 : 34
- Vie d'André Salos* (PG 111)  
8, col. 640 A : 130
- Vie de Basile le Jeune* (BHG 264) (éd. Vilinskij)  
*passim* : 42  
p. 40-45 : 373  
p. 45-130 : 374  
p. 71-79 : 374  
p. 86 : 374  
p. 107-114 : 374, 378-379  
p. 108 : 319
- Vie de Constantin le Juif* (AASS, Novembre)  
51, IV, p. 642-643 : 362

- Vie de Georges de Choziba*  
(éd. Houze)  
p. 113 : 363  
p. 134 : 25, 430
- Vie de Grégoire le Décapolite*  
(éd. Dvornik)  
p. 22 : 342  
p. 58 : 342
- Vie d'Ignace*  
v. Nicétas Paphlagôn
- Vie de Méthode* (abrégé BHG 1278)  
(PG 100)  
col. 1261 : 341
- Vie de Nicéphore* (éd. de Boor)  
p. 158-159 : 366
- Vie de Pélagie* (éd. Petitmengin)  
p. 77 : 71  
p. 90 : 66  
p. 94 : 70
- Vie de Théodore de Sykéon*  
142 : 21
- Vie de Théodore Stoudite*  
(*Vie B*, par Michel) (PG 99)  
col. 221 : 367  
col. 312-313 : 341-342  
col. 317 : 367
- Vie et Miracles de Thècle*  
(éd. Dagron)  
*Vie*, 3, p. 178-181 : 232  
*Miracles*, 18, p. 338-339 : 359
- Vita Ferreoli* (SH II, 2)  
p. 101-102 : 34
- Vita Sulpicii episcopi Biturigi*  
4 : 34
- Zonaras (éd. Bonn)  
vol. III, p. 263 : 45  
vol. III, p. 435 : 348

## AUTEURS MODERNES

- Abadie-Reynal, C. 244  
 Abel, F.-M. 24, 241-242, 375  
 Abramovitch, D. J. 281  
 Ahrweiler, H. 340  
 Albert, B.-S. 270, 294  
 Alexakis, A. 445, 450  
 Alexander, p. J. 39, 264, 266, 286, 433-434, 449  
 Alon, G. 468  
 Amand de Mendieta, E. 330  
 Amann, E. 36, 279  
 Amari, M. 346  
 Amélineau, E. 267  
 Andréadès, J. 314, 351  
 Andrés, G. de 388, 390  
 Andrist, P. 450  
 Angelidi, C. 373  
 Ankori, Z. 352  
 Antoniadis-Bibicou, H. 238  
 Archambault, G. 252, 255  
 Aristarchès, S. 346  
 Armalet, I. 52  
 Assaf, S. 371, 376  
 Astruc, C. 446  
 Atiya, A. S. 52  
 Auzépy, M.-F. 394  
 Avi-Yonah, M. 18, 22, 24-25, 31, 240, 242, 248, 375, 468  
  
 Bachrach, B. 33-35  
 Baldwin, B. 432  
 Bamberger, B. J. 41  
 Bandini, A. M. 48, 63  
 Bardy, G. 279-282, 439, 465  
 Barnard, L. W. 368  
 Baron, S. W. 352  
 Bassi, D. 48, 298, 385, 436  
 Batiffol, P. 279  
 Battaglini, F. 387-388  
  
 Bauckham, R. 266  
 Baumstark, A. 53  
 Baynes, N. H. 293, 386, 432, 434-435  
 Beack, L. 369  
 Beaucamp, J. 215  
 Beck, H.-G. 279, 385-386, 434, 459  
 Bendall, S. 246  
 Benešević, V. 313-314, 355  
 Benzinger, I. 241  
 Berger, A. 476-477  
 Biezais, H. 434  
 Bleik, R. P. 18  
 Blumenkranz, B. 33-35, 270, 281, 283, 285, 289, 292, 295, 310, 361-362, 366, 370-371, 376  
 Bokser, B. A. 253  
 Bonwetsch, N. 47, 49, 54-55, 63, 66, 68, 72, 100, 253, 257, 282, 466  
 Bowersock, G. W. 483  
 Bowman, S. B. 351  
 Bratke, E. 277-278, 443  
 Breydy, M. 24, 28  
 Brière, M. 250  
 Brown, P. 292, 294, 432  
 Bruns, J. E. 279  
 Butler, A. J. 467  
  
 Cameron, Al. 236  
 Cameron, Av. 244-245, 466, 478  
 Canard, M. 346  
 Canart, P. 360, 387-388, 390  
 Canivet, P. 480  
 Cazier, P. 35  
 Chabot, J.-B. 50  
 Chrystostalis, A. 450  
 Clugnet, L. 239  
 Cohen, J. 293  
 Conrad, L. 478  
 Conybeare, F. C. 256, 276

- Cook, M. 43, 247, 264, 480  
 Corrigan, K. 465  
 Coxe, H. O. 52  
 Crone, P. 43, 247, 264, 480  
 Cumont, F. 268, 313-314, 355
- Dagrón, G. 29, 110, 152, 154, 156, 170,  
 192, 215, 236, 238, 245, 349, 357, 379,  
 382, 432, 376, 462, 467, 469-471, 483  
 Dahan, G. 279, 282  
 Dan, Y. 231  
 Darrouzès, J. 279, 343, 346, 366, 460  
 Dauphin, Cl. 242  
 Declerck, J. 470  
 D'Emilia, A. 477  
 Déroche, V. 32, 110, 120, 186, 234,  
 278-280, 291, 368, 370, 383, 393, 395,  
 425, 427-430, 432, 438-439, 441, 443,  
 462, 465, 467, 478-479  
 Devos, P. 48  
 Devresse, R. 31, 47, 362, 386, 388  
 Dexinger, F. 25  
 Dimitrievskij, A. A. 313, 355  
 Dolbeau, F. 250, 385  
 Dölger, F. 19, 28-29, 31, 44, 314, 319,  
 349, 351-352, 459  
 Donner, F. Mc Graw 246-247  
 Dorival, G. 269  
 Downey, Gl. 20-21,  
 Dräsecke, J. 63  
 Drijvers, H. J. 480-481  
 Ducange, Ch. du Fresne 217  
 Duchesne, L. 36  
 Dümmler, E. 350  
 Dunlop, D. M. 347  
 Duval, Y. 70  
 Dvornik, F. 340, 343
- Eglavish, J. 242  
 Ehrhard, A. 48-49, 63, 276-277, 279,  
 281, 341
- Ellis, S. 244  
 Epifanovič, S. L. 31  
 Epstein, I. 243  
 Esbroeck, M. van 458, 462  
 Eustratiadès, S. 314, 387
- Featherstone, M. 445-446, 449  
 Feissel, D. 130, 152, 192, 215, 238, 242  
 Feron, E. 387-388  
 Festugière, A.-J. 67  
 Fleischer, E. 26, 468  
 Flusin, B. 19, 22-24, 26, 43, 230, 236,  
 241, 382, 466, 474, 480  
 Foerster, R. 384  
 Fontaine, J. 35  
 Frankel, R. 242  
 Fulford, M. G. 244
- Gaetani, G. 346  
 Garidis, M. 361  
 Garsoïan, N. G. 442  
 Gavin, G. 364  
 Géhin, P. 299  
 Gendle, N. 430, 432  
 Giannelli, C. 387  
 Gigante, M. 23  
 Goar, J. 355  
 Goitein, S. D. 371  
 Golb, N. 347, 362, 371  
 Goldziher, I. 481  
 Goodspeed, E. 279  
 Gor'skij, A. V. 55  
 Gouillard, J. 340-341, 345, 357, 366, 386  
 Grabar, A. 344, 361  
 Graf, G. 51-53  
 Granstrem, E. 49  
 Grébaud, S. 53, 66  
 Grégoire, H. 238  
 Gregory, T. 376  
 Griffith, S. H. 481-482

- Griveaux, R. 280  
Grumel, V. 44, 343, 346, 366  
Guilland, R. 217  
Guinot, J.-N. 310, 378
- Hahn, W. 244  
Haldon, J. 478  
Harl, M. 269  
Harnack, A. 283  
Harris, R. 29  
Hayes, J. W. 244  
Hayes, W. 298  
Hayman, A. P. 280, 291, 438, 483  
Heinemann, O. von 385  
Hennecke, E. 276  
Henry, P. 394  
Hergenröther, J. 340, 346  
Hilgenfeld, H. 276  
Himmelfarb, M. 468  
Holl, K. 431  
Honigmann, E. 130, 242  
Hostens, M. 378  
Hulen, A. B. 276, 289  
Humphrey, J. H. 244  
Hunger, H. 388  
Hurst, H. R. 244  
Hutter, I. 278
- Istrin, V. 42
- Jacoby, D. 241, 351-352  
James, M. R. 385  
Janin, R. 130  
Jeddi, N. 246  
Johns, J. 474  
Jordan, H. 63  
Junod, E. 388-390, 393  
Juster, J. 29, 252, 275, 277, 279, 283,  
285, 295, 297, 477
- Kaegi, W. 483
- Kaestli, J. D. 388-390, 393  
Katz, S. 34, 293  
Kaufmann, D. 349  
Kazan, S. 287, 364  
Khitrowo, B. de 361  
Klausner, J. 310  
Klein, S. 243  
Klostermann, E. 251  
Kmosko, M. 268, 279, 282, 478  
Kotter, B. 278, 389, 391, 396, 443, 447  
Krauss, S. 248, 264  
Kresten, O. 136  
Krumbacher, K. 49, 277, 382  
Kulakovskij, J. 21
- Ladner, J. 435-436  
Lafaurie, J. 216  
Laga, C. 481  
Lagrange, M.-J. 249  
Lamberz, E. 444-446  
Lambros, S. 48, 387  
Lammens, H. 291  
Lancia di Brolo, G. 340, 345  
Lange, W. 428  
Lanne, E. 443  
Laurent, V. 345  
Le Boulluec, A. 378  
Lejay, P. 277  
Lemerle, P. 246, 340, 352, 442  
Leon, H. J. 272  
Lequien, M. 346  
Leroy, J. 47  
Levi, G. 468  
Lévi, I. 41, 369, 468  
Lewis, B. 41, 264, 481  
Lifshitz, B. 369  
Lilla, S. 385  
Linder, A. 29, 31, 261, 284, 295, 370,  
470  
Livingstone, E. A. 430

- Ljungvik, H. 100  
 Lods, M. 251, 462  
 Lolos, A. 42  
 Lüdtke, W. 63, 281  
 Lynch, Ch. H. 36  
  
 Maas, P. 63, 130, 172, 180, 214, 242, 471  
 Maier, J.-L. 246  
 Malingrey, A.-M. 48  
 Mango, C. 39, 42, 278, 367, 381, 470  
 Mansi, G. D. 346, 444, 446  
 Maraval, P. 375  
 Mariès, L. 250  
 Marin, L. 363  
 Marmorstein, A. 41, 254, 310, 468  
 Martin, E. J. 382  
 Martini, A. 48, 298, 385, 387, 436  
 Martini, F. 49  
 Masson, H. J. 238  
 Mayerson, P. 24, 375  
 Mayeur, J.-M. 483  
 McCormick, M. 319  
 McCoull, L. S. B. 482  
 McGiffert, A. C. 277, 279, 283, 465  
 Mercati, G. 278, 313-314, 386, 458  
 Mercier, B. Ch. 250  
 Metcalf, W. E. 244  
 Meyer, Ph. 63  
 Michel, A. 35  
 Migne, J.-P. 387  
 Mikragiannitès, G. 388  
 Milani, C. 242  
 Miller, D. B. 54  
 Miller, K. 240  
 Mioni, E. 373, 385, 387-388  
 Mondésert, C. 378  
 Montfaucon, B. de 63  
 Morisson, C. 216, 244-245  
 Munitiz, J. A. 297, 368, 389, 478  
  
 Munnich, O. 269  
  
 Nau, F. 49-50, 56, 63, 291  
 Neander, M. 458  
 Nelson, B. N. 51  
 Nersessian, S. der 291, 442  
 Nessel, D. von 389  
 Neubauer, A. 349  
 Neusner, J. 296-297  
 Nevostruev, K. I. 55  
 Newman, L. I. 369  
 Nikiprowetzky, V. 33, 369  
 Noret, J. 385  
 Nuvolone, F. G. 458  
  
 Olster, D. 465-483  
 Omont, H. 385  
 Opitz, H.-G. 387  
 Ostrogorsky, G. 239  
  
 Panella, Cl. 244  
 Paramelle, J. 250, 297, 386, 454  
 Paret, R. 277, 476-478  
 Parkes, J. 369  
 Pascal, B. 359, 363, 467  
 Pascal, P. 54  
 Pasini, G. L. 388-389  
 Patlagean, E. 476-477  
 Peeters, P. 482  
 Pépin, J. 437  
 Peters, F. E. 474  
 Pichard, M. 49  
 Piétri, L. 483  
 Pirri, R. 345  
 Pitra, J.-B. 446  
 Podskalsky, G. 98  
 Poleggi, E. 241  
 Pourkier, A. 463  
 Preisigke, F. 238  
 Pristak, O. 347

- Protas'eva, T. N. 54  
 Pruche, B. 330  
  
 Qubaneisvili, S. J. 458  
  
 Rabello, A. M. 272  
 Raby, J. 474  
 Rahner, K. 280  
 Reichardt, W. 251, 463  
 Reinink, G. J. 267, 466, 482  
 Rey-Coquais, J.-P. 480  
 Reynolds, J. 369  
 Richard, M. 48, 251, 260, 298, 384, 478  
 Riedinger, R. 246, 298  
 Robert, J. 238  
 Robert, L. 130-131, 238, 453  
 Robertson, R. G. 276, 286, 443, 465, 470  
 Rodinson, M. 277  
 Rompay, L. van 275, 277  
 Roques, D. 437  
 Rosenthal, E. I. J. 368  
 Roskams, S. P. 244  
 Rouche, M. 33-34  
 Roueché, Ch. 236  
 Rougé, J. 215, 239  
 Ruge, W. 131  
 Ryckmans, J. 277  
 Rydén, L. 42, 136, 248, 434  
  
 Sahas, D. J. 482  
 Saïd, S. 466  
 Sakkellion, J. 387  
 Salzman, L. 349  
 Samberger, C. 387  
 Samir, K. 480  
 Sansterre, J.-M. 36, 478  
 Santos Otero, A. de 458  
 Sbath, P. 52, 63  
 Ščepkina, M. V. 54  
  
 Schäferdiek, K. 470  
 Schick, R. 468, 483  
 Schmid, J. 265  
 Schmucl, J. E. 310, 468  
 Schoinas, S. N. 365, 376  
 Schwartz, E. 277  
 Scott, R. 470  
 Scott Green, W. 296  
 Seibt, W. 25, 245  
 Shahîd, I. 133, 262, 277, 457, 478  
 Sharf, A. 18, 20, 22, 25, 43-44, 275, 280, 294, 297, 347, 349, 352-353, 371  
 Sherwood, P. 30, 39, 70  
 Silberman, L. H. 254, 296  
 Silver, A. H. 267  
 Simon, M. 275, 283-284, 286, 287, 364, 394  
 Sirinelli, J. 361  
 Sokolov, M. J. 459  
 Sophocles, E. A. 156  
 Sorlin, I. 54  
 Speck, P. 278, 382-383, 428, 434  
 Spuler, B. 241  
 Starr, J. 18, 30, 44, 51, 347, 349-350, 352-353, 368  
 Stern, F. 24, 242, 375  
 Stevenson, H. 387  
 Stichel, R. 458  
 Stiernon, D. 340, 382  
 Stoop, E. de 313-314  
 Stroumsa, G. 482  
 Suerman, H. 267  
  
 Tabachowitz, D. 67  
 Tannenbaum, R. 369  
 Tcherikover, V. A. 272, 280  
 Teicher, J. L. 376  
 Thackeray, H. St. J. 102  
 Thanner, A. 470  
 Thompson, E. A. 34-36

- Thomsen, P. 242  
Thomson, F. J. 458  
Thümmel, H.-G. 394-396, 414, 425,  
433-434, 438, 450  
Tjäder, J.-O. 76  
Tomaschek, W. 130  
Trakatellis, D. 255  
Trautner-Kromann, H. 297  
Troidler, H. 242  
Troupeau, J. 51  
Tsiknopoullos, I. P. 460  
  
Urbach, E. E. 292, 435, 438  
Usener, H. 33  
Uthemann, K.-H. 445  
  
Vailhé, S. 22  
Vanstiphout, H. 466  
Vasiliev, A. A. 132, 276, 341, 346,  
458, 476  
Vauchez, A. 483  
Ven, P. van den 286, 448  
  
Venard, M. 483  
Veselovskij, N. I. 373  
Vilinskij, S. G. 319  
Volz, P. 310  
  
Waegemann, A. 275, 280, 282  
Wallace-Hadrill, J. M. 33  
Westerink, L. G. 297  
Whealey, A. 481  
Wheeler, B. M. 468  
Wiener, M. 352  
Wilken, R. L. 254, 287, 364-365, 468-  
469  
Williams, A. L. 49, 275-277, 279, 283,  
286, 382  
Witakowski, W. 50  
Wright, W. 50  
Wuthnow, H. 152, 241  
  
Zeretli, G. 132  
Ziffer, G. 454, 458-459  
Zuckerman, C. 26, 468

## NOMS PROPRES

- Aaron 287, 308, 357, 439, 461, 463  
 Abbassides 296  
 'Abd al-Malik ibn Marwân, calife 478, 482  
 Abraamès 243, 246-247, 264-265, 267  
 Abraham 372, 378, 394, 454, 480  
 Abramios, roi des Himyarites 255, 268, 277  
 Abû Bakr, calife 246  
 Abû Umâma 246  
 Abydos 238  
 Abyssinie 269, v. aussi Axoum, Grégentios, Herban, Himyarites  
 Achille 376  
 Achmès 360  
 Adana 377  
 Aelia Capitolina v. Jérusalem  
 Africanus v. Sextus Julius Africanus  
 Afrique 31, 37, 51, 54-55, 216, 230, 239, 244-245, 477, v. aussi Byzacène, Carthage, Libye, Vandales  
 Agaréens v. Arabes  
 Ahima'atz ben Paltiel 349  
 Aigéai 235  
 Ain Dûk v. No'aran/Noara  
 Akka/Akko v. Ptolemaïs  
 Akolouthos 285  
 Alaric II, roi des Visigoths 34  
 Alexandrie 21, 39, 285, 370, v. aussi Andronicos, Clément, Cosmas le Scholastique, Cyr, Cyrille  
 Al-Qirqisani 251  
 Amathonte 282  
 Ambrosius Camalodulensis v. Traversari, Ambrogio  
 Ambroise de Milan 249  
 Amor v. Rome  
 Amorium 367  
 Amos 53  
 Amphiloque, évêque de Cyzique, puis Nicée 346  
 Amr ibn al-As 246  
 Amran 295  
 Anastase I, patriarche d'Antioche 20  
 Anastase II, patriarche d'Antioche 20-21, 470  
 Anastase, moine 279  
 Anastase le Bibliothécaire 343, 391, 429, 450  
 Anastase le Perse 230  
 Anastase le Sinaïte 43, 260, 473, 478-480, 482  
 Anastasis, église de l' 276, 473-474  
 André, évêque de Bari 362, 371  
 André, évêque de Césarée de Cappadoce 39  
 André de Crète 49  
 Andronic I<sup>er</sup> Comnène, empereur 49, 351  
 Andronic Comnène Branas Doucas Ange Paléologue 49, 61, 65, 259  
 Andronicos, pape copte d'Alexandrie 280  
 Antinôpolis 285  
 Antioche 19-23, 235, 262, 287, 311, 364, 381, v. aussi Gousit  
 Antiochos de Ptolémaïs 249, 252-253  
 Antiochos de Saint-Sabas 372-373, 375  
 Aphraate 286, 364  
 Aphrodisias 369  
 Aphroditianos 277  
 Aquila 268, 276, 283, 290, 296-297, 425  
 Araba 236  
 Arabes 25, 30, 33, 39-40, 45, 70, 230, 245-247, 260-261, 263-264, 266, 268, 280, 291, 295, 341, 345-346, 370, 465-483, v. aussi Abbassides, Abû Bakr, Arabie, Islam, Omar, Mahomet, Omeyyades

- Arabie 32, 41, 277, 295, 472,  
 v. aussi Arabes, Himyar, Mecque  
 Arabie Heureuse 22  
 Arcadius, évêque de Constantia 381  
 Aréthas de Patras, évêque de Césarée  
 de Cappadoce 298  
 Argos 244  
 Ariens 34, 294, 436,  
 v. aussi Visigoths  
 Aristoboulos 249  
 Arménie 19, 25, 442,  
 v. aussi Arméniens, Théodosiopolis  
 Arméniens 365  
 Asie 21  
 Asie Mineure 18, 44, 239, 247-248, 347,  
 366-367, 378, v. aussi Abydos, Carie,  
 Césarée de Cappadoce, Chalcédoine,  
 Cilicie, Cyzique, Galatie, Mylasa,  
 Nicée, Phrygie, Sardes  
 Asmiktos 216, 238  
 Astarté 384, 427  
 Athanase d'Alexandrie 386-387  
 Athènes 442  
 Athinganes 366-367  
 Auguste, empereur 266  
 Aurasius, évêque de Tolède 35  
 Avars 379  
 Avit, évêque de Clermont 34  
 Axoum (royaume de) 277,  
 v. aussi Himyarites  
  
 Baal 384, 427  
 Babylone 39, 243, 267, 275, 284, 308,  
 454, 456  
 Balsamon v. Théodore Balsamon  
 Bari 371  
 Bar-Kochba 252  
 Bar Salibhi v. Dionysios Bar Salibhi  
 Barzaphanos 249  
 Basile I<sup>er</sup>, empereur 37, 42, 45, 297,  
 313, 325, 345-347, 349, 352-353, 356,  
 357, 361, 379, v. aussi Constantin, fils  
 aîné de  
 Basile de Césarée 249, 329  
 Basile le Jeune 373-374, 377,  
 v. aussi Grégoire, disciple de  
 Basilius Bessarion, cardinal, patriarche  
 latin de Constantinople 346  
 Benjamin 28, 241  
 Benjamin de Tudèle 351-352  
 Benoît III, pape 343  
 Beser 368  
 Bessarion v. Basilius Bessarion  
 Bethel 394  
 Bleus, dème 20, 22-23, 235-237  
 Bodo-Eléazar, diacre 371  
 Bogomiles 366  
 Bonosos 20-21, 235  
 Borion 278  
 Braulio, évêque de Saragosse 36  
 Bretagne v. Grande-Bretagne  
 Bulgares v. Krum  
 Byzacène 238, 240, 245, v. aussi Thènai  
  
 Calabre 45  
 Canisius v. Pierre Canisius  
 Calvinistes 369  
 Caphersonie v. Kaparasima  
 Cappadoce 19, 22  
 Carie 369, v. aussi Aphrodisias  
 Carmel (mont) 242  
 Carthage 18, 30-32, 34, 36-37, 45, 51,  
 55-56, 231, 234, 237-241, 243-246,  
 248, 255, 261, 269, 362  
 Cassien v. Jean Cassien  
 Celse 251, 297  
 Césarée de Cappadoce 22, 39, 282,  
 v. aussi Basile de Césarée  
 Césarée de Palestine 21-22, 240-241,  
 243, 245-247, 261, 284  
 Chalcédoine 19, 256, 275, 284  
 Chalcédoniens 19-20, 28, 286, 289-290,  
 478-479  
 Chalkopratéia 351-352

- Charax 235  
 Charles de Lorraine 392  
 Chazars v. Khazars  
 Cheth 394  
 Chilpéric I<sup>er</sup>, roi de Neustrie 34, 262, 284, 425  
 Chios 215  
 Chypre 381-382, 446, v. aussi Amathonte, Constantia, Néapolis  
 Cilicie 21, 235, v. aussi Adana, Aigéai  
 Clément d'Alexandrie 249  
 Clermont 469  
 Comnènes 463, v. aussi Andronic I<sup>er</sup>  
 Constance II, empereur 370  
 Constant II, empereur 244  
 Constantia 22, v. aussi Arcadius, Constantin, évêque de Consantia  
 Constantin, évêque de Constantia 381-382  
 Constantin, fils aîné de Basile I<sup>er</sup> 346  
 Constantin, sébastocrator 49  
 Constantin I<sup>er</sup>, empereur 294, 369-370  
 Constantin III v. Héraclius Constantin  
 Constantin IV, empereur 244, 280  
 Constantin V, empereur 206  
 Constantin VII Porphyrogénète, empereur 347, 350, 354  
 Constantin le Juif 362  
 Constantin Paléocappa Cydonius 392, 446  
 Constantinople 19-21, 31, 33, 38, 42, 56, 70, 206, 231, 234-235, 237-240, 245-246, 318, 341, 345-346, 349, 351-352, 371, 379, 453, 474, 476-477, v. aussi Basilius Bessarion, Chalkopratéia, Corne d'Or, Éleuthère (port de), Germain I<sup>er</sup>, Hiéreaia, Ignace, Jean Chrysostome, Jean VII, Méthode I<sup>er</sup>, Nicéphore I<sup>er</sup>, patriarche de C., Palais, Péra, Photius, Propontide, Sainte-Sophie, Serge I<sup>er</sup>, Stoudites, Taraise  
 Coptes 280  
 Cordoue 371  
 Corne d'Or 352  
 Cosmas le Scholastique 285-286, 370  
 Coupole (salle à) 474, v. aussi Palais  
 Croisés 242, 352  
 Cyrille d'Alexandrie 259, 299  
 Cyrus, patriarche d'Alexandrie 28  
 Cyzique 235, v. aussi Amphiloque  
 Dagobert I<sup>er</sup>, roi d'Austrasie 32-36  
 Damas 25, 280, 310  
 Daniel 249, 400, 425, 433  
 Dâthina/Al-Dâbiya 39  
 David 308, 377, 379, 400, 458, 461, 471, 484  
 Démétrius 246  
 Denys de Phourna 432  
 Denys l'Aréopagite 431  
 Dion de Pruse 434  
 Dionysius Bar Salibhi 280  
 Dôme du Rocher 473-474, 482  
 Domitianos, évêque de Mélitène 19  
 Dosithée 285  
 Dosithéens 284-285  
 Écosse 55  
 Édesse 28, 32, 468  
 Égypte 20-21, 25-26, 29, 32, 216, 235, 245, 247, 276, 280, 314, 371, 393, 477, v. aussi Alexandrie, Antinôpolis, Borion, Coptes, Géniza, Léontopolis, Melkites, Tomei  
 Éléazar v. Bodo  
 Éleuthère (port de) 351-352  
 Élisabeth 463  
 Élisée 428-429  
 Érmèse 351  
 Ephrem le Syrien 249  
 Épiphane de Salamine 249, 276, 290, 366, 431, 434, 436, 445, 454

- Espagne 34-37, 239, 271, 294-295, 469,  
 v. aussi Cordoue, Tolède, Minorque,  
 Visigoths  
 Esplanade du Temple 474  
 Éthiopiens 348  
 Étienne Asmiktos, patrice 216  
 Étienne d'Alexandrie 33  
 Étienne de Bostra 275, 278, 290-291,  
 384, 386, 395, 438-439, 443  
 Eulampios, évêque d'Apamée 342-343  
 Eulogios, patriarche d'Alexandrie 19,  
 284-285  
 Euphrate 19  
 Europe 239  
 Eusèbe de Césarée 29, 249, 255, 259,  
 457  
 Euthyme Zigabène 278, 384-387, 397,  
 398, 425, 428, 438  
 Eutychios, patriarche d'Alexandrie  
 24-25, 468-469  
 Évagre le Scholastique 471  
 Ézéchiël 377, 425, 442  
  
 Félix, évêque de Thènai 246  
 Ferréol, évêque d'Uzès 34, 365  
 Flavius Josèphe 249, 457  
 Flora v. Rome  
 France 467  
 Francie 37, 344, v. aussi Francs  
 Francs 32-33, 35, 37,  
 v. aussi Mérovingiens, Neustrie  
 Froga 35  
  
 Galatie 19, 21  
 Galilée 25, 28-29  
 Gallus 242  
 Gand 313-314  
 Gaule 33-37, 216, 239, v. aussi Clermont,  
 Francs, Mérovingiens, Neustrie, Paris  
 Gaza 246, v. aussi Dâthina  
 Gélimer, roi des Vandales 244  
 Gémoullos 241  
  
 Géniza 347  
 Georges, préfet d'Afrique 230-231, 244  
 Georges le Syncelle 454  
 Georges Pisidès 48  
 Germain I<sup>er</sup>, patriarche de Constanti-  
 nople 367-368, 370, 383, 426  
 Glykas v. Michel Glykas  
 Golgotha 250-251  
 Gousit 364  
 Grande-Bretagne 37, 216  
 Gratien 370  
 Grèce 246, v. aussi Athènes,  
 Thessalonique  
 Grégentios, évêque de Téphar 255, 269-  
 270, 276-277, 289, 362, 472-475, 483  
 Grégoire, disciple de Basile le  
 Jeune 373-374, 376-377  
 Grégoire, évêque d'Agrigente 476-477  
 Grégoire, exarque d'Afrique 245  
 Grégoire, préfet d'Afrique 70  
 Grégoire le Grand, pape 35, 37-38,  
 293, 350, 353, 469-470  
 Grégoire II, pape 357  
 Grégoire Asbestas, évêque de Syracuse,  
 puis Nicée 297  
 Grégoire de Nazianze 249  
 Grégoire de Nysse 49, 249, 286  
  
 Hadrien, empereur 29  
 Hadrien II, pape 386, 429  
 Hananel v. Rabbi Hananel  
 Hector 376  
 Hellade v. Grèce  
 Henri II, empereur d'Occident 371  
 Héracléonas, empereur 477  
 Héraclius, empereur 18-19, 21-22, 27-  
 33, 36-37, 39, 42, 45, 52, 54, 56, 230,  
 240-241, 244-247, 262-265, 283,  
 311, 347, 353, 357, 361, 381-383,  
 434, 457, 469, 474, 477  
 Héraclius Constantin, empereur 31, 381  
 Herban 255, 269-270, 289, 362, 473,  
 475

- Hérode 249  
 Hiéreiā 426  
 Himyar 277, v. aussi Abramios,  
 Axoum, Grégentios, Himyarites  
 Himyarites 269, 276-278, 361, 363,  
 v. aussi Himyar  
 Hippolyte de Rome 249, 255-256, 265,  
 481  
 Homérites v. Himyarites  
 Honorius, empereur 370  
 Honorius I<sup>er</sup>, pape 35-36, 293, 469  
 Hydrous 341  
 Hypatios, évêque d'Éphèse 433  
 Hyrcan 249  
  
 Iconoclastes 30, 44, 278, 286, 341,  
 367-369, 383-397, 424-450, 481, 483  
 Ignace, patriarche de Constantinople  
 340, 342-347, 356  
 Ioustos 231-234, 240-241, 243, 248,  
 258-259, 261-265, 268-269, 271-272,  
 471, 481  
 Irénée de Lyon 252  
 Isidore de Séville 34-35, 37, 353  
 Isaac 378  
 Isaac d'Antioche 364, 469  
 Isaak 242  
 Isaakios 231, 233, 255, 260, 262, 268  
 Isaïe 425  
 Islam 44, 57, 231, 247, 359, 368, 427,  
 439-440, 465-483, v. aussi Arabes  
 Italie 37, 348, 371, 474-477,  
 v. aussi Calabre, Oria, Rome,  
 Sardaigne, Sicile  
 Ivan le Terrible, tsar de Russie 54  
  
 Jacob 292, 361, 378, 428-429, 433  
 Jansénistes 369, 467  
 Jean, légat d'Antioche 381  
 Jean, patriarche syrien 480, 482  
 Jean, prêtre de Jérusalem 368  
 Jean VII le Grammairien, patriarche de  
 Constantinople 344  
 Jean Cassien 372, 374-375  
 Jean Chrysostome 29, 48, 53, 262, 293-  
 295, 311, 364, 437, 443, 460, 469  
 Jean Damascène 55, 252, 278, 382-  
 383, 385, 388-396, 418, 435, 440,  
 442-443, 445-450, 474  
 Jean de Cyzique 30  
 Jean d'Eubée 459  
 Jean de Thessalonique 434  
 Jean Kroukis 128, 235  
 Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexan-  
 drie 381  
 Jean le Baptiste 463  
 Jean l'Exarque 55  
 Jean Moschos 285, 477  
 Jean-Obadiah 371, 376  
 Jérémie 425, 427  
 Jéricho 24, 375  
 Jérôme de Jérusalem 275, 283, 290,  
 438, 441, 443  
 Jérusalem 17, 21-32, 37, 39, 41-43, 49,  
 230, 236-237, 241, 247, 254, 275-276,  
 281, 286, 308, 310-311, 347, 370,  
 432, 439, 442, 453-454, 456-457, 466,  
 468-469, 472-476, 478-480 v. aussi  
 Anastasis, Dôme du Rocher, Esplanade  
 du Temple, Golgotha, Néa, Oliviers  
 (mont des), Sophrône  
 Jésus de Navé 430  
 Joël 53  
 Jonas 263  
 Jordanie 483  
 Joseph, notable d'Édesse 28  
 Joseph, nouveau baptisé 230, 232,  
 240, 250, 262  
 Joseph, patriarche biblique 361, 428-  
 429, 433, 441, 447  
 Joseph Kimhi 297  
 Josèphe v. Flavius Josèphe  
 Josina 25  
 Josué 375, 429  
 Jourdain 375, 429, 433

- Juda 463  
 Judas 356  
 Judée 455,  
   v. aussi Jérusalem, Carmel (mont)  
 Julien, empereur 21, 434-436  
 Justin le Martyr 251-253, 255-256,  
   283, 292, 294, 397, 429  
 Justinien I<sup>er</sup>, empereur 239, 241, 244,  
   260, 277-278, 290, 348, 365, 379,  
   453, 459  
 Justinien II, empereur 280, 365  
  
 Kafr Sumêja v. Kaparasima  
 Kairouan 245  
 Kalopodios 377  
 Kaparasima/Kaparsa 24, 242  
 Khazars 347  
 Khosrau I<sup>er</sup>, roi des Perses 22,  
 Khosrau II, roi des Perses 19, 22, 24-26  
 Korykos 215  
 Kottanas 20-21  
 Koumitas, catholicos 25, 467-468  
 Krum, khan des Bulgares 379  
 Kyprianos, évêque de Thênai 246  
 Kyr Marianos 243  
  
 Laodicée 20  
 Latran 344  
 Léandre, évêque de Séville 34  
 Léon III, empereur 18, 30, 38, 43-45,  
   347, 353, 361, 366-368, 379, 383,  
   434, 483  
 Léon IV, pape 343  
 Léon VI, empereur 348, 353  
 Léontios, clerc 241-242, 260, 272,  
   375  
 Léontios Apsimar, empereur 280  
 Léontios de Néapolis 275, 278, 288,  
   290, 477  
 Léontopolis 314  
 Lévi 241, 455, 463  
 Liban 25  
  
 Libye 239, 245  
 Livia 24-25, 373, 375  
 Lizix 341  
 Lot 356  
 Louis le Pieux, roi des Francs, empereur  
   d'Occident 371  
 Luthériens 369  
  
 Macaire, métropolitain de Moscou 54-55  
 Macarios Magnès 434  
 Macédoniens v. Basile I<sup>er</sup>, Léon VI,  
   Constantin VII  
 Magog 309-310  
 Mahomet 39, 234, 251, 264-265, 267,  
   481  
 Manichéens 44, 341, 359, 366, 425,  
   v. aussi Zoroastriens  
 Marcion 377  
 Marcionites 366  
 Mardin 43  
 Marianos v. Kyr Marianos  
 Martine, impératrice 70, 477  
 Maurice, empereur 18-19, 241, 243-  
   244, 246, 264, 381  
 Maxime de Tyr 434  
 Maxime le Confesseur 30, 36-42, 45, 70,  
   231, 245, 247, 353-354, 357, 362-363  
 Maxime le Grec 458  
 Mecque (la) 479  
 Méditerranée 37, 245, 352  
 Melchisédech 287, 308, 357, 458-459,  
   463  
 Mélitène 19, 359  
 Melkites 29, 477, 479  
 Mérovingiens 33-34, 239,  
   v. aussi Dagobert I<sup>er</sup>, Chilpéric I<sup>er</sup>,  
   Gaule, Neustrie  
 Mer Rouge 393  
 Mésopotamie 20, 372, v. aussi Mardin  
 Messaliens 280, 366  
 Méthode I<sup>er</sup>, patriarche de Constanti-  
   nople 340-343

- Métrophane, évêque de Smyrne 341  
 Michael Neander v. Neumann, Michael  
 Michée 425  
 Michel I, empereur 367  
 Michel II, empereur 367  
 Michel III, empereur 345  
 Michel VIII Paléologue, empereur 49  
 Michel Glykas 458  
 Michel le Sabaïte 480  
 Minorque 270, 294, 295-296,  
 v. aussi Sévère  
 Mo'âwiya v. Mu'âwiya I<sup>er</sup>  
 Modestos 25-26, 467-468  
 Mohammad/Mohammed v. Mahomet  
 Moïse 44, 292, 361, 367, 372, 374-275,  
 376-377, 379, 428, 441-442  
 Monophysites 20, 26, 28, 38, 275, 282,  
 285, 290, 479  
 Monothélites 245-246, 286, 472, 478  
 Montanistes 44, 366  
 Moschos v. Jean Moschos  
 Moscou 54, 355  
 Mu'âwiya I<sup>er</sup> ibn Abî Sufyân, calife  
 245, 247, 474  
 Musulmans v. Islam  
 Mylasa 238
- Na'ara/Na'arath v. Noara  
 Nabuchodonosor 249  
 Najrân 133, 262, 277, 453, 477  
 Narbonne 36  
 Nathan 462  
 Nazareth 479  
 Nazôréens 463  
 Néa 379  
 Néapolis 446, v. Léontios de  
 Nebridius, évêque de Narbonne 371  
 Néophite le Reclus 460  
 Neumann, Michael 458  
 Neustrie 33, 262
- Nicée 18, 38, 43, 45, 278, 290, 313, 315,  
 346, 353, 381-385, 388-397, 434, 437,  
 443-450, v. aussi Amphiloque, Grégo-  
 ire Asbestos, Nicéphore, évêque de  
 Nicéphore, évêque de Nicée 346  
 Nicéphore I<sup>er</sup>, empereur 379  
 Nicéphore I<sup>er</sup>, patriarche de Constanti-  
 nople 44, 366, 368, 403, 445-450  
 Nicétas, évêque de Chônai 351  
 Nicétas, exarque d'Afrique 21, 70  
 Nicétas, higoumène de Médikion 385-  
 386, 396, 450  
 Nicétas Paphlagôn 340, 342, 344  
 Nicolas I<sup>er</sup>, pape 344-345  
 Nicolas de Méthone 446  
 Noah 369  
 No'aran/Noara 24-25, 373, 375  
 Normands 371  
 Novatiens 366  
 Novgorod 54
- Obadiah v. Jean-Obadiah  
 Okba 245  
 Oliviers (mont des) 30  
 Omar ibn al-Khattâb, calife 474  
 Omeyyades v. Mu'âwiya I<sup>er</sup>, Yazîd I<sup>er</sup>,  
 'Abd al-Malik, Yazîd II  
 Oria 349  
 Origène 250, 255-256  
 Osée 425  
 Otrante v. Hydrous
- Pakoros 249  
 Palais de Constantinople 474,  
 v. aussi Coupole  
 Paléologues 352, v. aussi Michel VIII  
 Palestine 18-23, 25, 30-32, 39, 41,  
 43, 45, 231, 234, 237, 242, 244-247,  
 267, 273, 284, 296, 347, 370, 372,  
 375, 428, 441, 467-468, 471-472,  
 477, 481, v. aussi Judée, Palestine I<sup>er</sup>,  
 Palestine II<sup>e</sup>

- Palestine I<sup>re</sup> 240, v. aussi Césarée de  
 Palestine, Gaza, Jérusalem, Judée  
 Palestine II<sup>e</sup> 240, v. aussi Tibériade  
 Palladios 48  
 Pancrace de Taormine 477  
 Paphlagonie 19  
 Papiscos 282  
 Paris 449-450  
 Paul, apôtre 232, 294, 309, 442, 477  
 Paul Alvare 371  
 Paul le Borgne 28  
 Pauliciens 347, 366, 442  
 Pella 249  
 Péra 352  
 Perse 17, 23, 32, 41, 245, 264, 267,  
 277-278, v. aussi Perses, Sassanides  
 Perses 19-20, 22-26, 28-30, 37, 39-40,  
 43, 53, 237, 277, 370, 467-469, 474-  
 475, v. aussi Sassanides  
 Pharisiens 361  
 Phénicie 242, v. aussi Phénicie I<sup>re</sup>  
 Phénicie I<sup>re</sup> 240, v. aussi Ptolémaïs,  
 Sykamina, Tyr  
 Philippe, argentier 453, 457, 459  
 Philippe, évêque de Sidé 277  
 Philosabbatios 296  
 Phocas, empereur 18-22, 25, 235-236,  
 245, 468  
 Photius, patriarche de Constantinople  
 252, 313, 340, 342-347, 353, 356, 370  
 Phrygie 366-367, v. aussi Amorium  
 Pierre, apôtre 295, 341, 477  
 Pierre, douanier de Carthage 238, 245  
 Pierre, évêque de Milet 343  
 Pierre, évêque de Sylée 343  
 Pierre Canisius 49, 382  
 Pierre de Capitolias 482  
 Pierre le Misérable, évêque de Sardes  
 342  
 Pierre l'Illostrios 39, 70  
 Porphyre 297  
 Priscus 34, 284, 425  
 Proconnèse 246  
 Propontide 235, 352, v. aussi Charax  
 Pseudo-Méthode 478  
 Pseudo-Samonas 446  
 Pseudo-Sébéos 467, 481  
 Ptolémaïs 22, 25, 45, 60, 234-235, 237,  
 240-245, 248, 250, 260, 271-272,  
 468-469  
 Pylai 235  
 Pythia 235  
 Qalir/Qilir, El'azar Birabbi 27, 41,  
 467-468  
 Quatuordécimans 366-367  
 Rabbi Hananel 349  
 Rabbi Shefatiya 349, 352  
 Ramoth de Galaad 379  
 Reccared I<sup>er</sup>, roi des Visigoths 36  
 Rhaidestos 384  
 Rhodes 21, 235  
 Roma v. Rome  
 Romain I<sup>er</sup> Lécapène, empereur 353  
 Rome 33, 35, 37, 245, 296, 340-341, 343-  
 345, 478, v. aussi Benoît III, Grégoire I<sup>er</sup>,  
 Grégoire II, Hadrien II, Honorius I<sup>er</sup>,  
 Latran, Léon IV, Nicolas I<sup>er</sup>  
 Rufus de Maïouma 290  
 Sabbatians 366-367  
 Sa'id ibn Batriq v. Eutychios  
 Saint-Jean d'Acre v. Ptolémaïs  
 Sainte-Sophie, église de 346, 349, 367  
 Saints Cyr et Jean, sanctuaire des 432-  
 433  
 Salamine v. Constantia  
 Salomon 292, 349, 379, 429, 433, 442,  
 480  
 Salomon ibn Verga 352  
 Samaritains 19, 22, 31, 33, 241, 284-285,  
 363, 366-367, 468

- Samouélos 233, 235, 240, 261, 272  
 Samuel 35  
 Saracènes v. Arabes  
 Sardaigne 342  
 Sardes 343, v. aussi Pierre le Misérable  
 Sassanides 267, 278, 467,  
 v. aussi Khosrau I<sup>er</sup>, Khosrau II  
 Saül 379  
 Serge I<sup>er</sup>, patriarche de Constantinople  
 28, 245, 247  
 Serge le Stylite 281, 364, 441  
 Sergios le Candidat 241, 246, 261  
 Sévère, évêque de Minorque 270  
 Sévérien de Gabala 437, 443  
 Severus 43-44  
 Sextus Julius Africanus 249-250,  
 462-463  
 Shahin 22  
 Shahrbaraz 25-26  
 Shefatiya v. Rabbi Shefatiya  
 Shiqmona 242  
 Sicile 45, 340-344, v. aussi Syracuse,  
 Taormine  
 Simon le Magicien 344  
 Sinaï 361  
 Sisebut, roi des Visigoths 34-35, 37,  
 271, 294  
 Sisenand, roi des Visigoths 35  
 Sklavènes 246  
 Sodome 356  
 Sophrône, évêque de Syracuse 346  
 Sophrône, patriarche de Jérusalem  
 245, 281, 285, 468, 471, 481  
 Staraja-Ladoga 361  
 Stoudites 342,  
 v. aussi Théodore Stoudite  
 Stratégios 466, 469  
 Stylianos, diacre 298  
 Sulpice, évêque de Bourges 34  
 Sykamina 240-243, 245, 261, 265, 472  
 Syméon 232  
 Syméon le Fou v. Syméon Salos  
 Syméon le Nouveau Théologien 279  
 Syméon Salos 128, 381, 432  
 Syracuse 340-343, 345-346, v. aussi  
 Grégoire Asbestas, Sophrône, évêque  
 de S., Théodore, évêque de S.  
 Syrie 20, 25, 245, 280, 364, 478, v.  
 aussi Antioche, Damas, Édesse  
 Taormine 343, v. aussi Zacharias, évê-  
 que de T.  
 Taraise, patriarche de Constantinople  
 394, 437, 449  
 Tella 28  
 Tell es-Samak v. Shiqmona  
 Tertullien 249, 252, 259  
 Tétradites 366  
 Thanoumas 235  
 Thècle 232  
 Thènai 238-240, 245,  
 v. aussi Kyprianos  
 Théodore 255, 268  
 Théodore, curopalate 28  
 Théodore, évêque de Marseille 35  
 Théodore, évêque de Syracuse 345-346  
 Théodore Balsamon 365  
 Théodore de Mopsueste 310, 378  
 Théodore Krithinos 341, 345  
 Théodore Stoudite 342, 357, 368  
 Théodoret de Cyr 310-311, 378  
 Théodose, *archègos* des Juifs 453  
 Théodose II, empereur 370  
 Théodosiopolis 28  
 Théognoste le Moine 373, 374  
 Théophane le Confesseur 353, 483  
 Théophile, évêque d'Amorion 343  
 Thessalonique 21, 246  
 Thomas, évêque de Claudiopolis 367-  
 368, 370

- Tibériade** 25, 28, 240-241, 250, 456-457, 459-460  
**Tibérias** v. Tibériade  
**Timotheé** 276  
**Titus, empereur** 308, 457  
**Tolède** 34-36, 38, 45, 270, 353, v. aussi Froga  
**Tomei** 280, 283, 294-295  
**Traversari, Ambrogio** 458  
**Trullus** v. Coupole  
**Tryphon** 255  
**Tyr** 25-26, 28, 468  
  
**Ulysse** 376  
**Umm el Rassas** 483  
  
**Vandales** 239, 244, v. aussi Gélimer  
**Vécelin** 371  
**Verts** 20-23, 53, 235-237  
**Virgile, évêque d'Arles** 35  
  
**Visigoths** 34-35, 37, 239, 270, 294, v. aussi Alaric II, Espagne, Reccared I<sup>er</sup>, Sisebut, Sisenand  
**Vitalios** 239  
**Vlanga** v. Éleuthère  
**Vrt'anes K'ert'ogh** 442  
  
**Yarmouk** 39, 247  
**Yazdin** 25  
**Yazîd I<sup>er</sup> ibn Abî Sufyân, calife** 246  
**Yazîd II ibn Abd-al-Malik, calife** 44, 368, 483  
  
**Zacharias, évêque de Taormina** 343-344  
**Zacharias, patriarche de Jérusalem** 23-24, 26  
**Zélix** v. Lizix  
**Zénon, empereur** 386  
**Zoroastriens** 277, v. aussi Manichéens  
**Zorobabel** 296, 310, 468

BIBLIOTHÈQUES, COLLECTIONS  
ET MANUSCRITS

*Manuscrits arabes*

Alep

- Bibl. Farra* (n.s.): D  
*Bibl. Homsy* (n.s.): D  
*Sbath* 15: D  
*Ibid.* 44: D  
*Ibid.* 146: D  
*Ibid.* 1072: D

Beyrouth

- Bibl. Or.* 617: D  
*Charfet* 5/20: D

Birmingham

- Mingana ar. chr.* 237: D  
*Ibid.* 248: D

Le Caire

- Chr.* 517: D

Gotha

- Ar.* 2872: D

Oxford

- Balliol College* 327: D

Sinai

- Ar. chr.* 627: D

*Manuscrits éthiopiens*

Paris

- Abbadie* 51: D

*Manuscrits grecs*

Athènes

- 297: L  
306: 314  
329: K  
464: K  
991: 341

Athos

- Dionys.* 175: L  
*Ibid.* 167: L  
*Esphigm.* 58: D

*Hag. Ann.* 69: 388

*Iviron* 28: K

*Ibid.* 186: L

*Ibid.* 281: L

*Ibid.* 841: 314

*Ibid.* 1316: 389

*Koutloum.* 52: 281

*Vatopedi* 163: L

Cambridge

*Trinity College gr.* O.1.36: L

*University Lib. gr.* L1.V.2, 3: 389

Dresde

A 109: 281

Florence

*Laur. Gr.* VIII: L

*Plut.* 9, 14: D

Genève

29: 387

Jérusalem

*Saint-Sépulcre* 15: 298

Lesbos

*Leim.* 268: 298

Londres

*Eggerton* 2707: D

*Harley* 5665: L

*Lambeth gr.* 163: 389

Madrid

*Escor.* ψ II 14: L

*Ibid.* III 8: L

Messine

*BU FV* 12: L

Météores

*Métamorphôsis* 573: D

Milan

*Ambros.* A 56 *sup.*: 281

*Ibid.* A 84 *sup.*: 386, 436

*Ibid.* H 257 *inf.*: L

*Ibid.* M 88 *sup.*: D

*Ibid.* Q 74 *sup.*: 298

- Braid.* AF X 47: 388  
*Ibid.* AG IX 37: L
- Moscou  
*Bibl. Synodale gr.* 265: L  
*Ibid.* 387: L  
*Ibid.* 394: K  
*Ibid.* 443: G
- Munich  
*Gr.* 131: 49  
*Ibid.* 436: 346
- Naples  
 54: L
- Oxford  
*Bodl. Canon.* 56: 298  
*Ibid. Holkham* 54: 387  
*Ibid. Thomas Roe* 22: 341
- Paris  
*Coislin* 93: 446, 451  
*Ibid.* 213: G  
*Ibid.* 294: K  
*Ibid.* 299: D  
*Gr.* 854: 281  
*Ibid.* 910: 446, 451  
*Ibid.* 911: 446, 451  
*Ibid.* 924: K  
*Ibid.* 1000: 281  
*Ibid.* 1115: K, L  
*Ibid.* 1230: 386  
*Ibid.* 1231: 386  
*Ibid.* 1232: 386  
*Ibid.* 1232 A: 386  
*Ibid.* 1233: 386  
*Ibid.* 1270: 386  
*Ibid.* 1271: 386  
*Ibid.* 1372: K  
*Ibid.* 1788: 281  
*Ibid.* 2750 A: 49  
*Ibid.* 3097: 388  
*Suppl. gr.* 143: L
- Rome  
*Angel.* 30: 387  
*Vallic.* 80: G
- Saint-Pétersbourg  
*Saltikov* 777: D
- Strasbourg  
*Gr.* 12: K
- Turin  
 B II 9: L  
 B IV 22: 389
- Vatican  
*Gr.* 491: K  
*Ibid.* 511: 386  
*Ibid.* 660: L  
*Ibid.* 719: L  
*Ibid.* 834: L  
*Ibid.* 836: L  
*Ibid.* 840: L  
*Ibid.* 1128: 281  
*Ibid.* 1177: 399  
*Ibid.* 1178: 390  
*Ibid.* 1181: L  
*Ibid.* 1492: 387  
*Ibid.* 1655: L  
*Ibid.* 2220: L  
*Ottob. gr.* 27: L  
*Ibid.* 267: 281  
*Ibid.* 360: L  
*Pal.* 233: G  
*Pii II* 2: 387  
*Ibid.* 13: 49
- Venise  
*Marc. gr.* 166: L  
*Ibid.* II 88: 49  
*Ibid. app. gr.* VII 41: 385
- Vienne  
*Histor. gr.* 29: L  
*Theol. gr.* 118: 49  
*Ibid.* 306: 314  
*Ibid.* 307: 389
- Wolfenbüttel  
*Gud. gr.* 91: 285
- Manuscrits slavons*
- Moscou  
*Bibl. Lénine cod.* 91: D  
*Ibid.* 772: D  
*Bibl. Synodale Cod. slav.* 156: D

## ABRÉVIATIONS

---

AASS	= <i>Acta Sanctorum</i>
ACO	= <i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , éd. E. Schwartz'
Anat. St.	= <i>Anatolian Studies</i>
An. Boll.	= <i>Analecta Bollandiana</i>
Annales ÉSC	= <i>Annales. Économie, Sociétés, Civilisations</i>
BCH	= <i>Bulletin de Correspondance hellénique</i>
BHG	= <i>Bibliotheca hagiographica graeca</i> , 3 <sup>e</sup> éd., et <i>Auctarium</i>
BNJ	= <i>Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher</i>
Bonn	= <i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i> , Bonn 1828-1897
Byz. Forsch.	= <i>Byzantinische Forschungen</i>
BSI.	= <i>Byzantinoslavica</i>
Byz.	= <i>Byzantion</i>
BZ	= <i>Byzantinische Zeitschrift</i>
CArch.	= <i>Cahiers archéologiques</i>
CFHB	= <i>Corpus Fontium Historiae Byzantinae</i>
CJ	= <i>Codex Justinianus</i> , éd. P. Krüger
CPG ou <i>Clavis</i>	= <i>Clavis patrum graecorum</i> , éd. M. Geerard
CRAI	= <i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
CSCO	= <i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
CSEL	= <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CTh	= <i>Codex Theodosianus</i> , éd. Mommsen-Meyer
DACL	= <i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
DHGE	= <i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i>
DOP	= <i>Dumbarton Oaks Papers</i>
DS	= <i>Dictionnaire de spiritualité</i>
DTC	= <i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
EEBS	= 'Επετηρίς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EI et EI <sup>2</sup>	= Encyclopédie de l'Islam, 1 <sup>re</sup> et 2 <sup>e</sup> éd.
ÉO	= <i>Échos d'Orient</i>
FHG	= <i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i> , éd. C. Müller
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GRBS	= <i>Greek Roman and Byzantine Studies</i>
Hefele-Leclercq	= C. J. Hefele et H. Leclercq, <i>Histoire des conciles</i>
Hell.	= 'Ελληνικά
IRAIK	= <i>Izvestija russkogo arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole</i>
Ist. Mitt.	= <i>Istanbuler Mitteilungen</i>
JBL	= <i>Journal of Biblical Literature</i>
JHS	= <i>Journal of Hellenic Studies</i>
JJS	= <i>Journal of Jewish Studies</i>
JÖB (avant 1969 JÖBG)	= <i>Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik</i>
JQR	= <i>Jewish Quarterly Review</i>

<i>JRS</i>	= <i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSav.</i>	= <i>Journal des savants</i>
Mansi	= <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , éd. J. D. Mansi
MGH	= <i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MM	= <i>Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana</i> , éd. Fr. Miklosich et J. Müller
<i>Néos Hell.</i>	= <i>Νέος Ἑλληνομνημῶν</i> , éd. Sp. Lampros
<i>Nov.</i>	= <i>Corpus Iuris Civilis III. Novellae</i> , éd. Schoëll-Kroll
<i>OC</i>	= <i>Oriens christianus</i>
<i>OCA</i>	= <i>Orientalia Christiana Analecta</i>
<i>OCP</i>	= <i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>PG</i>	= <i>Patrologiae cursus completus, series graeca</i> , éd. J.-P. Migne
<i>PL</i>	= <i>Patrologiae cursus completus, series latina</i> , éd. J.-P. Migne
<i>PLP</i>	= <i>Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit</i>
<i>PLRE</i>	= <i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i>
<i>PQ</i>	= <i>Patrologia orientalis</i>
<i>RA</i>	= <i>Revue archéologique</i>
<i>RAC</i>	= <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
Rallès-Potlès	= <i>Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων</i>
<i>RE</i>	= <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
<i>REÁ</i>	= <i>Revue des Études anciennes</i>
<i>REArm.</i>	= <i>Revue des Études arméniennes</i>
<i>REB</i> (avant 1946 <i>ÉB</i> )	= <i>Revue des Études byzantines</i>
<i>REG</i>	= <i>Revue des Études grecques</i>
<i>REJ</i>	= <i>Revue des Études juives</i>
<i>RESEE</i>	= <i>Revue des Études sud-est européennes</i>
<i>RESI.</i>	= <i>Revue des Études slaves</i>
<i>RH</i>	= <i>Revue historique</i>
<i>RHR</i>	= <i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RN</i>	= <i>Revue numismatique</i>
<i>ROC</i>	= <i>Revue de l'Orient chrétien</i>
<i>RSBN</i>	= <i>Rivista di studi bizantini e neoellenici</i>
<i>SA</i>	= <i>Sovetskaja Arheologija</i>
<i>SC</i>	= <i>Sources chrétiennes</i>
<i>Syn. CP</i>	= <i>Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae</i> , éd. H. Delehaye
<i>TIB</i>	= <i>Tabula Imperii Byzantini</i>
<i>Tr. Mém.</i>	= <i>Travaux et Mémoires</i> , Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance
<i>Tr. Mém., Monogr.</i>	= <i>Travaux et Mémoires, Monographies</i>
<i>TU</i>	= <i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i>
<i>VDI</i>	= <i>Vestnik Drevnej Istorii</i>
<i>VV</i>	= <i>Vizantijskij Vremennik</i>
<i>Zépos</i>	= <i>Jus Graeco-Romanum</i> , éd. J. et P. Zépos
<i>ZRVI</i>	= <i>Zbornik Radova Vizantološkog Instituta</i>

## LES PUBLICATIONS DE L'ASSOCIATION ACHCByz

52, rue du Cardinal-Lemoine – 75005 Paris

email : achcbyz@college-de-france.fr

vente en ligne sur <http://www.achcbyz.com>

### BILANS DE RECHERCHE

- 1 J. LEFORT, *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, 524 p., 2006.
- 2 M.-FR. AUZÉPY, *L'histoire des iconoclastes*, XV-386 p., 2007.
- 3 J.-Cl. CHEYNET, *La société byzantine : l'apport des sceaux*, 2 vol., XVIII-735 p., 2008.
- 4 J. GASCOU, *Fiscalité et société en Égypte byzantine*, 496 p., XL pl. h.-t., 2008.
- 5 G. DAGRON, V. DÉROCHE, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, 524 p., 2010.
- 6 J. BEAUCAMP, *Femmes, patrimoines, normes à Byzance*, 604 p., 2010.
- 7 D. FEISSEL, *Documents, droit, diplomatique de l'Empire romain tardif*, 604 p., 2010.

### TRAVAUX ET MÉMOIRES

(Vol. 1 à 13 diffusés par DE BOCCARD, 11 rue de Médicis, 75006 Paris)

- 14 *Mélanges Gilbert Dagron*, XXIII-644 p., relié pleine toile, 2002.
- 15 *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, XXVI-725 p., relié pleine toile, 2005.

### MONOGRAPHIES

(Vol. 1 à 12 diffusés par DE BOCCARD, 11 rue de Médicis, 75006 Paris)

- 1 J. LEFORT, *Villages de Macédoine. Notices historiques et topographiques sur la Macédoine orientale au Moyen Âge. 1, La Chalcidique occidentale*, 218 p., 13 cartes couleur en dépliant, 1982.
- 2 C. MANGO, *Le développement urbain de Constantinople (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, 76 p., 8 ill., 1985 (rééd. augmentée, 81 p., 1990).
- 3 P. BELLIER, R.-C. BONDOUX, J.-C. CHEYNET, B. GEYER, J.-P. GRÉLOIS et V. KRAVARI, *Paysages de Macédoine : leurs caractères, leur évolution à travers les documents et les récits des voyageurs*. Présentation par J. LEFORT, 316 p., 6 fig., 2 cartes en dépliant, 1986.
- 4 G. DAGRON et D. FEISSEL, *Inscriptions de Cilicie*. Avec la collaboration de A. HERMARY, J. RICHARD et J.-P. SODINI, 297 p., LXVI pl. h.-t., 1987.
- 5 J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles). 1, Le droit impérial*, L-374 p., 1990.
- 6 J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles). 2, Les pratiques sociales*, XXXII-494 p., 1992.
- 7 A. E. LAIOU, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, 210 p., 1992.
- 8 C. SALIOU, *Le traité d'urbanisme de Julien d'Ascalon : droit et architecture en Palestine au VI<sup>e</sup> siècle*, 160 p., 12 fig., 1996.
- 9 P. MAGDALINO, *Constantinople médiévale : études sur l'évolution des structures urbaines*, 120 p., 2 cartes, 1996.

- 10 N. G. GARSOÏAN et J.-P. MAHÉ, *Des Parthes au califat : quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, 120 p., 22 fig., 1997.
- 11 J. BEAUCAMP et G. DAGRON, éd., *La transmission du patrimoine : Byzance et l'aire méditerranéenne*, 272 p., 1998.
- 12 G. KIOURTZIAN, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades de la fin du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, 315 p., LX pl. h.-t., 2000.
- 13 A. LANIADO, *Recherches sur les notables municipaux dans l'Empire protobyzantin*, XXXI-296 p., 2002.
- 14 D. FEISSEL et J. GASCOU, éd., *La pétition à Byzance*, 200 p., 2004.
- 15 J. BEAUCAMP, éd., avec la collab. de S. AGUSTA-BOULAROT, A.-M. BERNARDI, B. CABOURET et E. CAIRE, *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas. 1*, 203 p., 2004.
- 16 C. ZUCKERMAN, *Du village à l'Empire : autour du Registre fiscal d'Aphroditè (525/526)*, 287 p., XX pl. h.-t., 2004.
- 17 J. DURAND et B. FLUSIN, éd., *Byzance et les reliques du Christ*, 259 p., 2004.
- 18 M. LOUKAKI, avec la collaboration de C. JOUANNO, *Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin*, 235 p., 2005.
- 19 B. MONDRAIN, éd., *Lire et écrire à Byzance*, 196 p., 2006.
- 20 D. FEISSEL, *Chroniques d'épigraphie byzantine (1987-2004)*, XXII-433 p., 2006.
- 21 K. SMYRLIS, *La fortune des grands monastères byzantins (fin du X<sup>e</sup>-milieu du XIV<sup>e</sup> siècle)*, 304 p., 2006.
- 22 V. IVANIŠEVIĆ, M. KAZANSKI et A. MASTYKOVA, *Les nécropoles de Viminacium à l'époque des Grandes Migrations*, 352 p., 2006.
- 23 B. CASEAU, J.-C. CHEYNET et V. DÉROCHE, éd., *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge : mélanges offerts à Pierre Maraval*, XXII-490 p., 2006.
- 24 S. AGUSTA-BOULAROT, J. BEAUCAMP, A.-M. BERNARDI et E. CAIRE, éd., *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas. 2*, 288 p., 2006.
- 25 C. ZUCKERMAN, éd., *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, 232 p., 2006.
- 26 M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.-V<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)*, 358 p., 2007.
- 27 M. DETORAKI, *Le Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, avec la collab. de J. BEAUCAMP et A. BINGGELI, 320 p., 2007.
- 28 J.-P. GRÉLOIS, *Pierre Gilles, itinéraires byzantins : Lettre à un ami ; Du Bosphore de Thrace ; De la topographie de Constantinople et de ses antiquités*, 512 p., 2007.
- 29 M.-Fr. AUZÉPY et G. SAINT-GUILLAIN, éd., *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, 384 p., 2008.
- 30 E. CUOZZO, V. DÉROCHE, A. PETERS-CUSTOT et V. PRIGENT, éd., *Puer Apuliae : mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, 2 vol., XXXII-400, 417 p., 2008.
- 31 D. BARTHÉLEMY et J.-Cl. CHEYNET, éd., *Guerre et société au Moyen Âge : Byzance – Occident (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, 222 p., 2010.
- 32 J. BEAUCAMP, Fr. BRIQUEL-CHATONNET et Chr. J. ROBIN, éd., *Le massacre de Najrân. 2, Juifs et chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles : regards croisés sur les sources*, 304 p., 2010.

- 33 J.-Cl. CHEYNET et D. THEODORIDIS, *Sceaux byzantins de la collection D. Theodoridis. Les sceaux patronymiques*, IV-274 p., 2010.
- 34 A. MARDIROSSIAN, *La collection canonique d'Antioche*, 2010.

#### PROSOPOGRAPHIE CHRÉTIENNE DU BAS-EMPIRE

(Vol. 1 diffusé par les éditions du CNRS; vol. 2 diffusé par DE BOCCARD)

S. DESTEPHEN, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 3, Diocèse d'Asie (325-641)*, 1 056 p., relié pleine toile, 2008.

#### OCCASIONAL MONOGRAPHS

(Occasional Monographs published by the Ukrainian national committee for Byzantines studies)

- I. *Kiev-Cherson-Constantinople, Ukrainian Papers at the XX<sup>th</sup> International Congress of Byzantine Studies (Paris, 19-25 August 2001)*, A. AIBABIN and H. IVAKIN, eds. with a foreword by I. ŠEVČENKO, 288 p., Kiev-Simferopol-Paris 2007.
- II. C. ZUCKERMAN, éd., *Collectanea Borisoglebica. 1 = Борисо-глебский сборник. Выпуск. 1*, ред. К. Цукерман, 363 p., Paris 2009.